

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

**Defesa, conversão, vingança: a guerra justa contra ameríndios entre  
letrados e leis castelhanas (1492-1573)**

Fernanda Elias Zaccarelli Salgueiro

Dissertação apresentada ao Programa  
de Pós-Graduação em História Social  
da Faculdade de Filosofia, Letras e  
Ciências Humanas da Universidade de  
São Paulo para a obtenção do título de  
Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron

São Paulo  
2015  
(versão corrigida)

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

**Defesa, conversão, vingança: a guerra justa contra ameríndios entre  
letrados e leis castelhanas (1492-1573)**

Fernanda Elias Zaccarelli Salgueiro

São Paulo  
2015

## RESUMO

SALGUEIRO, Fernanda Elias Zaccarelli. **Defesa, conversão, vingança: a guerra justa contra ameríndios entre letrados e leis castelhanas (1492-1573)**. 2015. 315 páginas. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

Nesta dissertação, partiu-se da herança da tradição cristã do *direito de guerra justa* a fim de compreender as modulações experimentadas pelo conceito quando de sua aplicação, na legislação castelhana, aos processos de conquista e colonização das Índias Ocidentais de 1492 a 1573. Tendo em conta a polêmica instaurada com a dúvida acerca da legitimidade da conquista, foram consideradas as posições de alguns dos mais influentes teólogos, juristas, conquistadores e administradores coloniais. Deu-se especial atenção ao pensamento de Francisco de Vitoria e Domingo de Soto, os maiores expoentes da Escola de Salamanca, em razão do debate historiográfico pendente na direção da coadunação entre a *doctrina communis* apresentada por eles quanto à guerra e as normas de Castela. Observou-se que, durante quase todo o período analisado, o teor da legislação pressupôs a inferioridade dos nativos, bem como uma interpretação teocrático-pontifical das bulas papais de 1493. O rol de causas disparadoras da guerra se mostrou variável, conforme o texto e a circunstância, abarcando imperativos de defesa, castigo, conversão, vingança, domínio e civilização.

**Palavras-chave:** Guerra justa, ameríndios, Escola de Salamanca, legislação castelhana, século XVI

## ABSTRACT

SALGUEIRO, Fernanda Elias Zaccarelli. **Defense, conversion, revenge: the just war against Amerindians among *letrados* and Castilian laws (1492-1573)**. 2015. 315 páginas. Master's Thesis – Faculty of Philosophy, Letters and Human Sciences, University of Sao Paulo, Sao Paulo, 2015.

In this thesis, the heritage of the Christian tradition of just war was considered in order to understand the modulation experienced by the concept upon its application, in Castilian legislation, to the processes of conquest and colonization of the West Indies from 1492 to 1573. Taking into account the controversy brought with the doubt concerning the legitimacy of the conquest, the positions of some of the most influential theologians, jurists, conquerors and colonial administrators were analyzed. Special attention was provided to the thought of Francisco de Vitoria and Domingo de Soto, the greatest exponents of the School of Salamanca, given the pending historiographical debate toward coadunition between their *doctrina communis* about war and the rules of Castile. It was observed that, during most of the period studied, the content of the legislation assumed the inferiority of the natives, as well as a theocratic-pontifical interpretation of the papal bulls of 1493. The list of triggering causes of war was variable, according to the text and the circumstance, covering defense, punishment, conversion, revenge, domination and civilization imperatives.

**Keywords:** Just war, Amerindians, School of Salamanca, Castilian legislation, sixteenth century

## **AGRADECIMENTOS**

Antes de tudo, agradeço a Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron, meu orientador, por quem minha admiração só fez crescer, pelos muitos ensinamentos, conversas, trocas e apoio nos momentos mais difíceis.

A Silvia Patuzzi e Janice Theodoro, da banca de qualificação, pelas sugestões e críticas que espero ter assimilado de forma positiva no texto. A Íris Kantor e Eduardo Natalino dos Santos pelo incentivo e pelas provocações, e também aos colegas do grupo de estudos de Metodologia da História, que contribuíram para a minha formação. A Leandro Karnal e Franklin Leopoldo e Silva pelos comentários críticos durante a banca de defesa. Agradeço à Capes pelo financiamento.

Minha gratidão a Rômulo, Julia, Tábata, Rachel, Marininha, Ram e Larryson pelos momentos de partilha. A Juliana Brito devo, ademais, pela solidariedade, a Cristiano, por todo o apoio, e às amigas Paula Mikami e Natália Mello, sou grata, ainda, pela leitura atenta de longas partes deste texto e pelas sugestões. Um abraço aos(as) amigos(as) do Ativismo ABC, Liberta e Bloco Fluvial do Peixe Seco pelas experiências de vida.

A meus avós Cira, Ida e Meco, a meus pais Zé, Su e Ju, a meus irmãos Rafa e Bia, à Maria, às primas Mainá e Mariá, e aos tios Nelson e Maga.

A Mariana, cor dos dias e poesia do convívio.

# ÍNDICE

<b>1. Introdução.....</b>	<b>1</b>
1.1. Panorama das “conquistas hispânicas”.....	5
1.2. Breve revisão bibliográfica.....	23
1.3. Percurso da pesquisa.....	36
 <b>2. Constituição da doutrina cristã da guerra justa: séculos XII a XV.....</b>	<b>39</b>
 <b>3. A guerra justa aplicada aos ameríndios: visões de letrados castelhanos no século XVI.....</b>	<b>66</b>
3.1. John Mair .....	67
3.2. Francisco de Vitoria .....	72
3.3. Domingo de Soto .....	96
3.4. Palacios Rubios .....	107
3.5. Hernán Cortés .....	117
3.6. Juan Ginés de Sepúlveda .....	130
3.7. Bartolomé de las Casas .....	144
3.8. Vasco de Quiroga .....	151
3.9. Alonso Maldonado de Buendía .....	153
 <b>4. Guerra justa contra ameríndios na legislação castelhana (1492-1573) .....</b>	<b>174</b>
4.1. Os expedicionários .....	174
4.2. O Conselho de Índias .....	180
4.3. Flutuação de um conceito .....	189
4.4. Síntese dos fundamentos e contornos do direito de guerra castelhano contra ameríndios (1492-1573).....	259
 <b>5. Conclusões .....</b>	<b>273</b>
 <b>Referências Bibliográficas.....</b>	<b>277</b>
<b>Apêndice .....</b>	<b>295</b>
<b>Anexo .....</b>	<b>310</b>

## **LISTA DE DOCUMENTOS DO APÊNDICE E DO ANEXO**

### **Documentos do Apêndice**

Gráfico 1 – Formação da presidência do Conselho de Índias

Gráfico 2 – Formação dos conselheiros de Índias

Gráfico 3 – Origem dos acadêmicos da presidência do Conselho de Índias

Gráfico 4 – Origem dos conselheiros acadêmicos do Conselho de Índias

Tabela 1 – Formação e origem acadêmica dos presidentes do Conselho de Índias (séc. XVI)

Tabela 2 - Formação e origem acadêmica dos conselheiros do Conselho de Índias (séc. XVI)

### **Documento do Anexo**

Gráfico 1 – Importação total de metais preciosos na Espanha por períodos de cinco anos (1503-1660)

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

### **Desenho**

Desenho 1 – As “mesquitas” dos mouros astecas (p. 120)

Desenho 2 – Modelos de torres de igrejas de Toledo copiadas de minaretes árabes (p. 121)

### **Fotos**

Foto 1 – Maquete do Recinto Cerimonial de México-Tenochtitlán (p. 122)

Foto 2 – Detalhe da sede papal na *Portada Rica* (p. 183)

Foto 3 – Detalhe de brasões da *Portada Rica* (p. 184)

Foto 4 – Detalhe dos patronos da Universidade (p. 184)

Foto 5 – Fachada da Universidade de Salamanca (p. 185)

### **Mapas**

Mapa 1 – Rota de pontos de conquista entre 1514 e 1526 (p. 267)



## LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

- AGI** Archivo General de Indias, Sevilha.
- BNE** Biblioteca Nacional de Espanha.
- CDD** *Colección documental del descubrimiento (1470-1506)*, organizada por Juan Pérez de Tudela, Madrid: Mapfre; Real Academia de Historia, 1994. 3 vols.
- CDHH** *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica (1493-1810)*, organizada por Richard Konetzke, Madrid: CSIC, 1953. Utilizou-se apenas o volume I (1493-1592).
- CDHF** *Colección de varios documentos para la historia de la Florida y tierras adyacentes*. Tomo I, Londres: 1857.
- CDHM** *Colección de documentos para la historia de México*, publicada por Joaquín García Icazbalceta. México, 1858-1866. 2 tomos.
- CDIAO** *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, Conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía*, sob a direção de Joaquim F. Pacheco, D. Francisco de Cárdenas e D. Luis Torres de Mendoza, Madrid: 1864 e seguintes. 42 tomos.
- CDIU** *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de Ultramar*, publicada pela Real Academia de la Historia. Madrid: 1885 e seguintes. 25 tomos.
- CI** *Cedulario Indiano* compilado por Diego de Encinas, com estudo e índices de Alfonso García-Gallo, Madrid: Ed. Cultura Hispanica, 1945-1946. 4 tomos.
- CVD** *Colección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV*, coordinada e ilustrada por D. Martín Fernández de Navarrete, Madrid: Imprenta Nacional, 1853-1859. 5 vols.
- FCE** *Fondo de Cultura Económica*.
- HAL** *Historia da América Latina – América Latina Colonial*, organizado por Leslie Bethell. São Paulo; Brasília: Edusp, Fundação Alexandre de Gusmão, 1998-1999. Volumes 1 e 2.
- HI** *História de Índias* de Bartolomé de las Casas. Edición de Agustín Millares Carlo. México: FCE, 1951. 3 vols.

- LJA** *La lucha por la justicia en la conquista de América* de Lewis Hanke, tradução de R. Iglesia. Madrid: Ed. Istmo, 1988.
- Ms.** Manuscrito.
- NCDHM** *Nueva colección de documentos para la historia de México*. Publicada por Joaquín García Icazbalceta. México, 1886-1892. 5 tomos.
- R.** Real. Esta abreviatura foi muito utilizada por antigos historiadores para atribuir títulos a documentos. Por ex., “R. Poder” para se referir ao poder do rei ou da rainha. Esses títulos foram assim mantidos nas notas de rodapé a fim de facilitar a identificação da fonte.
- RC** Real cédula. (Ver explicação da abreviatura do item acima).
- RLI** *Recopilación de leyes de los reynos de las Índias mandadas imprimir, y publicar por la Magestad Católica del Rey Don Carlos II, nuestro Señor*. Madrid, 1756. 4 tomos.
- RT** *Relecciones teológicas del P. Fray Francisco de Vitoria*. Vertidas ao castelhana e ilustradas por D. Jaime Torrubiano Ripoll. Madrid: Librería Religiosa Hernández, 1917. 3 tomos.
- S/d.** Sem data.
- SM** *Su Magestad* – antigos historiadores atribuíram títulos a documentos com esta sigla.
- TL** *Teoría y leyes de la conquista* de Francisco Morales Padrón, Madrid: Ed. Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, 1979.
- TTJ** *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América* de Venâncio D. Carro. 2. Ed., Madrid: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de la Universidad de Sevilla, 1951 (Biblioteca de Teólogos Españoles, v. 18).
- VE** *Vida y escritos de Bartolomé de las Casas, obispo de Chiapa*, de Antonio María Fabié. Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta, 1879. 2 tomos.

## Introdução

...porque queríamos nos informar com letrados, teólogos e canonistas se com boa consciência se podem vender estes [índios] como escravos ou não, e isto não se pode fazer até que vejamos as cartas que o Almirante nos escreva para saber a causa por que os envia aqui como cativos (Real Carta de 16 de abril de 1495<sup>1</sup>).

A epígrafe acima constitui passagem de uma carta do rei Fernando e da rainha Isabel, a Católica, ao bispo Juan Rodríguez de Fonseca (1451-1524), o mais importante encarregado da política indiana entre 1493 e 1523<sup>2</sup>. Dias depois de lhe atribuir a tarefa de venda dos nativos recém chegados ao reino de Castela provenientes das ilhas correspondentes às atuais Bahamas, os Reis Católicos manifestaram pela primeira vez, aos 16 de abril de 1495, uma dúvida referente à legitimidade daquele cativo<sup>3</sup>.

As linhas mestras da tradição católica nos reinos peninsulares então habitados por mouros e judeus ensinavam que não-cristãos podiam ser legitimamente escravizados se capturados em *guerra justa*. Tanto o direito romano

---

<sup>1</sup> “porque nos queríamos informarnos de letrados, teólogos y canonistas si con buena consciencia se pueden vender éstos por esclavos o no, y esto no se puede facer hasta que veamos las cartas que el Almirante nos escriba para saber la causa por qué los envía acá por cautivos” (Real carta dos Reis Católicos de 16 de abril de 1495, CDIAO, tomo 30, p. 335). Doravante, todas as traduções que não forem acompanhadas pelo nome do(a) tradutor(a) são de nossa responsabilidade.

<sup>2</sup> Juan Rodríguez de Fonseca estudou artes em Salamanca, foi discípulo de Antonio de Nebrija, conselheiro real e bispo. Sua enorme influência na política indiana nunca foi questionada, mas houve quem acreditasse que a fundação da Casa de Contratação de Sevilha teria imposto um limite à sua influência a partir de 1503. Essa hipótese resta hoje vencida pelos estudos de Adelaida Sagarra Gamazo sobre o autor, dentre os quais se destaca “Juan de Fonseca y el memorial de 1503: la creación de la Casa de Contratación” (GAMAZO, Adelaida (org.), *Juan Rodríguez de Fonseca: su imagen y su obra*, Valladolid: Universidad de Valladolid, 2005, p. 11-139), no qual demonstra que foi o bispo Fonseca o grande arquiteto do projeto de envergadura atlântica da Casa de Contratação. Seus serviços na corte só se viram suspensos durante a regência de Jiménez de Cisneros, entre a morte do rei Fernando em 1516, e sua própria morte, em novembro de 1517.

<sup>3</sup> Os reis Fernando (Fernando II de Aragão) e Isabel, a Católica (Isabel I de Castela), da casa dos Habsburgos, receberam o título de *Reyes Católicos* do papa em 1493, título herdado por Carlos I (ou V), Felipe II e demais monarcas de Castela. O termo *España* também era referido na época e representava a união das coroas de Castela e Aragão ocorrida na segunda metade do século XV.

quanto o direito canônico reconheciam o estatuto jurídico da guerra e da escravidão, bem incorporadas ao que consideravam ser o direito de gentes (*ius gentium*)<sup>4</sup>.

Tomás de Aquino, quem, embora não fosse uma unanimidade, gozaria de crescente prestígio nos principais colégios e universidades espanholas do século XVI, reafirmou a posição dos Padres da Igreja de que a origem da escravidão se encontrava no pecado, mas procurou conciliá-la com a doutrina aristotélica do direito natural. Assim, propôs que o domínio de um sujeito sobre outro encontrava sua raiz na culpa, já que por natureza todos nasciam livres. Reconhecia, no entanto, que circunstâncias acidentais poderiam produzir homens naturalmente imprudentes (*protervi*), inclinados aos vícios (*ad vitia proni*), que requeressem a dissuasão do pecado pela força. Estes eram os escravos por natureza referidos na *Política* de Aristóteles<sup>5</sup>, os quais o teólogo entendia estarem espalhados em número reduzido em diversos povos. Aquino recuperou, ainda, o entendimento romano de que o cativo por guerra seria da alçada do *ius gentium*<sup>6</sup>. Este era o principal motivo para

---

<sup>4</sup> No direito romano: “(...) quae ex hostibus campimus, iure gentium statim nostra fiunt: adeo quidem, ut et liberi homines in servitutem nostram deducantur, qui tamen, si evaserint nostram potestatem et ad suos reversi fuerint, pristinum statum recipiunt” (*Institutiones*, liber II, 1, 17, p. 11, in: *Corpus Iuris Civilis*, editio stereotypa quinta, v. I, Paulus Krueger et Theodorus Mommsen, Berolini, apud Weidmannos, 1889). No direito canônico (Decreto de Graciano): “Ius gentium est (...) bella, captivitates, servitutes (...). Hoc inde ius gentium appellatur; quia eo iure omnes fere gentes utuntur”. *Decretum Magistri Gratiani*, Distinctio I, C. 9 (“quid sit ius gentium”), *Corpus Iuris Canonici*, Editio Lipsiensis Secunda, Monumenta Germaniae, 1879. Disponível na Bayerische Staatsbibliothek (<http://geschichte.digital-sammlungen.de/decretum-gratiani>). Acesso em fevereiro de 2015.

As três espécies de direito são natural, civil e de gentes (*Op. cit.*, Distinctio I, C. 6). O direito natural se caracteriza por ser comum a todos, independentemente dos costumes (C. 7). Já o direito civil é o que cada povo ou sociedade estabelece para si como sua própria lei, por razões divinas ou humanas (C. 8). Graciano extrai essas definições das *Etimologias* (V, iv-vii) de Isidoro de Sevilha (560-636), mas há notícias de sua existência desde Gaio (117-180), conforme testemunha o próprio *Digesto*.

<sup>5</sup> “Mandar e obedecer são condições não somente inevitáveis mas também convenientes. Alguns seres, com efeito, desde a hora de seu nascimento são marcados para ser mandados ou para mandar, e há muitas espécies de mandantes e mandados. (...) É um escravo por natureza quem é suscetível de pertencer a outrem (e por isto é de outrem), e participa da razão somente até o ponto de apreender esta participação, mas não a usa além deste ponto” (ARISTÓTELES, *Política*, tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UnB, 1985, cap. II, 1253b – 1254b). Segundo Aristóteles, a escravidão “é uma instituição conveniente e justa” para o escravo por natureza. Por outro lado, o filósofo reconhece existir ainda a escravidão “por força de lei”, que constitui o cativo derivado de guerra: “a lei de que falo é uma espécie de convenção segundo a qual tudo que é conquistado na guerra pertence aos conquistadores” (1254b). Quanto a essa escravidão convencional o filósofo apenas reconhece haver uma polêmica entre juristas, sábios e outros.

<sup>6</sup> AQUINO, Tomás de, *Suma de Teología*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990, I, q. 96, a. 4, c.; I-II, q. 95, 1, c.; II-II, q. 57, a. 3, ad 2. HÖFFNER, Joseph, *Colonialismo e*

a profusão da escravidão, razão pela qual Aquino procurou especificar seus condicionantes.

Um importante jurista belga do século XIX, Ernest Nys, afirmou certa vez que, “antes de Grócio, a história do direito internacional se limita à história do direito de guerra”<sup>7</sup>. Com efeito, durante o período áureo da *Respublica Christiana* (séculos XII a XV) a centralidade do *bellum iustum* se mostrou particularmente inegável. Porém, suas implicações iam para muito além do atual direito internacional, já que ademais de traduzir uma via para justificar a defesa contra ataques considerados injustos e legitimar o domínio de outras regiões e povos, tinha o condão de assegurar força de trabalho compulsória e justificar o acesso aos corpos dos infiéis como a mercadorias.

Isso explica por que, na mencionada circunstância de 1495, antes de efetuar a transação de venda dos ameríndios vindos como escravos para Sevilha, importava aos reis saber se haviam sido apreendidos por causa legítima<sup>8</sup>. A partir de então, isso se traduziria no epistolário real pela indagação da ocorrência de guerra justa.

Na busca pela origem dos elementos componentes do *bellum iustum* seria possível remontar a empréstimos e formulações helênicas, hebraicas, romanas, persas e outras<sup>9</sup>. Decerto, o conceito que predominou na Baixa Idade Média não foi

---

*Evangelho*, São Paulo: Edusp, 1973, p. 77-79. Frise-se haver uma polêmica teológica quanto ao sentido do *ius gentium* no Aquinate.

<sup>7</sup> “antérieurement à Grotius, l’histoire du droit international se borne à l’histoire du droit de la guerre” (NYS, Ernest, *Le droit de la guerre et les précurseurs de Grotius*, Bruxelles, 1882, p. 7, livre tradução).

<sup>8</sup> Se não há identificação absoluta, nesse momento histórico há sem dúvida uma confluência entre as noções de legalidade, legitimidade e justiça que se calca ora em certa concepção de natureza (e de direito natural), outrora de divindade (e de direito divino). Assim, pode-se afirmar que a guerra injusta é tanto ilegal, quanto ilegítima. Essas ideias só se dissociarão de forma mais nítida a partir do século XVIII. Sobre a relação entre legitimidade, legalidade e poder com ênfase na modernidade, cf. RÉGO, Walquíria Leão, “Legitimidade, legalidade e interesses”, in: KRITSCH, Raquel; RICUPERO, Bernardo (org.), *Força e legitimidade: novas perspectivas?*, São Paulo: Humanitas, 2005, p., 65-74.

<sup>9</sup> Cf., por ex., *Introduction à l’établissement d’un droit public européen*, de Francisque Bouvet (Paris, 1856). Antes de chegar ao tema do direito de guerra na Europa da segunda metade do século XIX (cap. 10), o autor o descreve entre hindus, hebreus, persas, gregos e romanos (cap. 2 a 6); depois, na Idade Média (cap. 7 e 8) e, finalmente, no Renascimento (cap. 9). A *Histoire des grands principes du droit des gens* de Robert Redslob (Paris, 1923) possui intenção semelhante, porém é mais superficial no que toca à ascendência antiga do conceito. Sem a mesma organização cronológico-linear e com dados sobre o direito de guerra entre indianos, gregos, egípcios, hebreus, assírios, medos, persas, fenícios, cartagineses, veja-se a *Histoire du droit des gens et des relations internationales*, de François Laurent (tome I, L’Orient, Bruxelles, 1861). Sobre a contribuição romana, a obra de Michel Revon, *Le droit de guerre sous la République romaine* (Paris, 1891).

obra exclusiva da Cristandade. Ainda assim, deveu muito a ela. Em meio às conquistas africanas, indianas e continentais dos séculos XIV e XV, os reis da Península Ibérica se depararam com um arcabouço teórico que sofreu a influência decisiva de um fenômeno posterior à Querela das Investiduras: o longo processo de sedimentação de uma doutrina bélica cristã, que remontou ao Decreto de Graciano, no século XII, e culminou em tratados do século XVII que a partir de então assumiriam versões cada vez mais secularizadas. Esses documentos definiam o *bellum iustum* e delimitavam seu alcance a partir de excertos de autoridades retirados do seu contexto original e transformados em lições, preceitos ou normas de caráter abstrato e genérico.

Em nome da salvação espiritual e da legitimidade da incorporação das Índias ao patrimônio hispânico, em fins do XV e ao longo do século XVI, os monarcas de Castela delinearam os contornos do legítimo, legal e conveniente das investidas realizadas nas novas terras amparados por essa tradição, com quem estabeleceram uma relação criativa – em parte de recepção, em parte de renovação. Embora a guerra não fosse o único meio empregado para as chamadas “conquistas americanas”, em muitos casos, tratou-se de via tão delicada quanto incontornável para a Coroa. As disputas pelo conteúdo do *bellum iustum* contaram com a participação de catedráticos das principais universidades peninsulares e americanas<sup>10</sup>, teólogos, juristas, conselheiros reais, administradores coloniais e conquistadores – letrados *lato sensu*. As manifestações e debates entre eles se estenderam por anos a fio, embora tenham sido oficialmente censurados a partir da década de 1570.

Tendo isso em conta, as perguntas que nortearam esta pesquisa foram: de que modo essa tradição, que comportou diferentes concepções de guerra justa, manifestou-se nas reflexões e nos debates ocorridos em Castela relativos à legitimidade da conquista dos povos das atuais Américas entre 1492 e 1570? Qual foi a posição oficial da Coroa e de seus conselheiros indianos? Que discursos sobre a justiça da guerra personagens importantes, dentre administradores coloniais, conquistadores, juristas e catedráticos, utilizaram na definição da política real? Que

---

<sup>10</sup> Nas Índias Ocidentais foram fundadas até 1580 as universidades de Santo Domingo (1538), Lima (1551), México (1533), Santiago de la Paz na Espanhola (1558) e Santa Fé (1580). Nos reinos hispânicos da península se destacavam as universidades de Salamanca e Alcalá.

teses jurídico-teológicas vieram então à tona e como elas se materializaram diante dos casos concretos?

### 1.1. Panorama das “conquistas hispânicas”

“A verdadeira *conquista* começa com Cortés sobre o continente em 1519 e se completa perto de 1540 sobre o planalto disputado de Bogotá entre empresas mais rivais que aliadas. É ela, entretanto, que produz a unidade deste século. O que precede a prepara, o que segue advém dela” (Pierre Chaunu)<sup>11</sup>.

“Uma vez traçadas estas grandes linhas [México, Peru, Rio da Prata], digamos que a ‘conquista’ coincide quase cronologicamente com a época do reinado de Carlos V. Mal passa dos anos 1540 e vai no máximo a 1550. (...) O surpreendente, se nos ativermos às grandes linhas do drama, é que essa conquista monárquica, feita por si mesma, sem que nada realmente a dirija de Espanha, conduziu finalmente a uma submissão regular, mais ou menos rápida, em relação à monarquia espanhola” (Ferdinand Braudel)<sup>12</sup>.

Quando se discutem as guerras de conquista de ameríndios do Novo Mundo<sup>13</sup> ao longo do século XVI, por vezes sobrevêm ideias distorcidas desse processo. Imagina-se que os nativos eram mais ou menos iguais, que o significado dessas guerras foi semelhante para todos e sempre implicou a derrota do lado indígena. Além disso, acredita-se que os espanhóis obtiveram vitórias

---

<sup>11</sup> “La vraie *conquista* commence avec Cortés sur le continent en 1519 et s’achève vers 1540 sur le plateau disputé de Bogota entre des entreprises plus rivales qu’accordées. C’est elle pourtant qui fait l’unité de ce siècle. Ce qui précède la prépare, ce qui suit en découle” (CHAUNU, Pierre, *Les Amériques - 16<sup>e</sup>, 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècles*, Paris: Armand Colin, 1976, p. 68).

<sup>12</sup> “Una vez trazadas estas grandes líneas [México, Peru, Rio de la Plata], digamos que la ‘conquista’ coincide casi cronológicamente con la época del reinado de Carlos V. No pasa apenas de los años 1540, como máximo de 1550 (...) Lo sorprendente, si nos atenemos a las grandes líneas del drama, es que esa conquista monárquica, hecha por sí misma, sin que nada realmente dirija desde España, condujo finalmente a una sumisión regular, más o menos rápida, respecto a la monarquía española” (BRAUDEL, Fernand, *Carlos V y Felipe II*, prólogo de Felipe Ruiz Martín, Madrid: Alianza Editorial, 2000, p. 82-83).

<sup>13</sup> Utiliza-se “Novo Mundo” para se referir à vida existente, no século XVI, nas regiões do Circuncaribe e do atual continente americano. A expressão foi cunhada por Américo Vespúcio em um relato publicado em 1503-1504, *Mundus Novus*, que contestava a ideia de que as novas terras, até então atribuídas às Índias Ocidentais, fossem parte de um continente já conhecido. A expressão *América* também derivou da participação de Américo Vespúcio nas empresas indianas.

aproximadamente simultâneas em regiões vastas (grande parte do continente centro e sul-americano) e em um período bastante curto – cerca de vinte anos, sugerem Pierre Chaunu e Fernand Braudel na epígrafe. Essa percepção é reforçada pelas fontes hispânicas que constituem o material desta pesquisa. Ademais, experimenta o empuxo do olhar retrospectivo, que projeta a realidade atual nos acontecimentos daquele passado.

Por isso, importa assinalar a multiplicidade de significados daquilo que para os letrados desta investigação eram simplesmente guerras justas ou guerras de conquista, e notar a complexidade dos processos então em curso. Para tanto, opta-se neste momento pela composição de uma breve tipologia das conquistas dos povos do Caribe, Altiplano Central Mexicano, Andes e maias de Guatemala, Chiapas e Iucatã a partir de eixos temáticos transversais que alcançam o fim do século XVI. Embora esquemática e limitada, esta tipologia possui a vantagem de sintetizar situações não mensuráveis em relação a um absoluto e superar a ausência de parâmetros de avaliação universalmente aceitos para cada objeto isolado. Ao mesmo tempo, assegura uma visão de conjunto desses processos que receberam as marcas das diferentes abordagens de contato e da diversidade sociocultural encontrada nessas regiões.

Graças a estudos históricos, demográficos e arqueológicos, sabe-se que nos séculos XVI e XVII baixas populacionais arrebataram as quatro regiões indicadas, motivadas sobretudo por doenças, mas também por guerras, violências físicas, exaustão laboral, fome e suicídios. Não há consenso, no entanto, a respeito dos números que representam essa dinâmica, mesmo porque a população indígena existente no continente no momento da chegada dos europeus resta uma incógnita. A maior parte das pesquisas existentes utilizam diferentes metodologias e fontes, e obtêm valores conflituosos, o que problematiza uma comparação geral entre elas. Uma vertente da nova historiografia sobre a Conquista tem procurado refutar a ideia de que as moléstias afetaram igualmente todos os povos estudados por constituírem um fenômeno biológico. Em lugar disso, tem-se destacado o quanto a intensidade de seu impacto variou segundo práticas culturais dos povos envolvidos, condições demográficas, geográficas e climáticas, formas históricas de contato e o acaso, para



além das características de cada agente biológico<sup>14</sup> – variáveis que tornam a análise ainda mais complexa e estabelecem uma nova agenda de pesquisas nesta seara.

Feitas essas ressalvas, para que se tenha alguma ideia dos valores em discussão, vale mencionar o balanço historiográfico realizado por Leslie Bethell acerca do que se tem reputado nos últimos tempos como o montante de ameríndios às vésperas da chegada dos castelhanos. Os dados mais recentes apontam que a população existente no que se conhece como México Central era de cerca de 8-10 a 12-14 milhões de pessoas, de 5 a 6 milhões na América Central, de 3 milhões nas Antilhas, de 1 milhão na Venezuela, de 3 milhões na Colômbia, de 9 milhões no Peru e de 12 a 14 milhões nos Andes Centrais como um todo<sup>15</sup>. Quanto à dinâmica dos decessos, estima-se que em poucas décadas as Grandes Antilhas, partes do Golfo e das costas do Pacífico se depararam com o virtual desaparecimento de nativos. No Peru, a população teria se reduzido a 1,3 milhões até 1570, uma queda de 85,6% em menos de cinquenta anos de presença europeia. Na atual região da Colômbia, no mesmo período, a redução teria sido de 80% após um século de diferentes formas de contato. No México Central, entre o istmo de Tehuantepec e a fronteira norte com os chichimecas, teria ocorrido depopulação na ordem de 88% aproximadamente no mesmo período<sup>16</sup>.

Para além das controvérsias que vigoram acerca desses valores, pode-se afirmar que o colapso demográfico verificado no Caribe nos primeiros trinta anos de Conquista só viria a encontrar algum paralelo, anos depois, na costa do Peru e do Equador. No Altiplano Central, o índice de decessos foi significativo sobretudo nas cidades de Cholula e de México-Tenochtitlán. Nesta última, verificou-se redução da

---

<sup>14</sup> Em 1981, David Cook já apontava: “Epidemiologists agree that population density is a key factor in the spread of disease” (*Demographic collapse – Indian Peru (1520-1620)*, Cambridge, 1981, p. 113). Embora isso continue fundamental, as novas pesquisas vão além e parecem conferir relevância também a outros aspectos culturais e étnicos. Por todos, mencione-se o trabalho de Massimo Livi Bacci, quem estuda a difusão da varíola no Novo Mundo e aponta que, “In buona sostanza, la sorte degli indios dipese da fattori biologici, ma anche da fattori demografici, sociali e, perché no, dal caso” (BACCI, *Conquista – La distruzione degli indios americani*, Bologna: Il Mulino, 2009, p. 62).

<sup>15</sup> BETHELL, Leslie, “Nota sobre a população americana nativa às vésperas das invasões européias”, HAL, vol. 1, p. 129-131).

<sup>16</sup> Cf. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Nicolás, “A população da América espanhola colonial”, HAL, vol. 2, p. 23-55; COOK, David, *Demographic collapse – Indian Peru (1520-1620)*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981; DENEVAN, William (ed.), *The native population of the Americas in 1492*, Madison, 1976; WHITEHEAD, Neil, “The crises and transformations of invaded societies: the Caribbean (1492-1580)”, *Cambridge History of Native Peoples of America*, vol. III, part I, p. 864-903.

população asteca e aliada a um terço em um período de pouco mais de dois anos (entre 1519 e agosto de 1521), em um conflito que, aliás, representou a vitória da maior parte das demais elites indígenas locais. Dentre os maias das terras altas houve depopulação menor e talvez as terras baixas de Iucatã constituam a região com menores baixas dentre os indígenas das áreas mencionadas.

Como se verá, o fenômeno da depopulação indígena se articula com diversos outros fatores de relevo na análise de construção do regime colonial, a começar pela forma e a intensidade dos contatos.

De modo geral, os espanhóis tiveram maior penetração onde a organização social indígena lhes pareceu mais familiar. Não é difícil identificar nas fontes hispânicas os elementos indígenas reputados similares ou positivamente comparáveis aos dos europeus, já que aqueles foram externados como motivos pelos quais alguns povos ameríndios despertavam admiração e podiam ser considerados detentores de *razón* (razão) e *policia* (sociedade política ou bom governo)<sup>17</sup>.

Nos relatos dos viajantes espanhóis, esses motivos coincidem com frequência com a maior parte das características que Vere Gordon Childe entendeu distintivas das primeiras comunidades que experimentaram a “revolução urbana”, a qual deu

---

<sup>17</sup> Ao longo do século XVI, *policia* e *police* foram noções utilizadas de forma polivalente. A expressão deriva de *politicus*, que surge nos textos latinos do medievo tardio (a exemplo do *Defensor Pacis* de Marsílio de Pádua) como transliteração de πολιτικός, cuja raiz, comum a πόλις, πολίτης e πολιτεία, até então havia sido versada ao latim em *civ-*, como em *ciuitas*, *ciuis*, *ciuicus*, *ciuilis*. As palavras *politia*, *policia*, *police* e variantes adquiriram diferentes significados com o tempo: regime político, sociedade política (ou sociedade *civil*), ordenamento jurídico (constituição), ordenamento doméstico (ordem interna, ente ou órgão do governo), conjunto de práticas e costumes associados a certa ideia de *civilitas* (artes e técnicas, mitos, etc.) e república (como gênero, sinônima de governo, sociedade civil ou Estado; como espécie, uma forma específica de governo, marcada pela separação entre bens públicos e privados; ou, de modo adjetivado, bom governo). A partir de outra origem etimológica, a do verbo latino *polire* – que significa refinar, dar acabamento, polir –, as mencionadas palavras também foram traduzidas por “boas maneiras”, “cortesia” (donde *politesse*, em francês) e, por contaminação, passaram a implicar aquele conjunto de práticas posteriormente associadas à *civilitas* (cf. LANDUCCI, Sergio, *I filosofi e i selvaggi*, Torino: Einaudi, 2014, p. 21-57). No começo do século XVII, o primeiro dicionário em língua vulgar da Europa, em castelhano, registrava a palavra *policia* assim: “*POLICIA, termino ciudadano y cortesano. Consejo de policia, el que gobierna las cosas menudas de la ciudad, y el adorno della y limpieza. Es vocablo Griego πολιτεία, respublica. Político, el urbano y cortesano. Política, la ciencia y modo de gobernar da ciudad y respublica*” (*Tesoro de la lengua castellana, o española*. Compuesto por el licenciado Don Sebastián de Covarrubias Orozco. Madrid, Luis Sanchez impresor del Rey. MDCXI [1611], p. 1221). Como se nota, a definição contemplava alguns dos diferentes significados apontados – desde constituição política (soberana) até órgão subordinado encarregado de “cosas menudas” do governo.

origem a *sociedades de tipo estatal*: grande extensão e densidade populacional concentrada em centros urbanos; arrecadação da produção de excedentes na forma de tributos, assegurando condições materiais para a existência de uma burocracia administrativa; destacada monumentalidade das construções; importação de produtos que, pela sua escassez, conferiam distinção social e simbólica às elites que os consumiam; especialização na divisão do trabalho para além de motivos de gênero e idade; e desigualdade social e política entre “classes”<sup>18</sup>.

Basta notar, por exemplo, o papel indiciário atribuído à estratificação social verificada em povos nativos, a qual se mostrava, para muitos viajantes espanhóis, um elemento indispensável para a configuração da “república bem ordenada”, conforme demonstrado em um parecer de 1544 de frades dominicanos, segundo os quais

na república bem ordenada é necessário que haja homens ricos, para que possam resistir aos inimigos, e os pobres da terra possam viver sob seu amparo, como há em todos os reinos onde há política e boa ordem e estabilidade, assim como na Espanha e em outros reinos<sup>19</sup>.

Outro motivo para a atribuição de razão e *policia* a povos ameríndios esteve na identificação de um sistema de justiça garantido pela aplicação de penas aos

---

<sup>18</sup> Vere Gordon Childe delinea esses elementos para descrever as profundas transformações sociais ocorridas entre os séculos IV a.C e I d.C no vale do rio Nilo (Egito), na Mesopotâmia, no vale do Indo e nas regiões maias – transformações que o autor denomina *revolução urbana*. Os dez traços que ele elenca são: (i) emergência de cidades com maior extensão e densidade populacional que nas ocupações anteriores; (ii) diferenciação da população, em termos de composição social e de função na divisão do trabalho (antes só havia divisões por gênero e idade); (iii) arrecadação do excedente de produção na forma de tributo; (iv) monumentalidade das construções como símbolos da concentração de riquezas; (v) especialização e divisão social em “classes”; (vi) aparição da escrita; (vii) elaboração de “ciências” preditivas; (viii) novas expressões artísticas mais homogêneas; (ix) importação de materiais provindos de longas distâncias; (x) organização estatal baseada antes no local de residência que nas relações de parentesco (CHILDE, Gordon, “The Urban Revolution”, *The Town Planning Review*, Liverpool University Press, v. 21, n. 1, Apr. 1950, p. 3-17). Assumo esses elementos como caracterizadores das sociedades aqui denominadas de *tipo estatal*, sem com isso reconhecer qualquer viés evolucionista que compreenda a superioridade dessa organização social relativamente às comunidades, sociedades não-estatais ou contra o Estado (como diria Pierre Clastres), concepção tantas vezes imputada ao autor. Sobre as más interpretações da obra de Childe, cf. MCGUIRE, Randall H., “Leyendo y malinterpretando a V. Gordon Childe en América del Norte”, *Anuario de Arqueología*, Rosario (2015), 7:9-23. A respeito da atualidade de muitas de suas proposições, com ênfase nos primeiros Estados andinos, cf. TANTALEÁN, Henry, “Hacia una teoría arqueológica del Estado en los Andes Prehispánicos: los primeros Estados teocráticos andinos”, *Revista Atlántica-Mediterránea*, n. 14, 2012, p. 55-84.

<sup>19</sup> *Apud* HANKE, Lewis, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Madrid: Istmo, 1988, p. 252.

infratores e, no limite, pela coação física promovida por uma autoridade especializada que contasse com legitimidade social. Também esse elemento pode ser identificado como característica de uma sociedade de tipo estatal, não apenas nos termos de Gordon Childe<sup>20</sup>.

Por outro lado, pela ausência desses elementos ou pela identificação de costumes e práticas interditas no universo cultural europeu, muitas comunidades foram definidas como “bárbaras” e “selvagens”. Assim, nos discursos nem sempre coerentes dos espanhóis, a condição de “bárbaro” se perfazia correlata à de comunidade habituada ao cometimento de pecados mortais (infidelidade, canibalismo, sodomia e sacrifícios humanos) e insubmissa.

Alonso de Zorita, jurista formado pela Universidade de Salamanca e ouvidor das Audiências de Santo Domingo e México, além de morador de Nova Granada e Guatemala, distinguiu com precisão algumas das modalidades de “bárbaro” então empregadas para condenar os nativos da Nova Espanha e de outras regiões. Ao apontar precedentes no uso dessas formas, o *doctor* as historicizou e procurou descaracterizar a carga negativa a elas atribuídas, apontando exemplos que demonstrariam que povos de indiscutível razão e *policia* já teriam sido outrora considerados bárbaros por diferentes razões. Mesmo que verídicos, as avaliações e julgamentos feitos a respeito dos ameríndios apontavam sua historicidade. Com isso, Zorita procurou retirar do conceito de “bárbaros”, tão instrumentalizado nos documentos em apreço, o elemento que o tornava apto a justificar as guerras e outras formas de conquista com esteio na natureza.

Segundo ele, eram três as categorias de “bárbaro”. Primeiro, “comumente costumamos chamar aos infiéis bárbaros”, tal como se deu no salmo 113 da Bíblia. Sucede que os assim chamados no contexto em apreço eram um povo reconhecidamente sábio. Segundo, é costume afirmar que um povo é bárbaro “por ter diferente língua, e costumes e idolatrias”, a exemplo do que se lê nos epigramas

---

<sup>20</sup> Isso faz lembrar a definição de estado de Max Weber: “Por *estado* debe entenderse un *instituto político* de actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantenga con éxito la pretensión al monopolio legítimo de la coacción física para el mantenimiento del orden vigente” (WEBER, Max, *Economía y sociedad*, México: FCE, 2002, cap. I, II, parág. 17, p. 43-44). Porém, ao contrário de Weber, que identifica a fonte da ordem (no sentido de direito, e não de convenção) no *instituto ou instituição política* estatal, parte considerável dos expedicionários do século XVI atribuem-na diretamente a uma autoridade personificada (o rei). Porém, em ambos os casos, há pretensão de monopolio legítimo da coação física.

de Marcial, na história de gregos e latinos, na obra de Mercúrio Trismegistro e na epístola de São Paulo aos Coríntios. Nesses e em outros casos, a expressão foi estampada sobre povos que deram origem a “quase todas as ciências, e foram muitos e muito sábios varões dos antiquíssimos filósofos”. Terceiro, “chamam os espanhóis bárbaros aos índios por sua grande simplicidade, e por ser, como é de seu feitio, gente sem dobras [doblez] e sem malícia nenhuma”, razão pela qual lhes enganam e trapaceiam. Porém, nota o autor da *Relación de las cosas notables de Nueva España*, nesse sentido também se poderiam chamar de bárbaros os espanhóis que reproduzem as práticas vistas nas Índias em suas próprias terras, nas trocas e no comércio de *espadillas* e *caballitos* e *pitillos de laton* e *culebrillas de alambre* e *palillos de cascabeles*<sup>21</sup>. Em suma, tal pecha se atribuiria por infidelidade, diversidade étnico-cultural ou simples inocência.

O emprego dessas noções se deu de forma talvez menos crítica ou atenta no epistolário de inúmeros espanhóis, dentre os quais no de Hernán Cortés. Em Tlaxcala, o capitão identificou a razão com a ordem, com a organização interna e a existência de construções públicas – prédios, ruas, banheiros, casas de banho<sup>22</sup>. Na província de Churultecal, a desigualdade social foi o signo que o remeteu às nações de *gente de razão*: “e ainda tem muita gente pobre, que pedem [sic] entre os ricos pelas ruas e pelas casas e mercados, como fazem os pobres na Espanha e em outras partes em que há gente de razão”<sup>23</sup>. Finalmente, em Tenochtitlán, o autor expressou um raciocínio curioso, que expôs a força dos signos exteriores de razão, mas também a confusão entre os vários sentidos atribuídos à palavra “bárbaro”. Cortés afirmou que a monumentalidade das construções mexicas, a existência de hierarquias sociais e de uma burocracia que contava inclusive com a presença de guardas pagos com *certum quid* (muitos soldados espanhóis não o eram nas expedições), a diversidade de alimentos encontrados na região e as técnicas de produção de apetrechos, manifesta pela delicadeza das formas de joias e roupas,

---

<sup>21</sup> *Breve y sumaria relación de los señores, y maneras y diferencias que habia de ellos en la Nueva España, y de la forma que han tenido y tienen en los tributos: por el doctor Alonso de Zorita* [sem data], México, sem data (certamente a partir de 1554), CDIAO, tomo II, p. 79-82 [1-126].

<sup>22</sup> “entre ellos hay de toda manera de buena orden y policía y es gente de toda razón y concierto; y tal, que lo mejor de África no se le iguala” (CORTÉS, Hernán, *Cartas de la conquista de México*, Madrid: Sarpe, 1986, p. 48 [segunda carta]).

<sup>23</sup> “y aun hay mucha gente pobre, y que piden entre los ricos por las calles y por las casas y mercados, como hacen los pobres en España, y en otras partes que hay gente de razón” (*Idem*, p. 52).

indicaria que os mexicas seriam um povo com razão. No entanto, apartados do conhecimento de Deus e do contato com outras “*naciones de razón*”, como a espanhola, eles certamente deveriam ser bárbaros. Isso faz com que, para Cortés, a *policía* se expresse em todas as coisas mexicas como um símbolo da razão, exceto neles próprios, já que por definição são bárbaros<sup>24</sup>. Cortés os admirava pelo que tinham de semelhante aos espanhóis e pelas diferenças justificava sua presença conquistadora.

Os espanhóis se introduziram de forma mais intensa nas sociedades que apresentavam características de tipo estatal (ou próximas disso), porque possuíam modelos de organização e lógica social mais próximos ao seu. No arquipélago, os expedicionários dominaram mais rapidamente a região que ficou conhecida como Grandes Antilhas, composta pelas ilhas Lucayas (Bahamas), Espanhola (Bohío), Cuba, Jamaica e Porto Rico (Borinquén), onde se acredita que habitavam sociedades com uma organização mais hierarquizada que a dos nativos das Pequenas Antilhas<sup>25</sup>. Nos *Diários* de Cristóvão Colombo, os habitantes das ilhotas a leste foram referidos como *canibas*, *caribes* e *caribais*, associados aos soldados do Grande *Can*, que o capitão esperava encontrar, e aos *canibais* ferozes que entendeu serem apontados pelos *bohios* (arauaques) das ilhas Lucayas<sup>26</sup>. Embora o dualismo entre arauaques e caribes (ou caraíbas) viesse a ser instrumentalizado conforme as conveniências, é provável que houvesse uma diferença sociocultural entre eles no sentido de uma maior verticalização das sociedades das ilhas do

---

<sup>24</sup> “no quiero decir más sino que en su servicio y trato de la gente della hay la manera casi de vivir que en España, y con tanto concierto y orden como allá, y que considerando esta gente ser bárbara y tan apartada del conocimiento de Dios y de la comunicación de otras naciones de razón, es cosa admirable ver la que tienen en todas las cosas” (*Idem*, p. 69).

<sup>25</sup> Estudos históricos, arqueológicos e linguísticos acerca desses povos do Circuncaribe ainda parecem bastante atrelados aos clássicos de Sven Lovén (LOVÉN, Sven, *The origins of the Tainan culture, West Indies*, Göteborg, 1935) e de Julian Steward (STEWART, Julian (ed.), *Handbook of South American Indians*, v. 4 – The Circum-Caribbean Tribes, Washington, 1948, parte 3). Pesquisas contemporâneas remetem a origem desses povos aos Proto-Arauques da Amazônia, datando as primeiras correntes migratórias rumo ao norte em 5 a 6 mil a.C. (cf., por ex., HILL, Jonathan; SANTOS-GRANERO, Fernando (ed.), *Comparative Arawakan Histories – Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*, 2002). Para uma crítica das teses arqueológicas nesse sentido, cf. NEVES, Eduardo Góes, “O velho e o novo na arqueologia amazônica”, *Revista USP*, São Paulo, n. 44, p. 86-111, dez.-fev. 1999-2000.

<sup>26</sup> Tudo indica que essas expressões, utilizadas por vezes de modo confuso, tenham se contaminado mutuamente de sentidos e projeções.

norte<sup>27</sup>. Enquanto nas Grandes Antilhas os castelhanos conseguiram em pouco tempo estruturar um regime de domínio colonial, as relações com os “canibais” das Pequenas Antilhas por muito tempo não se substanciaram mais que em preações irregulares por parte de encomenderos e traficantes. A fronteira étnico-geográfica que dividia uns e outros, localizada aproximadamente entre o extremo leste de Cuba e Porto Rico, constituía linha invisível que se desdobrava politicamente e repercutia nos debates sobre a legitimidade da guerra, a qual se mostrava mais evidente contra os “bárbaros canibais insubmissos”.

Algo semelhante ocorreu no continente, onde regiões controladas por sociedades de tipo estatal, como os incas, foram não raro dominadas antes que as habitadas por uma diversidade de comunidades com outras formações socioculturais<sup>28</sup>, como os seris do Deserto de Sonora, coras, huichols e tepehuanos da Serra Mãe Ocidental, tepecanos, mayos, yaquis, apaches e tarahumaras, para mencionar apenas algumas poucas comunidades da Aridamérica, no norte e nordeste do atual México.

Em verdade, no bojo das próprias sociedades estatais houve especificidades que repercutiram nos processos e ritmos das conquistas. Por ora, cumpre apenas apontar que nem todas as comunidades ameríndias que se tornariam sociedades de tipo estatal experimentaram as mesmas transformações nos Períodos Formativo (2000 a.C. a 250/300 d.C.), Pré-Clássico (250/300 d.C. a 600 d.C.), Clássico (600 d.C. a 1200 d.C.) e Pós-Clássico (1200 d.C. ao século XVI). A maior parte delas surgiu de vários núcleos “proto-urbanos” que sofreram as tensões das forças locais e foram por elas condicionadas. Os centros de Wari, no centro do Peru, e Monte Albán, no vale de Oaxaca, por exemplo, fundiram-se rapidamente a outros centros próximos e se expandiram. Teotihuacan, no vale do México, coexistiu inicialmente com Cuicuilco, mas em seguida o primeiro ganhou prevalência sobre o segundo. O mesmo ocorreu no Altiplano Titicaca com Tiwanaku. Finalmente, no âmbito maia,

---

<sup>27</sup> Por ex., ROUSE, Irving, “Arawakan philogeny, Caribbean chronology, and their implication for the study of population movement”, *Antropologica*, 63-64, 1985: 9-21. Com base na semelhança de hábitos antropofágicos descritos por autores do XVI e análise linguística, Neil Whitehead propõe que arauaques e caribes possam pertencer a uma etnia comum (WHITEHEAD, Neil L., “Arawak linguistic and cultural identity through time: contact, colonialism and creolization”, *Comparative Arawakan Histories*, 2002, p. 51-73).

<sup>28</sup> Para uma descrição do caso dos incas e de algumas sociedades mesoamericanas de tipo estatal, cf. LEÓN-PORTILLA, Miguel, “A Mesoamérica antes de 1519”, HAL, v. 1, p. 25-61; e MURRA, John, “As sociedades andinas anteriores a 1532”, HAL, v. 1, p. 63-99.

verificou-se a consolidação paralela dos vários núcleos “proto-estatais”, sem processo de unificação entre eles<sup>29</sup>.

De modo esquemático, pode-se afirmar que essas formações estatais organizaram-se basicamente de forma monocêntrica ou policêntrica. Wari, Tiwanaku, Monte Albán e Teotihuacan apresentaram um modelo monocêntrico, constituído em *estados territoriais* que abarcaram extensos territórios cujo domínio não era homogêneo – razão pela qual desenvolveram diversas estratégias de controle e de coerção nas regiões próximas e distantes das *cabeceras* ou centros de poder. Os maias, a sua vez, estruturaram-se de modo policêntrico, de maneira que cada unidade política se configurou similar a uma *cidade-estado*<sup>30</sup>.

Bruce Trigger aponta seis aspectos que caracterizam os estados territoriais, diferenciando-os das cidades-estado. As áreas controladas por eles tendem a ser maiores que aquelas; os centros urbanos são menos populosos que a região dos campos; a concentração de maiores excedentes nas mãos da elite governante produz monumentalidade em maior escala; o controle sobre a economia é centralizado, enquanto o controle político pode vir a ser indireto em razão da amplitude do território dominado; há maior “continuidade na vida cultural”; e há maior distância social entre as elites e as classes populares<sup>31</sup>.

Tendo isso em mente, seria possível concluir, intuitivamente, que os estados territoriais seriam os mais poderosos dentre todos. Logo, teriam as melhores condições para se defender de ataques externos. Concretamente, o raciocínio conduz a interpretações problemáticas dos processos de conquista nas chamadas Índias Ocidentais, como a de que se a cidade de México-Tenochtitlán, que era o centro do grande estado asteca e a líder da Tríplice Aliança do Altiplano Central Mexicano, foi conquistada tão rapidamente (no intervalo entre 1519 e 1521), as

---

<sup>29</sup> CAMPAGNO, Marcelo, *El origen de los primeros Estados – la “revolución urbana” en America precolombiana*, Buenos Aires: Eudeba, 2007 p. 104-105.

<sup>30</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>31</sup> TRIGGER, Bruce, *Understanding Early Civilizations – A comparative study*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 110-112. O autor chega a tais conclusões após comparar o caso de sete *early civilizations* – Egito Antigo (2700-1780 a.C.), sul da Mesopotâmia (2500-1600 a.C.), norte da China (1200-950 a.C.), Vale do México (séc. XV e XVI), “Maias Clássicos” (250-800 a.C.), domínio inca (começo do séc. XVI) e os povos de Benin e Yoruba no oeste da África (da metade do século XVIII ao XIX). Não sigo o autor na classificação dos estados territoriais entre os de domínio direto (“impérios”) e indireto (“hegemonias” ou “estados tributários”). No primeiro grupo ele insere, por exemplo, o Tahuantisuyu.



cidades-estado e, com maior razão, as comunidades não-estatais do continente não teriam chances de opor qualquer resistência aos dominadores. Conclui-se daí que a queda de México-Tenochtitlán representou a conquista de todos os povos do “México” ou da Mesoamérica, senão do continente. Por isso, nota Eduardo Natalino dos Santos que as frequentes identificações entre “conquista de México-Tenochtitlán” e “conquista do México” não são apenas uma questão de desatenção, mas o “reflexo de um problema historiográfico mais amplo”<sup>32</sup>.

A dedução parece partir de duas premissas: a área territorial reduzida e a menor hierarquia constituíam maior vulnerabilidade a ataques externos; e o estado territorial se organizava como o modelo ideal do Estado ocidental contemporâneo. A história das conquistas demonstrou o equívoco dessas suposições. Um conjunto de fatores, dentre os quais a mobilidade, uma organização estruturada por tramas de parentesco e a limitação interna à verticalização social por parte de povos usualmente descritos como nômades, semi-sedentários, agricultores aldeões e caçadores-coletores conferiu-lhes maior longevidade e independência em relação aos estados nativos precolombianos. Em alguns casos, essas comunidades conseguiram preservar-se do domínio de europeus e de seus aliados indígenas por mais tempo que sociedades de tipo estatal mais hierarquizadas.

Além disso, o poder do estado territorial asteca e inca sobre extensas regiões era só aparentemente assente. Não se dava sobre um território homogêneo e inerte, mas sobre etnias socialmente organizadas, com identidades particulares, agendas políticas próprias e diferentes acordos com o poder central. Assim, em tempos de “normalidade”, a rede estatal sobre esses grupos assegurava condições de amplo domínio político-tributário, mas em períodos de instabilidade representava vulnerabilidade em igual ou maior proporção. Afinal, a não ser em casos excepcionais, a diversidade de povos e mesmo as políticas de reciprocidade não impediam que o que houvesse de comum entre todas as comunidades descontentes fosse, em momentos de crise, a identificação do próprio estado como um oponente a ser derrubado. Desse modo, o estado mais potente podia se converter, em curto espaço de tempo, no mais frágil de todos. Quanto a esse aspecto, bem diferente era a situação das cidades-estado e das comunidades, que formavam alianças e

---

<sup>32</sup> SANTOS, Eduardo Natalino dos, “Conquista do México ou queda de México-Tenochtitlan? Guerras e alianças entre castelhanos e *altepeme* mesoamericanos na primeira metade do século XVI”, In: *XXIII Simpósio Nacional de História - História: Guerra e Paz*, 2005, Londrina.

inimizades mais pontuais. Naquele período de grandes transformações, isso significava que elas não haviam criado as condições para que fossem atacadas por inúmeros povos, em diversas frentes, quase simultaneamente, como o foram muitas das sociedades de tipo estatal.

Se é verdade que os castelhanos alteraram certos padrões de conflitividade pré-hispânicos por meio da inserção de novos elementos de força (cavalos, canhões) e de estratégia (ataques noturnos<sup>33</sup>) e que em alguns embates essas novidades tiveram papel relevante no desfecho das lutas, elas se mostram insuficientes para explicar a maior parte dos episódios das conquistas. Os castelhanos atuaram como uma pequena parcela dentre os guerreiros dos embates, muito mais que como os grandes conquistadores de todas as terras e povos das atuais Américas do Sul, Central e do Norte. Tanto as vitórias quanto as derrotas experimentadas pelos espanhóis nas primeiras tentativas de domínio se relacionaram em grande parte com suas alianças com nativos.

Os casos que se tornaram mais emblemáticos da suposta superioridade da força europeia – os das batalhas de Hernán Cortés em México-Tenochtitlán e de Francisco Pizarro em Cusco – são justamente aquelas em que os espanhóis se encontraram mais diluídos dentre os nativos aliados. Na terceira carta enviada por Cortés ao rei de Espanha, o capitão comenta a importância dos aliados na definição do combate e justifica que os despojos de guerra tivessem sido divididos com as lideranças indígenas, não havendo modo de evitá-lo “porque nós éramos algo próximo a novecentos espanhóis e eles mais de cento e cinquenta mil homens”<sup>34</sup>. Aos 13 de agosto de 1521, quando o último sopro da resistência mexica se esvaiu, Cuauhtémoc (soberano mexica, sucessor de Montezuma) tinha a seu lado apenas os *altepeme* de Itztapalapan e Malinalco. Do outro lado, encontravam-se 1.000 castelhanos e 20.000 indígenas representando 50 outros *altepeme*<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> É bom registrar que não se tem certeza de que nenhum povo mesoamericano ou andino se valesse de ataques noturnos. Esse é um *topos* da historiografia da Conquista. Aqui ele é utilizado em um argumento concessivo, pelo que sua inocorrência não prejudica a tese principal que se defende, só a fortalece.

<sup>34</sup> “y se mataba mucha gente de los contrarios, porque cada día venía gente sin número en nuestro favor” (CORTÉS, III, p. 133); “Nuestros amigos hubieron este día muy gran despojo, el cual en ninguna manera les podíamos resistir, porque nosotros éramos obra de nuevecientos españoles y ellos más de ciento y cincuenta mil hombres” (CORTÉS, III, p. 147). Cf., ainda, p. 126-7 e 137.

<sup>35</sup> SANTOS, Eduardo Natalino dos, “Conquista do México ou queda de México-Tenochtitlan?”, p. 7. *Altepeme* (plural de *altepetl*) é o termo náuatle designativo de entidades

Para obter tal adesão e invadir México-Tenochtitlán é difícil saber se Cortés contou com a imprescindível colaboração de totonacas e tlaxcaltecas ou se eles desde o início contaram com Hernán Cortés para se livrarem do grupo hegemônico que os oprimia. Após a queda da cidade, totonacas, tlaxcaltecas e espanhóis não herdaram imediatamente todos os domínios dos antigos mexicas e tampouco foram identificados pelos demais aliados como seus novos senhores. Isso explica em parte por que a posterior resistência dos nativos da região à presença espanhola foi das menores: naquela conquista quase não havia povos perdedores.

Algo semelhante pode ser dito, *mutatis mutandis*, quanto aos aliados de Francisco Pizarro em Cajamarca e, sobretudo, em Cusco. Eram povos que havia pouco tempo tinham sido submetidos ao Tahuantisuyu e ainda guardavam frescas na memória as lembranças dos tempos de independência dos incas. Eles identificaram na aliança com outros nativos e com espanhóis a oportunidade de reaver sua liberdade em um momento em que circunstâncias particularmente adversas aos cusquenhos se conjugaram<sup>36</sup>.

Com os maias não foi diferente, mas como essa história é menos conhecida merece algumas linhas a mais. Em Chiapas e na Guatemala os espanhóis raramente atuaram sozinhos. Pedro de Alvarado foi enviado por Hernán Cortés para a Guatemala com o fito de fincar domínio sobre as riquezas de que se tinha ouvido falar na capital mexicana. A tropa que o acompanhou era composta por 300 soldados espanhóis, dos quais 120 *escopeteros* e *ballesteros*, 135 soldados de cavalaria, 1 artilheiro e encarregados dos 4 canhões, além de 200 tlaxcaltecas e cholulas, e 100

---

políticas autônomas que compunham a Mesoamérica. O próprio autor reproduz uma interessante definição de James Lockhart, segundo a qual possuem centros político-cerimoniais em seus territórios, uma elite dirigente, produzem e mantêm a história de sua entidade, outorgam uma identidade étnica a seus membros, possuem um “deus” patrono e são compostas por células político territoriais menores e relativamente autônomas, chamadas de *calpulli* (*apud The nahuas after the conquest*, Stanford, 1992; *idem*, p. 2-3, n. 4).

<sup>36</sup> María Rostworowski entende que a afirmação da autoridade incaica nos Andes não havia sido concluída quando da chegada de Pizarro. O recente estado não tinha mais que cem anos e encontrava-se em processo de expansão. Ele havia anexado a maioria das macro-regiões pouco tempo antes, de modo que a superioridade inca não se havia ainda consolidado e naturalizado. Ademais, a autora menciona a vulnerabilidade militar dos incas provocada pela disputa em torno da sucessão de Huayna Capac e transmutada na guerra civil entre Huascar e Atahualpa. Finalmente, ela menciona – o que nos parece essencial – que esses povos não tinham condições de prever os desdobramentos dos acontecimentos, imaginando que as alianças e inimizades se desenrolariam no interior dos esquemas presentes até então (*Historia del Tahuantinsuyu*, 1999, p. 108-109).

mexicas que conheciam as rotas comerciais das terras altas maias e guiavam a todos<sup>37</sup>. Eles partiram de México-Tenochtitlán no fim de 1523, passaram por Tehuantepec, Soconusco e Zapotitlán e entraram em combate com os quichés em Llanos del Pinal e em Llanos de Urbina entre 20 e 24 de fevereiro de 1524.

Na cidade de Gumarcaah, o Adelantado foi recebido pelas autoridades quichés Ahpop e Ahpop Qamahay, que se submeteram e recolheram tributo. No entanto, Alvarado ainda assim os capturou e queimou<sup>38</sup>. Tratava-se da mesma tática de eliminação (física ou simbólica) de governantes nativos utilizada por Nicolás de Ovando na conquista dos cacicados do oeste da ilha Espanhola, por Cortés quanto a Montezuma (em México-Tenochtitlán), por Pizarro quanto a Atahualpa (em Cajamarca) e que viria a ser compreendida por Carlos V como uma estratégia ordinária de conquista<sup>39</sup>. Essa estratégia não era tampouco estranha aos incas<sup>40</sup> e viria a ser utilizada contra outros povos maias.

Para conseguir dominar os quichés que fugiram aos montes após o assassinato de seus governantes, Alvarado requereu que seus aliados cakchiquéis, que já haviam realizado acordos com os espanhóis desde 1522, enviassem-lhe 2.000 nativos<sup>41</sup>. Quichés, cakchiquéis e rabinais haviam formado uma tríplice aliança que possuía alguma hegemonia nas terras altas maias décadas antes. Não fazia muito tempo ela se havia desfeito, deixando um clima de rivalidade na região. Os cakchiquéis sabiam da presença espanhola (*yaqui*) no Caribe desde 1510<sup>42</sup> e tiveram notícias dos massacres de Cholula e de México-Tenochtitlán. Assim, a

---

<sup>37</sup> CASTILLO, Bernal Díaz, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México: Ed. Porrúa, 1955, cap. CLXIV, p. 410.

<sup>38</sup> “Memorial de Sololá”, in: *Literatura Maya*, Venezuela: Ayacucho, parág. 147, p. 162.

<sup>39</sup> Por exemplo, em 1537, “*quando nuestras gentes y Capitanes de nuestras Armadas toman preso algun Principe ó Señor de las tierras donde por nuestro mandado hacen guerra, el rescate del tal Señor ó Cazique pertenesce á nos, con todas las otras cosas muebles que fuesen halladas...*” (“Asiento y capitulacion hechas por el Capitan Hernando de Soto con el Emperador Carlos V para la conquista y poblacion de la Provincia de la Florida, y encomienda de la gobernacion de la Isla de Cuba”, Valladolid, 20 de abril de 1537, CDH Flórida, I, p. 144 [140-146]).

<sup>40</sup> No processo de expansão do Tahuantisuyu, Pachacutec o utilizou ao menos duas vezes: contra Chuchi Capac (ou Colla Capac), senhor de Hatun Colla, e contra os chancas.

<sup>41</sup> CASTILLO, *Op.cit.*, p. 413. O “Memorial de Sololá” menciona esses contatos prévios, assim como a quarta carta de Hernán Cortés ao imperador. O “Memorial” também confirma esse número de soldados cakchiquéis enviados em apoio aos espanhóis após Alvarado ter requerido “Que vengan los guerreros del Ahpozotzil y el Ahpoxahil a matar a los quiches” (in: *Literatura Maya*, Venezuela: Ayacucho, parág. 147, p. 162).

<sup>42</sup> “Memorial de Sololá”, parág. 117-118, p. 157. O próprio Montezuma os alertou por meio de um mensageiro.

aliança com os espanhóis lhes parecia uma oportunidade para dominarem seus inimigos regionais, mas também a possibilidade de não experimentarem os tormentos que sabiam que os “estrangeiros” haviam aplicado a outros povos.

Após o massacre dos quichés, cakchiquéis garantiram a Alvarado os soldados e os conhecimentos da região necessários para reduzir muitos outros povos, como zutujiles e pipiles. O clima de colaboração com os cakchiquéis foi rompido em 1524, no momento em que Pedro de Alvarado lhes impôs pesados tributos em ouro, mão-de-obra e mulheres. A partir de então, no ápice das rebeliões cakchiquéis, os espanhóis se socorreram justamente de quichés e zutujiles. Falecido o *Ahpoxahil* Belehé Qat e tendo sido imposto o pagamento de tributos ao governante cakchiquel sobrevivente, *Ahpozotzil* Cahí Imox, este se rebelou, sendo acompanhado por Quiyavit Caok. Ao cabo das disputas, em 1540, ambos foram presos e enforcados<sup>43</sup>. Os espanhóis escolheram as novas lideranças cakchiquéis e, com amparo nelas e nos soldados nativos, continuaram as tentativas de submissão das demais sociedades das terras altas maias.

Nas terras baixas, as expedições de Francisco de Montejo, seu filho e seu sobrinho no norte de Iucatã se estenderam de 1527 a 1543. Ao cabo das três campanhas militares (1527, 1530-1535 e 1541-1543), estabeleceram-se em três enclaves que denominaram de Campeche, Mérida e Valladolid. Não se pode, no entanto, afirmar que esse estabelecimento tenha significado uma vitória cabal. O processo de conquista foi gradual, pontual e também contou com a colaboração de elites nativas divididas.

Dentre os personagens mais conhecidos dessa história se encontra Gaspar Antonio Chi (ou Gaspar Antonio de Herrera), um ilustre membro da família Tutul Xiu, governante da província de Maní. Ele começou a prestar serviços aos espanhóis em 1541 e se sabe que em 1546 foi batizado por franciscanos que lhe ensinaram a ler e escrever em espanhol e latim, incentivando-o a registrar em alfabeto romano sua língua materna e o náuatle. Ocupou diversas funções junto às povoações hispânicas, como as de notário e mestre de capela em Mérida. Nas *probanzas* de serviços, méritos e habilidades que enviou à coroa (as quais foram reconhecidas), Gaspar Chi menciona a importância da sua família para o estabelecimento de Francisco de Montejo no norte de Iucatã desde 1527, em Maní em 1533 e em

---

<sup>43</sup> “Memorial de Sololá”, parág. 172, p. 169.

Campeche em 1540. Os pais e muitos parentes do nativo iucateco foram mortos em 1536 no povoado de Oztamal, nas mãos dos nativos da província de Sotuta, liderados por Nachi Cocom, o *Halach uinic* (autoridade) local. O motivo do assassinato estava claro: dizia respeito à sujeição dos Xiu aos espanhóis e ao seu decisivo papel de aliado no domínio dos demais povos da região<sup>44</sup>.

Com o tempo, a estratégia de penetração nessa região se alterou. Verificado o relativo fracasso dos impulsos militares, a conquista espiritual tomou a frente dos embates armados e proporcionou condições para a gradual submissão política, de modo que conquista e colonização se apresentaram de forma complementar, mas com preponderância do papel religioso. Ainda assim, por mais de cento e cinquenta anos os espanhóis não conseguiram estender seus domínios sobre a região sul de Iucatã e do Petén, onde os itzá de Tayasal permaneceram independentes<sup>45</sup>. Outros povos da região resistiram até os séculos XIX e XX, como os lacandones<sup>46</sup>.

Talvez as Grandes Antilhas sejam o local onde o papel dos castelhanos tenha sido mais definitivo. Mas mesmo lá se verificou a estratégia de mapear política e geograficamente a região buscando firmar alianças com grupos locais importantes. Em um primeiro momento, os Colombo e outros administradores coloniais dependeram do apoio do cacique Guacanagari (de Marién). Depois, o acordo com a cacica Anacaona, de Jaraguá (Ilha Espanhola), mostrou-se fundamental para prover alimentos aos soldados espanhóis e controlar outras lideranças nativas. O assassinato dos *principales* estaria próximo do período de decréscimo radical de indígenas das ilhas de Espanhola e de Cuba, o qual teve início no decorrer do governo de Nicolás de Ovando com consequências econômicas relevantes.

As rivalidades prévias – não apenas entre diferentes etnias, mas também entre linhagens em disputa no interior do mesmo grupo étnico – foram outrossim aproveitadas pelos espanhóis, como no caso do conflito sucessório inca entre Atahualpa e Huáscar, ou na cisão das linhagens mexicas de Montezuma e Cuauhtémoc. Mas o oposto também é verdadeiro. Os indígenas parecem ter procurado fazer valer seus interesses ou obter algum tipo de vantagem da presença

---

<sup>44</sup> HILLERKUSS, Thomas, “Los méritos y servicios de un maya yucateco principal del siglo XVI y la historia de sus probanzas y mercedes”, *Estudios de Historia Novohispana*, v. 13, n. 13, 1993, México: UNAM, p. 9-39.

<sup>45</sup> LINARES, Federico Navarrete, “La conquista europea y el régimen colonial”, p. 385-6.

<sup>46</sup> Em geral, isso ocorreu com povos que se resguardaram nas franjas territoriais dos regimes políticos coloniais e, depois, republicanos.

dos espanhóis e de suas dissidências. Assim, quando da chegada da comitiva de Francisco de Bobadilla, que viria substituir os irmãos Colombo, esses pediram apoio militar a caciques que, ao perceberem que o pêndulo do poder havia trocado de lado, optaram por apoiar o novo governador do Caribe. A mudança na posição de cakchiquéis (de aliados a inimigos) e de quichés (de inimigos a aliados eventuais) aponta, nessa mesma diretriz, que o senso de oportunidade, a percepção da relação de forças e a satisfação de seus interesses e projetos eram fatores não negligenciáveis para a tomada de posição de todos os grupos envolvidos nos processos das chamadas “conquistas hispânicas”<sup>47</sup>.

Como se nota, “os nativos” e “os indígenas” estavam longe de apresentar a homogeneidade que tais denominações genéricas sugerem. As realidades locais eram diversas como os povos. Por isso não se identificavam como um bloco indígena em oposição ao bloco europeu: cada um possuía uma história anterior à chegada dos castelhanos que não foi apagada por este episódio. Em verdade, muitas das batalhas apresentadas nas fontes analisadas como “guerras justas hispânicas” segundo administradores, teólogos e canonistas espanhóis tiveram uma pluralidade de povos nativos em ambos os lados da contenda por motivos diferentes daqueles defendidos por Castela.

As formas de contato e a gradual formação do regime colonial se deu sobre essa diversidade e produziu permanências e descontinuidades. A percepção da relação entre forma de contato, processo de conquista, densidade demográfica indígena, disponibilidade de mão-de-obra nativa (escrava, servil ou livre) e proximidade-distância dos núcleos coloniais permite deduzir como as condições de conquista e a realidade da colonização não foram duas circunstâncias estanques e independentes, mas um processo integrado. O estabelecimento do regime colonial foi condicionado pelos povos indígenas na fixação de acordos, na construção de estratégias de lutas de conquista, na constituição das tropas combatentes, no estabelecimento de práticas e normas cotidianas, na realização de repartimentos,

---

<sup>47</sup> Uma passagem da carta de adelantado ao imperador acerca de conflitos entre dois capitães espanhóis ilustra bem o argumento: “Y como los indios vieron la division que habia entre los españoles, y que eran enemigos unos de otros y se prendian, juntóse toda aquella comarca, y en el postrer pueblo de hácia la villa de Comayagua, que se dice Guaxerequí, estando descuidados los españoles por ser pueblo de mejor voluntad, dieron los indios en ellos” (“Carta del adelantado D. Francisco de Montejo al Emperador, sobre vários asuntos relativos à la gobernación de Honduras”, Graças a Deus, 1 de junho de 1539, CDIAO, tomo II, p. 215 [212-244]).

nos processos de evangelização, na cobrança de impostos e na organização dos meios de produção. Em outras palavras, a imposição da soberania espanhola, que produziu rupturas, não prescindiu de elementos e estruturas pré-hispânicas. Dada a diversidade cultural dos povos americanos pré-conquista, essas conformações mútuas e certamente *assimétricas* constituem indicativo da heterogeneidade das instituições coloniais que se desenvolveram desses encontros e desencontros a partir do século XVI.

A composição desse quadro comparativo procurou desfazer a compreensão de que o continente americano foi conquistado pelos espanhóis entre 1519 e 1540, após a queda de México-Tenochtitlán e dos incas. Esse *fato* acabado, linear, célere e direto – “a conquista espanhola da América” – nunca ocorreu. Os espanhóis não foram os protagonistas exclusivos das conquistas. Aquilo que frequentemente se interpretou como a derrota final dos povos nativos não raro representou o triunfo de outros indígenas, por vezes muito mais numerosos que os espanhóis, os quais também se regozijaram com o que entenderam ser a sua vitória.

Que no longo tempo a história tenha se desenrolado no sentido de favorecer a supremacia dos colonizadores europeus, é assunto que escapa ao recorte temporal deste trabalho. Mais que isso, projetar esse futuro que nós conhecemos na leitura de um passado cujos agentes tiveram diante de si outro horizonte de percepções e experiências seria problemático. Não se trata de pretender lhes imputar o velho comportamento do ardil e da malícia, tantas vezes referido por europeus sob a ótica do julgamento *moral*, pois se está diante da necessidade de reconhecimento de ações *políticas* propiciadas por situações vislumbradas concretamente. Por isso, prefere-se falar aqui em *processos* simultâneos e consecutivos de conquistas em diferentes espaços, ritmos e temporalidades, envolvendo uma pluralidade de agentes, contextos e significados.

Logo se entende que a extensão da promulgação das leis que serão analisadas e da ocorrência de debates em quase todas as décadas do recorte desta investigação (de 1492 a 1570), e para além dele, encontrava-se longe de ser fenômeno nostálgico ou passadista: tratava-se de questão na ordem do dia. Nos discursos políticos, jurídicos ou teológicos, no entanto, uma outra tipologia das conquistas foi delineada, a que se encontra no gene da construção da “conquista espanhola da América”. Antes de assumir consciente e criticamente os discursos de



conquista dos espanhóis para analisar em que sentido e de que modo empregam o conceito de guerra justa, a partir dos próximos capítulos, fez-se mister lembrar da existência de outras realidades e vozes que entoaram versões bastante diferentes das que se verão.

## 1.2. Revisão bibliográfica

O tema da guerra justa contra ameríndios possui uma ampla e consistente bibliografia. A maior parte dos trabalhos proveem de religiosos e de historiadores do direito que se dedicaram ao estudo biográfico e/ou teórico de personagens do período, às contribuições dos pensadores do Século de Ouro para a doutrina cristã da guerra justa em abstrato e ao movimento da Escola de Salamanca<sup>48</sup>. Até recentemente poucos foram os que conferiram atenção ao conjunto de normas bélicas expedidas pela coroa de Castela das primeiras expedições até a década de 1570. Em contrapartida, quase todos sublinharam a participação dos teólogos tanto nos debates reais quanto na consolidação dessa legislação de conquista.

No grupo dos trabalhos biográficos, merece menção *Vida y escritos de Fray Bartolomé de las Casas, obispo de Chiapa* (2 tomos, Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta, 1879), obra de Antonio María Fabié Escudero (1832-1899). O primeiro volume é dedicado à descrição analítica da vida, dos planos e do pensamento de Las Casas; o segundo contém valioso apêndice documental relativo ao frade. No início, essas biografias cuidavam sobretudo de membros da realeza e teólogos, mas nas últimas décadas se viu a preocupação com o estudo dos letrados.

Por meio do relato da participação dos escolásticos salmantinos na definição da guerra justa no século XVI, muitos religiosos contemporâneos procuraram intervir no seu presente histórico. No interior desse grupo se destaca *Christentum und Menschenwürde: das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*

---

<sup>48</sup> Nesta pesquisa se adota a definição de Juan Belda Plans para quem a Escola de Salamanca é “un movimiento estrictamente teológico del siglo XVI, que se propone como objetivo primordial la renovación u modernización de la Teología, integrado por un grupo amplio de tres generaciones de teólogos, catedráticos y profesores de la Facultad de Teología de Salamanca, todos los cuales consideran a Francisco de Vitoria como el artífice principal del movimiento y siguen los cauces de renovación teológica abiertos por él, hasta principios del siglo XVII” (PLANS, Juan Belda, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000, p. 157). Aos membros da Escola de Salamanca se atribui o surgimento da Segunda Escolástica, o movimento de renovação teológica embasada no corpo doutrinal tomista (a Primeira Escolástica teria se dado no próprio século XIII de Tomás de Aquino).

(1947), do então futuro bispo de Münster, Joseph Höffner (1906-1987)<sup>49</sup>. No prefácio à segunda edição o autor explicou que a obra surgiu entre os anos 1940 e 1944, “época em que a dignidade da pessoa humana era espezinhada” pelos campos de concentração e por conflitos bélicos. Para o eclesiástico, o “tema, hoje, é tão atual como o foi então” porque havia um ponto de contato entre as guerras de conquista promovidas pelos reinos hispânicos nas Índias Ocidentais e a Segunda Guerra Mundial. Ambas circunstâncias revelaram a que extremos chegaria a brutalidade humana. Nesse sentido, relatar “o clamor da consciência cristã contra a injustiça e a escravidão” do colonialismo espanhol do século XVI era uma forma de intervir no seu próprio tempo. Diante da experiência do “neocolonialismo” era preciso lembrar as origens históricas e “os apaixonados embates entre colonialismo e Evangelho”<sup>50</sup>.

Conferindo à obra esse significado histórico, o autor defendeu que os princípios norteadores do *Orbis Christianus* medieval frente aos infiéis foram os mesmos que despontaram no Século de Ouro espanhol. Sem omitir as divergências entre teólogos e canonistas, expôs as polêmicas a respeito da hegemonia universal do papa e do imperador, assim como os discursos de intolerância para com pagãos e hereges, apresentando fontes primárias com riqueza de detalhes e notável erudição. Reconheceu que muitos religiosos foram favoráveis às conquistas por conta da influência de correntes teológicas minoritárias, mas defendeu que as grandes questões da conquista espanhola dividiram basicamente colonialistas e missionários. Entre esses últimos se desenvolvera uma “ética colonial” contraposta às interpretações religiosas violadoras da dignidade humana. Tal ética teria sido fundada segundo a interpretação das leis e de direitos trazidos para o plano da natureza e do *ius gentium*, comuns a todos os seres – ao invés de se encontrarem no bojo de uma ordem divina específica que terminaria por privar de suas prerrogativas as pessoas dos demais credos.

A segunda metade da obra foi dedicada à exposição do pensamento dos *magistri hispanorum*. Os mestres da Segunda Escolástica se caracterizariam pelo empenho na contestação da tese do domínio universal do papa e do imperador, da

---

<sup>49</sup> Literalmente, *Cristandade e dignidade humana: a preocupação da ética colonial espanhola no Século de Ouro* (Trier, 1947). É curioso notar que o título da obra foi alterado quando da publicação da segunda edição, posterior à década de 1960. A obra foi traduzida ao português em 1973 com o segundo título, *Colonialismo e Evangelho – Ética do colonialismo espanhol no século de ouro* (tradução de José Wisniewski Filho, SP: Edusp).

<sup>50</sup> *Op. cit.*, p. 9.

justiça da guerra contra pagãos em razão da infidelidade, na regulação do uso da força e na defesa da liberdade natural indígena. O livro constitui valiosa fonte de informações acerca das correntes tomistas do pensamento teológico espanhol do século XVI e de muitos de seus adversários, mas não se debruça sobre a legislação.

Ainda nesse grupo se encontra *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la Conquista de América*, um dos mais importantes trabalhos do padre dominicano Venancio Diego Carro (1894-1972), também conhecido pelas pesquisas devotadas a Domingo de Soto. O livro possui diversos méritos dentre os quais a profundidade e o rigor com que trata o pensamento escolástico e jurídico desde Tomás de Aquino (séc. XIII) até a “Conquista da América” (séc. XVI). Neste trabalho de fôlego, as teorias sobre a liberdade humana, o alcance do poder imperial e papal, os justos títulos para a conquista e a justiça das guerras são apresentados de forma pormenorizada quanto aos antecedentes da Conquista e de modo contextualizado na Castela dos séculos XV e XVI. O autor assume a superioridade da teologia relativamente ao pensamento dos juristas e atribui o “acerto” da Segunda Escolástica capitaneada por Francisco de Vitoria, Domingo de Soto e outros dominicanos na adoção dos princípios e da doutrina do Aquinate.

Assim como Höffner, Carro de algum modo também respondia a questões de sua época por meio desta publicação de matiz religioso<sup>51</sup>. Para o autor de *La verdad sobre la guerra española* (1937)<sup>52</sup>, a história demonstrava que o catolicismo era parte inerente à identidade da “nação hispânica” e a engrandecia. Por isso, insurgia-se contra o anticlericalismo e a perseguição religiosa que teriam vigorado durante a Segunda República Espanhola (1931-1939) sob influência do comunismo. Este último, a seu ver, correspondia à “negação mais brutal da personalidade humana” e à antítese mais cabal dos valores hispânicos. Diferentemente dos arautos dessa ideologia que, segundo o autor, tentariam transformar o país em um títere soviético, ele pretendia apontar que a “Espanha católica, e precisamente por sê-lo, é a melhor

---

<sup>51</sup> A primeira edição data de 1944 e foi originalmente publicada em 2 tomos pelo Instituto de Investigaciones Científicas de Sevilha. Nesta pesquisa, utiliza-se a segunda edição do livro: CARRO, V. D., *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la Conquista de América*, 2. ed., Salamanca, 1951 (Biblioteca de Teólogos Españoles, v. 18).

<sup>52</sup> CARRO, V. D., *La verdad sobre la guerra española: breve relato histórico dedicado a los católicos de todas las naciones y a todos los hombres de buena voluntad*, Zamora: Tipografía Comercial, 1937.

defensora dos Direitos do Homem e de todas as suas legítimas liberdades”<sup>53</sup>. Eis o que demonstraria não apenas a doutrina dos mestres salmantinos do Século de Ouro, mas também o “espírito” da política colonizadora real. A Reforma Católica, promovida pelo renascimento teológico e tomista espanhol, teria ocorrido paralelamente ao triunfo da regulação eficaz da vida humana pela teologia, o que erigiria a Espanha em uma das mais avançadas e democráticas civilizações cristãs<sup>54</sup>. Diante disso, a Guerra Civil Espanhola que culminou no golpe de estado de julho de 1936 contra as eleições gerais da Frente Popular teria se mostrado a “última guerra de liberação”, o “grito de um povo viril contra o absolutismo de uma classe, a das massas, que é o pior e o mais brutal de todos os absolutismos”<sup>55</sup>. A publicação da segunda edição de *La teología y los teólogos-juristas* no centenário do nascimento da rainha Isabel se mostrava a oportunidade insubstituível para brindar a verdadeira essência católica da nação espanhola, agora novamente volvida para o sentido correto.

Um terceiro grupo de publicações, realizadas principalmente por juristas, procurou identificar as contribuições dos pensadores da Escola de Salamanca para a fundação do moderno direito internacional e para a formulação da doutrina cristã da guerra justa (em abstrato). No que toca ao direito internacional, a longa lista de trabalhos parece se iniciar com *Histoire du progrès des gens en Europe depuis la paix de Westphalie jusqu'au congres de Vienne (avec un précis historique du droit des gens européens avant la paix de Westphalie)*, escrita em 1838 pelo ministro norte-americano Henry Wheaton (1785-1848) com o fito de obter um prêmio da Academia de Ciências Morais e Políticas da França. Pouco tempo depois da sua publicação (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1841), a obra foi traduzida para o inglês, espanhol e outras línguas, tornando-se notória na Europa e nos Estados Unidos. O resumo de *De indiis* e *De iure belli* de Vitoria apareceu na introdução da segunda edição (Leipzig, 1846) e passou a ser o texto-base de difusão do pensamento da

---

<sup>53</sup> CARRO, *Op. cit.*, “Prólogo”, p. XIV.

<sup>54</sup> *Idem*, p. X-XI

<sup>55</sup> *Idem*, p. XIII. Em 1951, Venancio Carro aproveitou a oportunidade do quinto centenário dos Reis Católicos (a rainha Isabel nascera em 1451) para publicar a segunda edição da obra.

Escola de Salamanca até o começo do século XX, impulsionando publicações congêneres mais aprofundadas<sup>56</sup>.

Dentre as obras com enfoque na contribuição dos teóricos espanhóis para a formação da doutrina cristã da guerra, merecem destaque *Le droit de la guerre et les précurseurs de Grotius* (Bruxelles et Leipzig, 1882) do jurista Ernest Nys, com dedicatória ao Instituto de Direito Internacional de Bruxelas, e *Le droit de guerre d'après les théologiens et les canonistes du Moyen-Âge* (Paris: A. Tralin; Bruxelles: Goemaere, 1911) do jurista Alfred Vanderpol (1854-1915). Nys procurou demonstrar como o direito de guerra do período medieval se encontra na origem da “ciência do direito internacional”. Por isso, retorna à Idade Média para discorrer sobre as teorias de supremacia imperial e papal e o desenvolvimento das regras do direito de guerra na Cristandade – a partir da “doutrina de Jesus” até Santo Agostinho. Em seguida, aborda o direito de guerra em temas (“Guerra, recurso extremo”, “Tentativas amigáveis”, “Vias de fato”, “Guerra privada”, “Causas da guerra”, “Declaração da guerra” e “A guerra”), nos quais insere um inventário com a posição de diversos autores. É nesse momento que se identifica o lugar reservado aos juristas e teólogos espanhóis do século XVI, que representam quase a totalidade dos pensadores citados. Por fim, o autor enumera as fontes de *Droit de la guerre et de la paix*, de Grócio, quanto à regulação do direito de guerra.

Vanderpol radicaliza o formato de apresentação temático de Nys, fazendo com que praticamente a inteireza de sua obra constitua um quadro comparativo dos itens relativos ao direito de guerra, organizados por tópicos, nos quais insere a *opinio* de cerca de cinquenta autores, desde a Patrística do século IV aos juristas do século XVII. Embora considere as filiações e aportes de canonistas, Vanderpol entende que a verdadeira teoria da guerra justa seja obra dos “grandes teólogos” dos séculos XVI e XVII e que as falsas teses jamais tenham sido albergadas pela Igreja. O antigo presidente da Liga dos Católicos Franceses pela Paz se faz acompanhar quase sempre pelo teólogo quinhentista Francisco de Vitória, cujas

---

<sup>56</sup> HINOJOSA Y NAVEROS, Eduardo, “Los precursores españoles de Grocio”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, n. 6, 1929, p. 221 [p. 220-236]. Do mesmo período, cf., ainda, Eugène Cauchy, *Le droit maritime international considéré dans ses origines et dans ses rapports avec le progrès de la civilisation* (2 tomos, Paris: Guillaumin et C. Librairies, 1862), vencedor do prêmio da Académie des Sciences-Morales et Politiques, que já intitula sua obra com a expressão “direito internacional”.

reflexões entende anunciarem o que havia de mais acabado na doutrina cristã sobre a guerra<sup>57</sup>.

A tese da eficácia dos postulados da Segunda Escolástica sobre a legislação indiana do período subsiste, com modulações e contradições, em obras de História do Direito publicadas na Espanha ao longo do século XX. Eis o que se vislumbra já nos trabalhos esparsos do célebre historiador e jurista Eduardo de Hinojosa y Naveros (1852-1919), a quem se atribui a fundação da moderna escola histórica espanhola<sup>58</sup>. As poucas investigações que dedicou ao pensamento espanhol do século XVI não cuidaram tanto dos juristas, senão de passagem, dos filósofos e teólogos da Segunda Escolástica, bem como de sua influência sobre a política real indiana<sup>59</sup>. Considere-se, nesse sentido, seu discurso de ingresso na Real Academia de la Historia (1889) referente à importância teológica e política do dominicano Francisco de Vitoria<sup>60</sup>. Note-se, ademais, o memorial “*Influencia que tuvieron en el*

---

<sup>57</sup> Partindo do pensamento de Vitoria, Vanderpol apresenta os “três erros dos canonistas”: acreditar que os infiéis não são capazes de exercer *dominium*, defender a hierocracia e justificar o césaro-papismo.

<sup>58</sup> A *Escuela de Hinojosa*, como ficou conhecida a corrente historiográfica levada a cabo pelos pesquisadores formados na sua cátedra no Centro de Estudios Históricos fundado em 1910, caracterizava-se pela renovação dos estudos de metodologia da história do direito por meio da inserção da crítica das fontes, do direito comparado e do estudo sistemático de instituições e costumes. Era inspirada pela Escola Histórica do Direito alemã e pela Escola de Exegese francesa. Muitos de seus ex-alunos se dedicaram à questão indiana, como Cláudio Sánchez-Albornoz, mas o próprio Hinojosa devotou a maior parte de sua vida ao Medievalismo (Cf. HINOJOSA, Eduardo de. *Historia general del derecho español*, tomo I, Madrid: Tipografía de los Huérfanos, 1887 – Obra interrompida). Também se dedicou à descoberta de novas fontes (e às questões metodológicas que as envolviam) e a um conjunto de pequenos trabalhos heterogêneos.

<sup>59</sup> Quanto aos estudos do século XVI espanhol, afirma um pesquisador do autor: “Hinojosa no estudia aquí a juristas, sino a filósofos y teólogos, influyentes en el Derecho positivo desde su atalaya del Derecho natural o la teología moral. El análisis de la técnica de los juristas del *ius commune* no le atrae y no es eso lo que constituye el objeto de su investigación, sino los conceptos y principios de teólogos y filósofos de la Segunda Escolástica española. Son estudios útiles, pero hoy muy superados” (TOMÁS Y VALIENTE, Tomás, “Eduardo de Hinojosa y la historia del derecho en España”, *E-Legal History Review – Studia Legalia Hispanica Rescripta*, v. 0, 2005, p. 1083 [1065-1088]).

<sup>60</sup> Eis como sintetiza o objeto de seu memorial e permite entrever sua tese: “Al presentaros la ofrenda de mi gratitud, me propongo tratar de un varón, que prodigó en las Escuelas los frutos de su gran entendimiento y sabiduría, y que ejerció no pequeño influjo en los transcendentales acuerdos de los Príncipes. (...) Aunque el mérito del español ilustre del siglo XVI, cuya biografía intento bosquejar, es universalmente reconocido y apreciado, no ha sido estudiado hasta ahora sino de una manera parcial e incompleta; no en conjunto, ni relacionada la vida del personaje con sus escritos, y con la verdadera significación que hubo de tener en su tiempo” (*Discursos leídos ante la Real Academia de la Historia en la recepción pública de D. Eduardo de Hinojosa el día 10 de marzo de 1889*, Madrid: Tipografía de los Huérfanos, 1889, p. 2).

*Derecho Público de su patria y singularmente en el Derecho Penal los filósofos y teólogos españoles anteriores a nuestro siglo*” com que obteve o prêmio oferecido naquele mesmo ano pela Academia de Ciencias Morales y Políticas. Nele, Hinojosa ofereceu causas explicativas para a projeção dos teólogos do século XVI nos assuntos de governo e legislação<sup>61</sup>. É curioso notar que o autor não procure demonstrar a projeção legislativa da teologia renovada por meio da análise direta das normas indianas. Por fim, em “Los precursores españoles de Grocio”, Hinojosa postulou Francisco de Vitoria e Domingo de Soto como os autores que ofereceram contribuições humanitárias que nem mesmo o atual direito internacional havia colocado plenamente em prática. Em outras passagens, no entanto, afirmou que o pensamento desses teólogos foi eficaz a ponto de alcançar a legislação da época<sup>62</sup>.

Rafael Altamira y Crevea (1866-1951), catedrático de História do Direito da Universidade de Oviedo, é considerado outro pioneiro na área da metodologia histórico-jurídica espanhola. No segundo tomo de sua monumental *História de España y de la civilización española*, o autor dedicou algumas páginas ao tratamento dos nativos como escravos por guerra justa sob as administrações de Cristóvão Colombo, Francisco de Bobadilha e Nicolás de Ovando<sup>63</sup>. Destacou os esforços dos

---

<sup>61</sup> Segundo ele, não havia então limites para o alcance da reflexão teológica, que abarcava questões materiais; os reis costumavam consultá-los para evitar encargos de consciência; alguns desses teólogos desempenhavam o papel de confessores reais; muitas das obras de direito público e penal de autoria de teólogos foram dedicadas aos reis; possuíam autoridade e prestígio, de modo a exercerem uma influência mediata sobre os jurisconsultos, como se nota no uso que Gregório Lopez faz das *Relecciones* de Vitoria na glosa às *Partidas*, bem como nas referências ao *De iustitia et de iure* de Domingo de Soto feitas por Diego de Covarrubias e Vázquez Menchaca (HINOJOSA, *Influencia que tuvieron en el Derecho Público de su patria y singularmente en el Derecho Penal los filósofos y teólogos españoles anteriores a nuestro siglo*. Memoria premiada por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas en el concurso del año 1889, Madrid, 1890, p. 89-91).

<sup>62</sup> “Vitoria ejerció una verdadera dictatura intelectual. (...) sus ideas respecto a la libertad y a la propiedad de los indígenas de América dominaron en la ciencia y en la legislación” (HINOJOSA, Eduardo de, “Los precursores españoles de Grocio”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, n. 6, 1929, p. 225 [p. 220-236]) e “Mérito insigne y universalmente reconocido de los precursores españoles de Grocio, muy en especial de Vitoria y Soto, es haber proclamado principios más justos y más humanos que los dominantes en tiempos anteriores acerca de la guerra, contribuyendo eficazmente a que prevalecieran en la teoría y en la práctica” (*Op. cit.*, p. 228). Ao frisar o destemor de Vitoria, no entanto, o autor diz o oposto: que sua teoria se opunha a normas reais – “Al defender sus teorías se ponía Vitoria en franca y radical oposición con la teoría y práctica de su tiempo” (*Idem*, p. 232).

<sup>63</sup> A originalidade da sua abordagem se deu pela formulação de questões inovadoras e na abertura de diferentes horizontes de pesquisa (Cf. ALTAMIRA, Rafael, *História del derecho español*, Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1903; *História de España y de la civilización española*, 4 tomos, Barcelona: Herederos de Juan Gili, 1910-1914). Altamira se tornou muito próximo de Hinojosa a partir de 1900. Agradecendo-lhe por suas lições,

dominicanos e, sobretudo, de Bartolomé de Las Casas (a quem reservou uma seção em separado) na defesa dos nativos desde seu retorno à Espanha, em 1515, até o fracasso com a comitiva de jerônimos enviados pelo cardeal Cisneros. Assinalou o extermínio da população indígena nas Antilhas e, em substituição a ela, a importação de mão-de-obra escrava negra, não indo além de 1520<sup>64</sup>. No terceiro tomo, descreveu as conquistas e descobrimentos do “Centro e Norte-América”, Nova Espanha, Peru, Chile, Amazonas e Rio da Prata na seção referente à história da política externa dos Áustrias, sem se preocupar particularmente com a questão da justificação dos títulos de conquista<sup>65</sup>.

Um dos notáveis discípulos de Rafael Altamira foi J. M. Ots Capdequí (1893-1975), quem se debruçou sobre a história do direito indiano, como se nota em *El Estado Español en las Índias*<sup>66</sup>. Neste ensaio o autor sistematizou as normas formalmente estruturantes das instituições coloniais das Índias Ocidentais. Redigido “desde o momento mesmo em que estalou a Guerra Civil [Espanhola]” (1936-1939), sua composição teve que enfrentar as dificuldades do trabalho no exílio. Essas dificuldades, mesmo quando restritivas do acesso a fontes, não impediram o reconhecimento da relevância e da utilidade da obra. Relevância pela abrangência de temas abordados: bases jurídicas da colonização americana, instituições sociais (classes sociais, núcleos colonizadores), instituições econômicas (*regalías*, regime da terra, mineração, comércio, navegação, política econômica), governo e administração (com órgãos e funções administrativas), institutos de direito privado (família, mulher, sucessão, propriedade e obrigações) e a influência do direito indiano e espanhol nas instituições americanas pós-independência. Utilidade pela facilidade de identificação dos temas, bem divididos, e pela objetividade da exposição, que desenha um cenário amplo do período colonial.

A obra viria a ser aprofundada na *Historia del Derecho español en América y del Derecho Indiano* (Madrid: Aguilar, 1968). Os limites que enfrenta – generalidade, pouco diacronismo na apresentação do rol de temas e reduzido material documental

---

dedicou-lhe o tomo IV de sua *Historia de España y de la civilización española*, publicado em 1911.

<sup>64</sup> *Op. cit.*, tomo 2, I a III, itens 559-560, 574-575 e 587-589, p. 382-392, 431-438, 477-486.

<sup>65</sup> *Op. cit.*, tomo 3, I, itens 622 a 627, p. 44-62. Também tratou de temas indianos do século XVII.

<sup>66</sup> CAPDEQUÍ, O. *El Estado Español en las Índias*, México: FCE, 1993. A primeira edição da obra é de 1941.



– se identificam com os limites da proposta e das circunstâncias em que foi escrita, mas, para além disso, Capdequí se posiciona por vezes de forma contraditória. No que toca à guerra justa e ao problema da liberdade-escravidão, afirma que a posição do “governo de Espanha foi, desde o primeiro momento, decidida e terminante (...) sem dúvidas nem vacilações”<sup>67</sup>, ao contrário do que se verificava nas demais searas do direito indiano, caracterizado pelo acentuado casuísmo e pela hesitação. Sustenta o autor que “salvo naqueles casos excepcionais em que a escravidão dos índios estava permitida (...) foram os índios considerados quase desde o primeiro momento e sem interrupção como homens livres”<sup>68</sup>. No entanto, ele mesmo nota que houve mudanças importantes na legislação de guerra: a promulgação do Requerimento de Palacios Rubios em 1512, sua suspensão aos 2 de agosto de 1530 e seu posterior restabelecimento em 20 de fevereiro de 1534, restaurando um princípio “de certo modo escravista”<sup>69</sup>. Ademais, entende que a “doutrina sancionada ao cabo como definitiva” foi a das Leis Novas de 1542 – embora reconheça que viesse a ser igualmente excepcionada em alguns casos (caribes, araucanos, mindanaos e nativos de Pánuco, conforme a *Recopilación de leyes de Índias* de 1680). O autor não menciona que as Leis Novas tenham sido rejeitadas e suspensas em solo indiano e derogadas pelo Conselho de Índias ao cabo de meses. Em todo caso, nunca deixa de reconhecer que o *hecho* não correspondia ao *derecho*.

A partir de meados do século XX, não se deve ignorar a relevância de Alfonso García-Gallo (1911-1992), catedrático de História do Direito da Universidade Complutense de Madri e uma das principais autoridades peninsulares em história do direito indiano. Foi em parte graças a seus cursos que três importantes focos indianistas se consolidaram na Espanha a partir de 1950: Madri, Sevilha e Navarra<sup>70</sup>. García-Gallo é o autor de um extenso artigo publicado em 1934 no qual

---

<sup>67</sup> *Idem*, p. 12; 101.

<sup>68</sup> *Idem*, p. 141.

<sup>69</sup> *Idem*, p. 24.

<sup>70</sup> No núcleo de Madri radicavam o próprio Alfonso García-Gallo e Juan Manzano y Manzano (1911-2004), discípulo de Rafael Altamira. Ambos possuíam um destacado séquito em que se encontravam Ismael Sánchez Bella, Agustín Bermúdez, Ana Barrero, Miguel Angel González de San Segundo, José Sánchez-Arcilla Bernal e José Martínez Gijón. Este último compôs juntamente com Antonio Muro o foco de Sevilha. Finalmente, Ismael Sánchez Bella criou um núcleo especializado em direito hispanoamericano na Universidade de Navarra. Naquela província, seguiram seus passos Joaquín Salcedo, Emma Montanos, Pilar Arregui, Carmen Purroy e Mercedes Galán (BERNAL, J. S.-A., *Institutiones político-administrativas de la América Hispánica* (1492-1810), tomo I, Madrid: Universidad Complutense, 2000, p. II).

defende que a influência das ideias de Francisco de Vitoria “e a aplicação que delas se fez foi imediata à sua enunciação”<sup>71</sup>. Em seguida sustenta que a maior fonte de aplicação prática das teses vitorianas se verificou no Conselho de Índias: “Apesar da oposição que já desde o princípio suscitaram as doutrinas dos missionários e dos teólogos, encontraram sua principal aplicação na atividade do Conselho de Índias”<sup>72</sup>. Como seus antepassados, o autor tampouco analisa as normas bélicas do Conselho neste artigo. Em todo caso, para ele é possível afirmar que haja uma “tradição espanhola de aplicação prática das doutrinas do Direito de Gentes”. Mais adiante, porém, em gesto semelhante ao de Hinojosa, o autor lembra que as ideias de Vitoria não eram tão unânimes assim, como demonstravam as teses de Gregório López e Juan Ginés de Sepúlveda, e nem sempre foram colocadas em prática.

Em *Estudios de Historia del Derecho Indiano*, García-Gallo reuniu quase todos os seus escritos produzidos entre 1944 e 1972<sup>73</sup>. Nessa coletânea se encontra um artigo do final da década de 1950 em que compara a política bélica indiana de Carlos V e de Felipe II com o pensamento de Francisco de Vitoria e de Bartolomé de las Casas<sup>74</sup>. Após considerar as mais conhecidas normas do período (basicamente de 1512, 1526, 1542, 1556 e 1573), o autor muda de tese: agora entende que as autorizações para a realização de guerra justa em razão do impedimento da pregação – presentes na legislação até 1550 – constituíam um indício da efetividade prática do pensamento de Francisco de Vitoria; porém, as ordenanças de 1573, que só autorizavam o combate defensivo dos espanhóis, seriam uma aproximação com as teses defendidas por Bartolomé de las Casas na chamada “Controvérsia de Valladolid”.

Data justamente desse período uma maior preocupação relativamente ao estudo das normas do direito de guerra nas Índias. Em 1953, o Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) de Madri publica o primeiro tomo da *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica: 1493-1810*, de Richard Konetzke (1897-1980), volume que dedica imenso espaço à legislação

---

<sup>71</sup> GARCÍA-GALLO, Alfonso, “La aplicación de la doctrina española de la guerra (datos para su estudio)”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, 1934, p. 11 [p. 5-76].

<sup>72</sup> *Op. cit.*, p. 12-13.

<sup>73</sup> GARCÍA-GALLO, Alfonso, *Estudios de historia del derecho indiano*, Madrid: Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, 1972.

<sup>74</sup> GARCÍA-GALLO, Alfonso, “Las Índias en el reinado de Felipe II: la solución del problema de los justos títulos”, in: *Op. cit.*, p. 425-473 (publicado originalmente no *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, n. 13, 1959-1960, p. 97-136).

bélica castelhana do século XVI. Os documentos que apresenta foram transcritos da *Colección de Documentos Inéditos del Archivo de Índias* ou diretamente dos manuscritos contidos neste arquivo (caso não tivessem sido até então publicados). Trata-se de obra valiosa aos estudiosos da legislação indiana.

Já o livro *Teoría y leyes de la Conquista*, do professor Francisco Morales Padrón (1924-2010), surgiu em 1979 como uma forma de oferecer a seus alunos e a outros professores “uma versão do Descobrimento e Conquista da América através dos principais documentos oficiais ditados para regular o processo até 1573”<sup>75</sup>. O livro se divide em vinte capítulos e dois apêndices que vão da bula “*Romanus Pontifex*” de 8 de janeiro de 1455 às ordenanças de Felipe II de 13 de julho de 1573. Além de reunir as fontes primárias essenciais à compreensão do processo de conquista a partir dos repositórios em que se encontram ou de excelentes edições, a cada capítulo se apresenta o momento histórico referido, a origem, o conteúdo e as consequências do documento transcrito e uma bibliografia específica. Quanto a nosso assunto, o único reparo digno de nota se encontra no capítulo XV relativo às ordenanças da Junta de Granada, de 17 de novembro de 1526, conhecidas como *Ordenanzas sobre el buen tratamiento a los indios*. O autor entende que essas normas implicaram a suspensão das conquistas devido ao grande estorvo causado à conversão e às rebeliões dos naturais. Por isso, ao sintetizar os parágrafos do documento, Padrón assinala: “9. *Queda prohibido hacer esclavos*” e omite qualquer menção à possibilidade de guerra justa. Ora, o que se afirma no item IX é que

ninguém possa tomar nem tome por escravos a ninguém dos ditos índios (...) salvo no caso em que os ditos religiosos ou clérigos estejam entre eles e lhes ensinem e instruem bons usos e costumes e que lhes prediquem nossa santa fé católica e ou [os índios] não queiram nos dar a obediência ou não consintam, resistindo ou se defendendo a mão armada (...) nesses casos permitimos que por isso e na defesa de suas vidas e bens os ditos povoadores possam com acordo e parecer dos ditos religiosos ou clérigos, sendo conformes e firmando-o com seus nomes fazer guerra<sup>76</sup>.

Como se vê, esta disposição representa a inserção de um condicionante prévio à declaração da guerra – a intervenção religiosa ou clerical. Contudo, não

---

<sup>75</sup> PADRÓN, Francisco Morales, *Teoría y leyes de la Conquista*, Madrid: Ed. Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, 1979, p. 9-10.

<sup>76</sup> “Las ordenanzas sobre el buen tratamiento de los indios”, A.G.I. Indiferente General, Leg. 421, Lib. XI, fol. 332, in: TL, p. 378.

significa a abolição nem da escravidão nem da guerra justa. De fato, a suspensão a que Francisco Padrón se refere aparece na introdução do documento. Trata-se, no entanto, da descrição da suspensão temporária das conquistas (“suspendimos algún tiempo (...) las dichas conquistas y descubrimientos”) realizada anteriormente a 1526 e motivada pela percepção de que muitas das guerras que se estavam travando careciam de causa justa:

movidos por dita cobiça, olvidando o serviço de nosso Senhor e nosso, [nossos capitães, oficiais e gentes de armas] feriram e mataram a muitos dos ditos índios nos descobrimentos e conquistas e lhes tomaram seus bens sem que os ditos índios lhes tivessem dado causa justa para isso, nem resistência, nem dano algum à pregação de nossa santa fé<sup>77</sup>.

O sentido das ordenanças, no entanto, é de restabelecimento da possibilidade de descobrimentos e conquistas, desde que contemplado o requisito religioso-clerical mencionado. Dito isto, a obra de Francisco Morales Padrón é uma das compilações mais úteis já publicadas sobre o tema.

Referindo-se dessa vez às Leis Novas, em uma passagem de *El Estado en el Derecho Indiano*, o insigne Mário Góngora chegou a afirmar que “a tendência da legislação central em 1542 e nos anos seguintes [foi] decididamente hostil às conquistas”<sup>78</sup>. Isso tampouco é exato. Após 1542 ainda abundaram normas autorizando guerras justas em diversas regiões do Novo Mundo. A despeito do reparo, esta é outra boa obra a respeito do direito indiano, abordado de forma sintética, mas sem superficialidade.

Há, com efeito, uma miríade de publicações que cuidam tanto das normas de guerra quanto das teorias inovadoras dos teólogos de então<sup>79</sup>. Lewis Hanke é quem realizou uma das exposições mais aprofundadas em *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*, publicada pela primeira vez em 1949<sup>80</sup>. A obra permanece uma referência nos estudos dos debates castelhanos acerca da

---

<sup>77</sup> *Idem*, p. 375.

<sup>78</sup> GÓNGORA, Mario, *El estado en el derecho indiano – Época de fundación (1492-1570)*, Chile: IIHC; Universidad de Chile, 1951, p. 94. Cf., ainda, cap. 2 (“Títulos jurídicos de la colonización en América”), p. 20-33.

<sup>79</sup> Por todos, cf. BERNAL, José Sánchez-Arcilla, “La organización de la guerra”, in: *Instituciones político-administrativas de la América Hispánica (1492-1810)*, tomo I, Madrid: Univ. Complutense, p. 338-358. Trata-se de discípulo de García-Gallo.

<sup>80</sup> A obra foi traduzida ao castelhano por R. Iglesia e publicada em 1949. Utilizamos uma versão de 1988, editada em Madri: HANKE, Lewis, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Madrid: Istmo, 1988.

legitimidade da conquista indiana em razão da clareza, densidade, abrangência, quantidade de informações aportadas, qualidade e volume de fontes consultadas (muitas delas não publicadas).

A obra é dividida em cinco partes. A quarta se intitula “A guerra justa no Novo Mundo” e se subdivide em cinco capítulos, nos quais o autor aborda a doutrina medieval da guerra justa, o desenvolvimento da regulamentação bélica para as Índias, sua prática no México, em Nicarágua, no Peru, no Chile e nas Filipinas e o debate entre Bartolomé de las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda entre 1550-1551 a respeito da humanidade indígena e da legitimidade da conquista castelhana (a chamada Controvérsia de Valladolid). Finalmente, na quinta parte do livro, referente aos “Justos títulos de Espanha nas Índias”, dá ênfase às teorias de Francisco de Vitoria, Bartolomé de las Casas e outros autores a respeito dos direitos de Espanha aos novos territórios. O autor encerra a obra mencionando os alegados justos títulos de Castela ao México, às Filipinas e ao império inca.

Ao tratar da legislação bélica destinada às Índias, o autor apresenta uma rápida evolução das normas, concluindo que a promulgação das ordenanças de 1573 demonstravam “o quão longe o rei se havia desviado da política do requerimento”<sup>81</sup>. Ao término do capítulo, confirmando essa tese pela reação de Felipe II em face dos chineses, em 1576, sustenta que aquelas eram “sólidas provas do completo abandono da política espanhola do requerimento”<sup>82</sup>. Ora, no capítulo seguinte o autor reconhece, para citar apenas um exemplo, que o governador do Peru em 1580, Francisco de Toledo, havia demandado a declaração geral de guerra justa com autorização de escravização contra diversos povos “rebeldes” da região de Chuquisaca, com o que aquiesceu o rei em 1584<sup>83</sup>. Como conciliar essas posições?

Caso se fitem tais disposições com o olhar atual, fortemente marcado pelo positivismo jurídico do século XX, com a expectativa de que essas normas sejam coerentes entre si, impessoais, gerais e abstratas, será difícil compreender o sentido implícito da legislação bélica indiana. Na falta de considerações a respeito dos princípios que norteiam a função legiferante, o leitor notará o ruído de uma afirmação como a de Ots Capdequí no sentido de que se trata de uma “decidida”

---

<sup>81</sup> *Op. cit.*, IV, cap. 3, p. 303.

<sup>82</sup> *Op. cit.*, IV, cap. 3, p. 305.

<sup>83</sup> *Op. cit.*, IV, cap. 4, p. 313 e ss.

legislação favorável à liberdade indígena e, simultaneamente, de um arcabouço jurídico que contém um código escravista.

O mesmo se pode afirmar sobre os que defendem (com ressalvas ou contradições) que a política de guerra castelhana tenha se alinhado ao ideário escolástico da Escola de Salamanca, a exemplo de Eduardo de Hinojosa e Alfonso García-Gallo. O levantamento da formação acadêmica dos membros do Conselho de Índias (o principal colegiado responsável por tal política) desde sua fundação até o fim do século XVI nos ofereceu um indicativo da quase ausência de teólogos salmantinos no órgão e, em contrapartida, de uma expressiva maioria de juristas<sup>84</sup> provenientes, sobretudo, dos Colégios Maiores e da Universidade de Salamanca<sup>85</sup>. Evidentemente, esse indício não foi suficiente para dissipar a hipótese do alinhamento: para isso foi preciso contrapor diretamente as teses da Escola de Salamanca às normas bélicas contra ameríndios.

### 1.3. *Percurso de pesquisa*

Escolhido o tema da aplicação da teoria medieval da guerra justa aos ameríndios pela legislação castelhana, aí incluindo debates e reflexões de agentes ligados a Castela (juristas, teólogos, soldados e administradores coloniais), optou-se por limitar o tempo da investigação aos anos de 1492 a 1573. Esse recorte se justifica porque a década de 1570 representa, sob muitos aspectos, um período de viragem na política castelhana. Trata-se do início das grandes reformas administrativas de Felipe II, com maior centralização de poderes, fortalecimento da Inquisição e endurecimento da censura (inclusive às ordens missionárias). A essa altura, no campo colonial, os primeiros conquistadores já faleceram. Notam-se, ainda, transformações na estratégia de conquista e colonização das regiões que envolvem os maiores núcleos coloniais das Índias, o que se substanciará nas

---

<sup>84</sup> Sob a rubrica “juristas” se encontravam tanto legistas, estudiosos de direito civil, romano ou cesáreo quanto canonistas, estudiosos do direito pontifício, jurisconsultos, jurisperitos e jurisprudentes, como então se dizia (DIOS, Salustiano de, “Tendencias doctrinales en la época de la jurisprudencia clásica salmantina”, in: *Salamanca y los juristas, Salamanca – Revista de Estudios*, n. 47, 2002, p. 286).

<sup>85</sup> Cf. Tabelas 1 e 2 – Formação e origem acadêmica dos Presidentes e Conselheiros de Índias (Apêndice). Note-se que dos seis Colégios Maiores da Espanha, quatro se localizavam em Salamanca, o que torna a cidade salmantina o principal berço dos funcionários de Índias dos Reis Católicos.

ordenanças de 13 de julho de 1573. Por fim, é nesse período que se encerra a fase aproximada da segunda geração de teólogos da Escola de Salamanca<sup>86</sup>.

O estudo se desenvolveu a partir da aferição, confirmação, refutação e reformulação de hipóteses e questões iniciais. Após considerar algumas das normas do período, tivemos a impressão de que Tomás de Aquino talvez possuísse relevância muito inferior àquela a ele muitas vezes reputada na constituição do teor do direito de guerra indiano do século XVI<sup>87</sup>. Essa intuição foi reforçada pela constatação de que, salvo raras exceções, a releitura castelhana do pensamento aristotélico cuidava mais dos temas da sociabilidade e da escravidão natural que propriamente das guerras justas<sup>88</sup>.

A fim de avaliar a possível filiação daquele conjunto normativo à doutrina da Segunda Escolástica, consideraram-se os principais trabalhos de dois de seus maiores expoentes, os dominicanos Francisco de Vitoria e Domingo de Soto. Em razão da influência que parece ter exercido sobre o pensamento de Vitoria na Universidade de Paris, as teses sobre as Índias do teólogo dominicano escocês John Mair também foram incluídas na análise. Foram consideradas, outrossim, as teses de outros agentes ligados à coroa de Castela por diferentes tipos de laços. Em razão dos limites inerentes a este trabalho, fomos obrigados a selecioná-los. Com o objetivo de criar um quadro que permitisse ao leitor vislumbrar algumas das teses mais influentes na corte, mas sem a pretensão de apresentá-las todas (por impossibilidade fática), optou-se pela apresentação do pensamento do jurista Palacios Rubios, redator das principais normas indianas da primeira metade do século XVI, conselheiro real e homem de confiança dos reis; Hernán Cortés, um dos mais célebres conquistadores indianos; Juan Ginés de Sepúlveda, humanista e teólogo com formação em filosofia, porta-voz dos interesses de *encomenderos* e

---

<sup>86</sup> Para Juan Belda Plans, a Escola de Salamanca se divide em três gerações. As duas primeiras são responsáveis pela “Primera Escuela de Salamanca, iniciada por Vitoria e integrada por los catedráticos salmantinos, casi en su totalidad Maestros dominicos de San Esteban”. Sua vigência vai até “alrededor de los años setenta, en torno al profesorado de Bartolomé de Medina como catedrático de Prima (1576)” (PLANS, J. B., *Op. cit.*, p. 170).

<sup>87</sup> Dentre os autores que lhe atribuem um papel relevante no direito de guerra indiano, além dos já mencionados na revisão bibliográfica, cf. TUCK, Richard, *The rights of war and peace – Political thought and the international order from Grotius to Kant*, New York: Oxford University Press, 2002.

<sup>88</sup> HANKE, Lewis, *Aristotle and the American Indians – A study in Race Prejudice in the Modern World*, Chicago: Henry Regnery Co., 1959; GUTIÉRREZ, Jorge Luis, *Aristóteles em Valladolid*, São Paulo: Mackenzie, 2007; TOSI, Giuseppe, “Aristóteles e a escravidão natural”, *Boletim do CPA*, Campinas, nº 15, jan./jun. 2003, p. 71-100.

conquistadores; Bartolomé de las Casas, dominicano considerado o mais influente teólogo na corte durante o governo de Carlos V, conhecido por seu envolvimento em polêmicas e controvérsias em defesa dos nativos; e Alonso Maldonado de Buendía, franciscano pouco conhecido, porém muito atuante na corte durante as décadas de 1560 e 1570. Além desses autores, a quem se dedicou um espaço privilegiado no capítulo 3, foram apresentadas as posições de administradores coloniais e membros da burocracia real ao longo do capítulo 4.

A pesquisa se embasou em normas, cartas, tratados, relatos sobre a justiça da guerra aos ameríndios, documentos publicados ou digitalizados. As fontes legislativas foram consultadas nas publicações de coleções derivadas principalmente do Arquivo de Índias (CDIAO, CDIU, CDHH, CVD, CDHF, CDHM, NCDHM, CI, TL, VE, RLI). Foram consultadas obras digitalizadas de autores medievais e modernos em sítios eletrônicos indicados nas respectivas notas de rodapé. Sempre que possível escolher, preferiu-se consultar edições críticas.

Neste primeiro capítulo foram apresentados um panorama das “conquistas hispânicas”, os recortes utilizados nesta pesquisa e seu percurso geral. O segundo capítulo aduz uma breve reconstituição do longo processo de sedimentação da doutrina cristã da guerra justa. Examinam-se, assim, algumas das linhas teológico-políticas que serão retomadas nos debates do século XVI tendo em vista o caso concreto dos ameríndios. No terceiro capítulo se apontam as teses defendidas por personagens influentes na coroa de Castela, as quais compõem um pequeno quadro de argumentos a favor e contra a sobreposição da definição do *ius belli* aos ameríndios e a regulação do uso da violência para fins de domínio. No quarto capítulo, considera-se de que modo a coroa de Castela estabeleceu e aplicou a noção de guerra justa aos nativos das Índias Ocidentais até 1573. Ao final deste tópico há um item que contém uma síntese analítica desse período para a qual pode se dirigir o leitor que se impaciente com a extensão da narrativa reservada à legislação. O quinto capítulo contém as conclusões da pesquisa.



## 2. Constituição da doutrina cristã da guerra justa: séculos XII a XV

O processo de sedimentação de uma doutrina cristã da guerra justa começou a tomar forma no *Concordia discordantium canonum* ou *Decretum Gratiani*, a grande obra do jurista bolonhês Graciano (1139-1142). Mais que reprodução de textos da patrística, decretos papais e normas conciliares, Graciano procedeu à constituição e caracterização do material a partir do qual juristas e teólogos passaram a consultar os *dicta patrum*. Seu papel construtor, para além de transmissor, não pode ser desprezado ao se avaliar a relevância do *Decretum* para a história das ideias.

Na obra, a *materia belli* é apresentada na causa XXIII, que se divide em oito questões cujo tema central é a legitimidade do exercício do poder coercitivo por cristãos. Tais *quaestiones* tratam da guerra e do exercício da *milicia* para o cristão e se a injúria recebida por aliados é causa suficiente de guerra (questões 1 a 3), do poder vindicativo e da justiça da perseguição a hereges e aos inimigos da religião (questão 4), da morte provocada em guerra por um cristão (questão 5), da coação dos maus pelos bons (questão 6), da heresia (questão 7), da autorização para bispos e clérigos tomarem armas e do combate ao infiel (questão 8)<sup>89</sup>.

Na primeira questão, Graciano empresta de Agostinho (354-430) a ideia de que a guerra autorizada ao cristão é a que visa à restauração da paz. Ela não é pautada pela sede de riquezas, pelo ódio e outras paixões, mas pelo dever de justiça: “[d]entre os verdadeiros adoradores (cultores) de Deus, as guerras são pacíficas (pacata), pois não são engendradas pela cobiça ou por crueldade, mas por devoção à paz, já que os maus são punidos e os bons, louvados”<sup>90</sup>.

No trato com os infiéis há de se diferenciar as relações com sarracenos daquelas com judeus. Assumem-se, então, as palavras do decreto do papa Alexandre II para justificar as Cruzadas. O combate aos sarracenos e a tomada de suas terras são lícitos uma vez que estes perseguem cristãos, os expulsam das cidades e tomam seus bens. Já a guerra contra judeus é ilícita, não porquanto sejam

---

<sup>89</sup> *Decretum Magistri Gratiani*, no *Corpus Iuris Canonici*, Editio Lipsiensis Secunda, Monumenta Germaniae, 1879, livre tradução. Doravante, todas as traduções cuja autoria não for identificada são de nossa responsabilidade.

<sup>90</sup> “Apud ueros Dei cultores etiam ipsa bella pacata sunt, que non cupiditate aut crudelitate, sed pacis studio geruntur ut mali coerceantur, et boni subleuentur” (*Decretum Gratiani*, Pars II, Causa XXIII, Q. 1, C. 6).

inofensivos aos cristãos, mas porque estes, em todos os lugares, mostram-se dispostos a obedecer (*hii ubique servire parati sunt*)<sup>91</sup>.

O tópico da guerra justa, propriamente, aparece com maior clareza na segunda questão, que se inaugura com a definição postulada nas *Ethimologiae* de Isidoro de Sevilha (560-636). Trata-se, a sua vez, de empréstimo da *República* de Cícero: justa é a guerra realizada mediante declaração (*edicto*), após repetidos (mal)feitos não punidos, ou para o fim de expulsão de homens (*hominum*). No original de Isidoro, para o fim de expulsar “os inimigos” (*hostium*). Se guerra justa é somente a que responde ao agravo repetido ou à invasão, nenhuma guerra ofensiva poderia ser justa por falta de causa legítima<sup>92</sup>.

Graciano recorreu, em seguida, à definição de guerra justa de Agostinho, na voz de quem o conceito transpareceu a partir de duas passagens do *Quaestionum in Heptateuchum Libri Septem*: a primeira extraída quase toda do parágrafo 10 do livro 6 das “Quaestiones in Iesum Nave” e, a segunda, de uma sentença da questão 44 das “Quaestionum Numeri”.

Na primeira passagem, o núcleo da arguição de Agostinho é de que se a guerra é justa, isto é, ordenada por Deus, destinada a punir injúrias ou a reaver o injustamente tomado, pouco importa que não seja conduzida às claras. O seu

---

<sup>91</sup> “Item Alexander Papa [II.] omnibus Episcopis Hispaniae. Dispar nimirum est Iudeorum et Sarracenorum causa. In illos enim, qui Christianos persecuntur, et ex urbibus et propriis sedibus pellunt, iuste pugnatur; hii ubique servire parati sunt” (*Idem*, Q. 8, C. XI, “Iudeos non debemus persequi, sed Sarracenos”).

<sup>92</sup> Eis a versão do Decreto que utiliza a expressão “hominum”: “Iustum est bellum, quod ex edicto geritur de rebus repetendis, aut propulsandorum **hominum** causa” (*Decretum Gratiani*, Pars II, Causa XXIII, Q. 2, C.1). Nas *Etimologias* a sentença é: “Iustum bellum est quod ex praedicto geritur de rebus repetitis aut propulsandorum **hostium** causa” (ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, edición bilingüe, Madrid: BAC, 2004, p. 1214-1215 – texto latino preparado por Wallace M. Lindsay na *Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*, 1911). Há omissões pouco graves. Graciano não menciona passagem de Isidoro que reafirma aquele entendimento. No original, após a citação de Cícero: “*Illa iniusta bella sunt quae sunt sine causa suscepta. Nam extra ulciscendi aut propulsandorum hostium causa bellum geri iustum nullum potest*”. Na tradução de José Oroz Reta e Manuel-A. Marcos Casquero: “São guerras injustas as que se empreendem sem uma causa justa. Pois, com exceção das que se declaram para vingar um agravo ou expulsar o invasor, não existe guerra alguma que se considere justa”. (ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, p. 1214-1215). Note-se que Graciano remete a definição da guerra de Isidoro ao livro XX das *Etimologias*: “*Quod autem queritur, quod sit bellum iustum Ysidorus Ethimologiae libro XX inquit*” (*Decretum Gratiani*, Pars II, Causa XXIII, Q. 2, C.1); na versão crítica da obra, porém, ela se encontra no livro XVIII (“De bello et ludis”), 1, 2. Isidoro de Sevilha, a seu turno, omite este excerto de Cícero: “*Nullum bellum suscipi a ciuitate optima, nisi aut pro fide aut pro salute*” (CICERONIS, M. Tvllii, *De re pvblica*, liber III, XXIII, Bostoniae, O. Everett, 1823, p. 99). Todos esses comentários restringem claramente o âmbito de justiça às guerras defensivas.

fundamento se sobrepõe a seus meios. Além disso, no caso da contenda comandada diretamente por Deus, os combatentes e seus líderes não passam de executores da vontade divina. Isso lhes confere uma responsabilidade menor relativamente à que lhes cabe nas demais batalhas:

Do mesmo modo, Agostinho [afirma] no livro das questões (VI. quest. 10): “O Senhor nosso Deus ordenou a Jesus que preparasse uma emboscada de pérfidos guerreiros a pérfidos inimigos. Dessa maneira somos advertidos de que não agem injustamente os que conduzem uma guerra justa, de modo que o [homem] justo não deve ponderar mormente [*precipue*] sobre nada a não ser sobre a guerra justa que lhe é dada [*fas*] fazer. De fato, não se lhe autoriza [*fas*] para todos. No entanto, empreendida a guerra justa, não importa para a justiça se nela se combate aberta ou insidiosamente. Além disso, as guerras justas costumam se definir como aquelas que punem injúrias, a saber, quando povos e cidades, a serem combatidos, deixaram de reparar feitos ímprobos [de seus súditos] ou não devolveram o que foi apreendido injustamente. Mas também é justa, sem dúvida, este tipo de guerra comandada por Deus, quem sabe o que deve ser dado a cada um. Por essa guerra, o comandante [*ductor*] do exército ou o próprio povo não é tanto o responsável, mas o executor [*minister iudicandus*]<sup>93</sup>.

Graciano conclui essa segunda parte com a síntese: guerra justa é a que decorre de declaração de guerra, pune injúrias, reclama reparação por feitos dos súditos do adversário que não foram punidos e é conduzida tal como a dos filhos de

---

<sup>93</sup> Os trechos em negrito indicam interpolações de Graciano no texto original agostiniano: “Item Augustinus in libro questionum. [VI., quest. 10.] Dominus Deus noster iubet ad lesum Naue [**Quod Deus iubet loquens ad lesum**], ut constituat sibi retrorsum insidias, id est insidiantes bellatores ad insidiandum hostibus. Hinc admonemur, **hoc** non iniuste fieri ab his, qui iustum bellum gerunt, ut nichil [**homo**] iustus precipue [**praecipue**] cogitet [**cogitare debeat**] in his rebus, nisi ut [**iustum**] bellum suscipiat cui bellare fas est. Non enim fas est omnibus. Cum autem iustum bellum susceperit, utrum aperte [**aperta**] pugnet [**pugna**], an ex insidiis [**utrum insidiis vincat**], nichil ad iusticiam interest. Iusta autem bella solent diffiniri [**ea definiri**], que [**quae**] ulciscuntur iniurias, sic gens et ciuitas [**si qua gens vel ciuitas, quae bello**], petenda est, que uel uindicare neglexerit quod a suis inprobe factum est, uel reddere quod per iniurias ablatum est. Sed et [**etiam**] hoc genus belli sine dubio [**dubitatione**] iustum est, quod Deus inperat, [**apud quem non est iniquitas [Rom 9:14] et**] qui, nouit quid cuique fieri debeat; in quo bello ductor exercitus uel ipse populus non tam auctor belli, quam minister iudicandus est. [**Utrum omnis voluntas fallendi mendacium dicetur**]” (*Decretum Gratiani*, Pars II, Causa XXIII, Q. 2, C.2; S. AUGUSTINE, Aurelii, *Opera Omnia: Patrologiae Latinae Elenchus*. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/index.htm>. Acesso em: março de 2015.

Israel, isto é, sob o comando divino<sup>94</sup>. Possui, portanto, um aspecto procedimental e um virtual caráter punitivo, reparador ou santo.

A luta dos filhos de Israel contra os amorreus, referida nas *Questiones Numeri*, constitui a última citação desta questão e adiciona um elemento significativo ao rol de casos de legitimação da guerra. O excerto se refere à passagem bíblica em que os filhos de Israel pedem a Siom (ou Sion), rei dos amorreus, autorização para atravessarem seu território. Eles asseguram ao rei que não tocarão seus bens, nem se desviarão da estrada real. Como resposta, Siom ordena a seu povo que ataque Israel no deserto. Então, os israelitas passam a cidade ao fio da espada e a dominam em uma guerra que é considerada justa<sup>95</sup>. Eis o comentário de Agostinho, selecionado por Graciano, quanto a esse episódio:

“É preciso notar, com razoabilidade, que guerras justas foram conduzidas até o limite pelos filhos de Israel contra amorreus, pois a passagem infensa lhes foi negada quando devia ser o mais igualitariamente acessível pelo direito da sociedade humana (*iure humanae societatis*)”<sup>96</sup>.

Aqui Agostinho alegou que a justiça da guerra esteve ligada à violação de um direito humano que entendia pertencer a todas as sociedades – *in casu*, o direito de servidão de passagem. No século XVI, o significado de *ius humanae societatis* seria muito empregado por meio da antiga expressão *ius gentium*, de forte impacto nos

---

<sup>94</sup> “Gratian. Cum ergo iustum bellum sit, quod ex edicto geritur, uel quo iniuriae ulciscuntur, queritur, quomodo a filiis Israel iusta bella gerebantur”.

<sup>95</sup> “21. Então Israel mandou mensageiros a Siom, rei dos amorreus, dizendo: 22. Deixa-me passar pela tua terra; não nos desviaremos pelos campos nem pelas vinhas; as águas dos poços não beberemos; iremos pela estrada real até que passemos os teus termos. 23. Porém, Siom não deixou passar a Israel pelos seus termos; antes, Siom congregou todo o seu povo, e saiu ao encontro de Israel no deserto, e veio a Jaza, e pelejou contra Israel. 24. Mas Israel o feriu ao fio da espada, e tomou a sua terra em possessão, desde Arnom até Jaboque, até aos filhos de Amom; porquanto o termo dos filhos de Amom era forte” (*Números*, 21-24).

<sup>96</sup> O trecho em itálico foi inserido por Graciano em meio à sentença de Agostinho com o fim de fazer compreender algo do sentido original da frase: “Notandum sane est, quem admodum iusta bella gerebantur [*a filiis Israel contra Amorreos.*] Innoxius enim transitus negabatur, qui iure humanae societatis equissimo patere debebat” (*Decretum Gratiani*, Pars II, Causa XXIII, Q. 2, C.3; AUGUSTINUS, *Quaestiones in Heptateuchum*, libri VII, St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 160 [manuscrito], p. 403, disponível em: <http://www.e-codices.unifr.ch/en/csg/0160/403/0/Sequence-349>, acesso em março de 2015). Nesse manuscrito, o texto sobre os *Números* se encontra no livro V. Frise-se que o excerto de Graciano constitui apenas uma parte do parágrafo 44 desse livro.

debates coloniais da Espanha<sup>97</sup>. Por meio deste último exemplo de Agostinho, Graciano abriu a fresta para a legitimação de guerras ofensivas justificadas pela violação de uma norma não-escrita, cuja imperatividade a todos os povos se postulasse.

Por conferir autoridade ao pensamento de Agostinho em aspectos bélicos importantes, o *Decreto* de Graciano colaborou para que, muitos séculos depois da sua morte, pesquisadores alçassem o teólogo à posição de primeiro teórico cristão da guerra justa. Nessa esteira, alguns envidaram esforços para reconstruir sua teoria em um edifício totalizante, tal como fez recentemente John Mark Mattox<sup>98</sup>. Depois de somar proposições e passagens esparsas de *De Libero Arbitrio*, *Contra Litteras Petiliani Donatistae Cirtensis (Episcopi)*, *Contra Faustum Manichaeum*, cartas 138, 189 e 222 (a *Marcellinus*, *Boniface* e *Darius*), *De ciuitate Dei*, *Quaestionum in Heptateuchum*, identificar os argumentos subjacentes aos excertos e organizá-los, o pesquisador desenhou um quadro comparativo da teoria de Agostinho com a de Cícero e de Ambrósio. O esquema foi dividido em doze tabelas com as condições para a guerra justa, separadas nas categorias *jus ad bellum* (direito à guerra) e *jus in bello* (direito na guerra)<sup>99</sup>.

De acordo com Mattox, fariam parte do *jus ad bellum* agostiniano: 1. causa justa (defesa da cidade de invasão externa, segurança e honra da cidade, vingança de injúrias, punição da nação que negligenciou punir injustiças de seus cidadãos, defesa de aliados, obediência a comandos divinos, retomada de bens injustamente

---

<sup>97</sup> O *ius gentium* foi definido de diferentes formas. Para muitos autores, não se confundia com o direito divino, nem com o direito natural, embora estivesse em consonância com ambos, porquanto sua origem seria a razão ou a “razão natural”. Para Francisco de Vitoria, o mais influente teólogo do *Siglo de Oro*, o direito de gentes garantia a prerrogativa de espanhóis atravessarem os territórios indígenas, tal como no episódio bíblico, mas também de neles permanecerem. Segundo o teólogo, teriam ainda o direito de pregarem aos nativos, com eles travarem amizade, ocuparem terras desocupadas, comerciarem produtos, participarem dos bens que fossem partilhados com outros estrangeiros e adquirirem os mesmos direitos dos povos locais. A seu ver, o descumprimento de qualquer dessas atividades ensejaria guerra justa (VITORIA, Francisco de, *De indies*, in: *Os Índios e o direito de guerra*, tradução de Ciro Mioranza: Rio Grande do Sul: Ijuí, 2006, p. 93-101).

<sup>98</sup> MATTOX, John Mark, *Saint Augustine and the Theory of Just War*, London; New York: Continuum, 2006.

<sup>99</sup> Robert Kolb afirma que as expressões *ius ad bellum* e *ius in bello* só passaram a ser frequentes nos textos teóricos sobre a guerra justa a partir de 1930. Antes disso, essa terminologia não havia se consolidado, mas expressões análogas eram utilizadas pelos autores (KOLB, Robert, “Sur l’origine du couple terminologique *ius ad bellum* / *ius in bello*”, *Revue Internationale de la Croix-Rouge*, n. 827, 31.10.1997. Disponível em: <https://www.icrc.org/fre/resources/international-review/>).

apreendidos); 2. justiça comparativa (a nação que reclama ter justa causa para a guerra deve ter uma causa ao menos mais justa que a outra); 3. intenção reta (os que iniciam a guerra não devem fazê-lo pela expansão territorial, não devem se felicitar pela fraqueza dos potenciais adversários, devem encarar a guerra como uma necessidade incontornável e os que possuem poder para conduzir uma guerra não devem agir de modo a provocá-la); 4. autoridade competente (o soberano tem autoridade para conduzir a guerra; os sujeitos a sua autoridade devem participar delas, talvez mesmo quando injustas; Deus pode dirigir as guerras com perfeita justiça); 5. último recurso (sempre que possível os conflitos devem ser resolvidos por outros meios); 6. imensurabilidade do sucesso (uma guerra perdida pode ter sido justa<sup>100</sup>); 7. proporcionalidade (a guerra deve ser lutada tendo em vista a restauração da paz); 8. a paz como objetivo da guerra.

Já dentre as condições para a realização de uma guerra justa no seu decorrer (*jus in bello*), Agostinho preveria: 1. proporcionalidade (todas as ações tomadas ao longo da guerra devem ser limitadas pela necessidade militar); 2. discriminação (apenas quem ocupe a posição de soldado pode agir com a violência de um; o clero não deve pegar em armas; cativos e não-combatentes devem gozar de misericórdia); e 3. boa-fé (as promessas feitas ao inimigo devem ser mantidas; o uso de ardis e estratégias é moralmente aceitável<sup>101</sup>).

O valor do trabalho de Mattox não permite assumir, por si, que no pensamento de Agostinho haja uma teoria da guerra se por *teoria* se subentende um conjunto unificado de ideias consistentes e coerentes entre si, organizadas com algum grau de sistematicidade com o fim de explicar, demonstrar, estabelecer, prever ou fazer compreender algo a partir de determinados princípios mais gerais. De fato, a fragmentação dos excertos relativos à guerra, o espaçamento temporal entre eles, a subordinação a outras teses e a fluidez com que são tratados impede a assunção de que haja uma reflexão sistemática sobre o tema em Agostinho,

---

<sup>100</sup> Nesse ponto, o estudioso se sente obrigado a explicar esta que parece uma contradição com outras posições de Agostinho, no sentido de que o destino das guerras é determinado por Deus. Ao cabo, ele tenta resolver a questão afirmando que, segundo Agostinho, as guerras possuem três significados: correção, castigo e “treino” (cap. 3 e 4, p. 44-121). No último capítulo, o pesquisador aponta que a questão não se resolve facilmente e que por vezes a “teoria da guerra justa” de Agostinho parece ser contraditória com sua teoria mais geral, em especial, no que toca à vontade, à salvação e à predestinação (cap. 6, p. 161-180).

<sup>101</sup> Outra contradição na suposta teoria da guerra justa agostiniana.

demonstrando a pouca preocupação do autor em lhe conferir centralidade na sua obra.

Nesse sentido, Peter Haggenmacher foi convincente ao apontar que Agostinho tinha familiaridade com o direito romano e chegou a contribuir com doutrinas vindouras sobre o tema, mas que a tomada de sua obra como uma massa patrística sobre a guerra foi ação retrospectiva, que escapou ao autor. O pesquisador demonstra que na obra do santo padre o tema foi assunto de circunstância: nas epístolas, serviu como um dos exemplos de como o exercício de certas funções exigiria uma atitude interna determinada dos cristãos; no *Contra Faustum Manichaeum*, esteve ligado à temática da obediência incondicional às ordens divinas, às vezes insondáveis, mas sempre justas; e no *De civitate Dei*, apesar de ocupar lugar relevante, não foi o tema principal (este sendo a conexão entre paz e a *ordo naturalis*)<sup>102</sup>.

Jean Fiori frisou que as concepções de Agostinho não foram admitidas pelo “senso comum” da época em que viveu. A imaginada “universalidade” de seu pensamento, se existiu, data de depois das Cruzadas. Quem criou as condições para sua disseminação foi justamente Graciano no século XII<sup>103</sup>. Não por acaso, o esforço de “reconstrução” da teoria da guerra justa ganharia a partir de então novos impulsos, com a busca de outras passagens de Agostinho relativas à *materia belli* que não apenas as das *Quaestionum in Heptateuchum*. É por esse percurso sinuoso que, transmutadas em *canons*, excertos do teólogo serviriam como pivô na formulação de doutrinas de guerra posteriores.

Com efeito, depois de Graciano houve importantes transformações no tratamento do tema, ocorridas principalmente por quatro vias: as glosas dos decretistas, os manuais de instruções aos confessores, as sumas teológicas e os comentários de canonistas (decretalistas e legistas<sup>104</sup>)<sup>105</sup>. As glosas romanizaram os textos patrísticos de modo a torná-los manuseáveis pelos juristas. A partir de então,

---

<sup>102</sup> HAGGENMACHER, Peter, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, p. 20-23.

<sup>103</sup> FIORI, Jean, *Guerra santa – Formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão*. Trad.: Ivone Benedetti. Campinas: Ed. Unicamp, 2013, p. 272-274

<sup>104</sup> Os *decretistas* eram os comentadores e intérpretes do *Decreto* de Graciano, assim chamados até o século XIV. *Decretalistas* ou *legistas* eram os mestres universitários que “estudavam e elaboravam os decretos pontifícios e os propunham nas aulas” (LIMA, Maurílio César de, *Introdução à história do direito canônico*, São Paulo: Loyola, 1999, cap. XII, p. 111-114). Enquanto a maior parte dos decretistas eram juristas (“doutores”), os decretalistas se vinculavam à teoria e prática da legislação eclesiástica.

<sup>105</sup> HAGGENMACHER, *Op. cit.*, p. 32-38.

os cânones passaram a ser lidos à luz das glosas. Os manuais de jurisdição do foro interno, a seu turno, reduziram os *canons* penitenciais a passagens didáticas, vulgarizando o direito e individualizando a matéria da guerra nos casos estudados. Esse processo de individualização se acentuou no século XIII com as sumas teológicas, que passaram a conceder à guerra um espaço próprio no interior das obras. Enfim, os comentários de canonistas canalizaram o impulso anterior, conferindo sistematicidade ao material e um novo substrato romanizante.

Como fruto da necessidade de organização da legislação eclesiástica, o século XII testemunhou cinco compilações privadas das normas pontificais. No início do século seguinte, foram suplantadas pela coleção oficial de direito canônico dirigida por Raimundo de Peñafort (1175-1275), encomendada pelo papa Gregório IX (ca. 1160-1241) e intitulada *Liber extravagantium decretalium* ou *Decretalium Gregorii papae IX compilationis libri V* (1230)<sup>106</sup>. A obra não apresenta nenhuma rubrica dedicada à guerra, mas ao tecerem seus comentários acerca dos decretais gregorianos muitos decretalistas não deixaram o assunto passar *in albis*.

Os mais significativos foram produzidos pelo célebre canonista Sinibaldo dei Fieschi (1195-1254), conhecido como papa Inocêncio IV, e pelo cardeal-bispo de Óstia, Henrique de Segusia (ca. 1200-1271), também dito Hostiensis, Hostiense ou Ostiense. Os debates envolvendo o direito de guerra e os limites do poder eclesiástico no século XVI os colocaria, na maior parte das vezes, em lados opostos. Isso não apaga traços biográficos e teóricos comuns.

Sinibaldo de Fieschi nasceu em Gênova e estudou direito em Parma e Bolonha, onde chegou a lecionar direito canônico. Já era considerado um dos maiores canonistas de sua época quando, em 1226, aceitou servir o papa Gregório IX na Cúria Romana. Em meados de 1243 foi eleito papa, posição que ocupou até sua morte, em 1254. Seu mandato se caracterizou pela continuidade das disputas com o imperador Frederico II envolvendo o alcance dos poderes do Império e do Papado. Tendo à frente o caso concreto do domínio da Lombardia, defendeu que o papa estivesse acima do imperador.

---

<sup>106</sup> *Liber extravagantium decretalium*, edited by Emil Friedberg, in: *Corpus Iuris Canonici*, volume 2, Leipzig: Bernhard Tauchnitz, 1881. Reprint Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1959. Esta outra edição da obra pode ser visualizada online: *Decretalium Gregorii papae IX compilationis libri V*, Bibliotheca Augustana, Augsburg (Alemanha). Disponível em: [http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost13/GregoriusIX/gre\\_0000.html](http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost13/GregoriusIX/gre_0000.html).



Henrique de Segusia nasceu em Segusia, na diocese de Turim, e estudou direito canônico e romano em Bolonha. Mais tarde, tornou-se professor de direito canônico em Paris. Durante sua estada na Inglaterra, o rei Henrique III lhe encomendou uma missão junto a Inocêncio IV. Logo passou a servir a Sede Romana, vindo a se tornar bispo-cardeal de Óstia e Velletri em 1262<sup>107</sup>.

As ideias de Segusia acerca da sobreposição do poder papal aos governos civis em razão da origem divina de toda autoridade política o aproximavam de Inocêncio IV. Como vicário de Cristo, o papa detinha a *plenitudo potestatis*, reunindo sob seu comando os dois gládios, espiritual e temporal. Contudo, Inocêncio inseria um limite a essa concepção por meio da separação entre poder *de iure* e *de facto*, bem como pela opinião de que o livre arbítrio impossibilitava a conversão pela força.

Os comentários de Inocêncio IV foram encartados em *Lectura sive Apparatus in quinque libros Decretalium* (ca. 1245), no qual se encontram excertos relativos tanto à guerra quanto às Cruzadas. Em certa passagem, guerra justa é aquela devidamente ordenada pelo príncipe (“*ex principis edicto fit*”) e realizada para a defesa de seus bens ou para a consecução de seu direito (“*ad defensionem rerum suarum, vel pro executione iuris sui*”)<sup>108</sup>. Nesses termos, a apreensão de bens e o cativeiro dos invasores seria lícita<sup>109</sup>. Por outro lado, sem a jurisdição do príncipe nada disso estaria autorizado.

A determinação da autoridade competente para a decretação da guerra já havia aparecido em outro excerto do mesmo livro<sup>110</sup>. Nele o autor afirmava que a todos era lícito combater para defender a si e a seus bens, mas isso não podia ser considerado propriamente guerra, senão uma simples defesa (*defensio*)<sup>111</sup>. Nesse caso, até mesmo uma autoridade superior podia perseguir os bens e direitos em

---

<sup>107</sup> PENNINGTON, Kenneth, “Henricus de Segusio (Hostiensis)”, *Popes, canonists and texts: 1150-1550*, Great Britain; USA: Variorum, 1993, article XVI (s/ pág.). Devo à professora Íris Kantor o empréstimo dessa obra.

<sup>108</sup> “In bello iusto quod ex Principis edicto fit, res occupata sunt capientium”, *Apparatus in quinque libros Decretalium*, Frankfurt, 1570, livro II, tit. XXIV, cap. XXIX, p. 288-289.

<sup>109</sup> “In bello iusto quod ex Principis edicto fit, res occupata sunt capientium, et liberi homines, capti fiunt serui. (...) licet invaso bona invasoris capere, et sua facere, et etiam invasorem detinere (...) potest tamen damnare de invasione facta intra fines suae iurisdictionis” (*Idem, ibidem*).

<sup>110</sup> *Op. cit.*, questão 8 do capítulo XII do título XIII do livro II, p. 230-232. A questão 7 trata da guerra sob um aspecto menos conexo ao tema em apreço – qual seja, se os clérigos podem declarar guerra (“*An liceat clerici movere bellum*”).

<sup>111</sup> “omnibus esse licitum movere bellum pro defensione sua et rerum suarum, nec dicitur proprie bellum, sed defensio” (*idem, ibidem*).

nome do indivíduo injustiçado que não pudesse fazê-lo<sup>112</sup>. De outro modo, a guerra era da alçada exclusiva do príncipe, entendido como aquele que não possui superior (“*solus princeps qui superiorem non habet*”).

Durante o pontificado de Inocêncio IV, desenrolou-se a sétima cruzada que culminou na derrota dos cristãos. Apesar do ambiente de disputa, o autor não nega aos infiéis e tampouco a outras “criaturas racionais” direitos sobre “domínios, possessões e jurisdições” no *Apparatus*<sup>113</sup>. Por outro lado, tanto fiéis quanto infiéis são ovelhas de Cristo, pelo que o papa detém certa autoridade sobre todos.

Em verdade, Inocêncio afirma literalmente que o papa possui jurisdição e potestade *de iure* (de direito) sobre todos, mas “*non de facto*”. Isso lhe assegura que, enquanto vigário de Cristo, seja o responsável na Terra pela punição dos gentios que violarem as leis naturais. De acordo com o autor, os gentios se caracterizam justamente por não possuírem leis, “exceto a natural”<sup>114</sup>. Desse modo, assim como Deus puniu os sodomitas, o papa que o representa tem poderes para castigar os cultores de ídolos – interpretação que teve transcendência na teoria e na prática castelhana relativa aos povos nativos americanos. No caso dos cristãos, o papado evidentemente devia atuar para fazer respeitar não apenas o direito natural como os preceitos do Evangelho que vão além dele.

Em um primeiro momento, o tema da guerra se encontra vinculado ao das indulgências que hão de ser destinadas à recuperação da Terra Santa das mãos de sarracenos e outros infiéis que a ocuparam e esbulharam ilicitamente. Esse é um combate sem dúvida lícito e necessário<sup>115</sup>. Em um segundo momento, outra modalidade de guerra parece ser estabelecida em face dos infiéis: a derivada do

---

<sup>112</sup> Até mesmo no caso de simples “defesa” (*defensio*) se deve precaver de agir sem a autoridade judicial e por meio da mentira, da fraude e da calúnia, caso contrário os bens recuperados haverão de ser restituídos (“*caveat tamen ne sine autoritate iudicis per mendacium, vel fraudem, vel per calumniam suam rem recuperaret, quia tunc restituere tenetur*”, *idem, ibidem*). Do mesmo modo, a apreensão que for feita não pode gerar nem maldade, nem escândalo ou a restituição se mostrará, outrossim, medida de rigor (“*dummodo ex tali furto, nem malum, nec scandalum valeat generari, quia si inde orietur scandalum, vel contra uxorem, vel contra familiarem alium, vel quemcunq. aliam: tunc debet rem in prostinum statum restituere*”, *idem, ibidem*).

<sup>113</sup> “*dominia, possessiones et iurisdictiones licite sine peccato possunt esse apud infideles, haec enim non tantum apud fideles, sed pro omni rationabili creatura facta sunt*” (questão 3, capítulo VIII, título XXXIV do livro III, p. 430 e ss.).

<sup>114</sup> “*Papa super omnes habet iurisdictione & potestade de iure, licet non de facto (...) credo quod si gentilis, qui non habet legem, nisi naturae, si contra legem naturae facit, potest licite puniri per Papam*” (*Ibidem*).

<sup>115</sup> Questão 7, *idem, ibidem*.

impedimento de comunicação da fé católica com vistas à conversão. Isso porque apesar de admitir que os infiéis não devam ser coagidos à fé, o papa teria o direito de enviar pregadores às suas terras, como a todos os locais onde houvesse criaturas racionais aptas a compreender a mensagem de Deus<sup>116</sup>. Diante dessa disposição, na última questão do capítulo se pergunta se pela mesma razão os cristãos não deveriam receber em suas terras os seguidores de Maomé. O autor então responde que “*non, non*”. Afinal, os maometanos se encontram em erro “e nós, no caminho da verdade” (“& nos in via veritatis”).

A negativa em aceitar a comunicação da fé católica ou obedecer os mandamentos do papa seria pecado e motivo suficiente para a punição pela via bélica. Assim, “[e]m todos esses casos e em outros onde possa o Papa lhes ditar ordens, se não obedecerem, devem ser compelidos pelo braço secular e o Papa, e não outrem, deverá lhes declarar guerra”<sup>117</sup>.

Essas justificativas para a guerra contra pagãos foram repercutidas por discípulos de Inocêncio IV até o século XVI. No século XIV, foram vocalizadas por Augustinus Triumphus na *Summa de ecclesiastica potestate* (Q. 23, 4). No século XV, foi a vez de Antonino de Florença, na *Summa Theologica* (III, 3, c.2, proemium, col 177; III, 22, c.5, parág. 8, col. 1218)<sup>118</sup>. Por fim, dentre os mais célebres teólogos, juristas e funcionários reais espanhóis do século XVI, raros foram aqueles que negaram o direito castelhano de empreender guerras contra os povos pré-colombianos em caso de impedimento da pregação da fé católica – clara indicação de que essa justificativa da doutrina cristã de guerra justa, presente na tese de Inocêncio IV, assentou-se, tornando-se *opinio communis* dentre os letrados no início do que se entende por modernidade.

As principais assertivas de Henrique de Segusia sobre a guerra justa foram compiladas na *Summa Aurea* (ca. 1253) sob a rubrica “De treuga et pace” (I, 34). O capítulo se subdivide em seis questões: 1. O que é trégua; 2. O que é paz; 3. O que

---

<sup>116</sup> “licet non debeant infideles cogi ad fidem, quia omnes liberto arbitrio reliquendi sunt (...) tamen mandare potest Papa infidelibus, quod admittant praedicatores Evangelij in terris suae iurisdictionis, nam cum omnis creatura rationabilis fact sit ad Deum laudandum” (questão 8, *idem, ibidem*).

<sup>117</sup> “In omnibus autem praedictis casibus & in alijs, ubi licet Papae eis aliquid mandare, si non obediant compellendi tunc brachio seculari, & indicendum est bellum contra eos per Papam, & non per alios” [*sic*] (questão 9, *idem, ibidem*).

<sup>118</sup> HÖFFNER, *Op. cit.*, p. 70-71.

é guerra justa; 4. Os cinco modos de guerra injusta<sup>119</sup>; 5. As espécies de trégua; e 6. O que é uma trégua operante<sup>120</sup>.

A trégua é a segurança às pessoas e bens que ocorre durante uma discórdia ainda não terminada (*securitas personis et rebus ad tempus prestita discordia nondum finita*). Paz é o fim da discórdia (*discordiae finis*). A sua vez, guerra justa é a ordenada pelo príncipe em defesa própria, de sua pátria ou das normas ancestrais (*legum paternarum*) e na qual não apenas os hereges, mas todos podem ser capturados e espoliados<sup>121</sup>. Por fim, a guerra pode ser injusta em razão de cinco elementos: (i) coisa, se não for feita para recuperar bens ou para defender a pátria; (ii) causa, se não é necessária; (iii) intenção (*ex animo*), se é feita por vingança; (iv) [forma], se não se dá pela autoridade do príncipe (papa ou imperador); (v) pessoa, se envolve pessoas que não devem ser envolvidas nesse tipo de conflito sanguíneo, como agentes da Igreja<sup>122</sup>.

Quanto ao alcance do poder papal, os últimos escritos do Hostiense propõem uma formulação de supremacia universal. No título “Qui filii sint legitimi”, do livro IV, o canonista afirma que toda a Cristandade possui uma só cabeça (*caput*) e um só deus, dono de tudo o que existe, no espiritual e no temporal. O papa herdou poderes sobre ambas esferas, conforme texto do apóstolo Pedro, o que aparece na representação das duas chaves (*claves*) ou gládios (*gladii*) unidos em sua pessoa e capazes de abrir e ligar tais searas<sup>123</sup>.

---

<sup>119</sup> A rubrica está parcialmente ilegível, mas é o que se deduz do corpo do texto.

<sup>120</sup> *Summa Aurea*, Veneza, 1570, p. 93 e ss..

<sup>121</sup> “Quid sit iustum bellum. Dicit decretum quod militare peccatum non est. 23. quaest. I. militare. quod verum est, si ab principe indicatur ut sequitur infra, similiter pro defensione sua, seu patriae suae, uel legum paternarum, ead. quaest. 7. si nulla. & quando bellum iustum est non solum haeretici, sed omnes capiuntur & spoliuntur & spolians dominus rei fit. ead. quaestio. 5.”, *Op. cit.*, I, 34.3, p. 93. As abreviaturas das obras citadas estão sendo mantidas, enquanto as indispensáveis à compreensão são descomprimidas.

<sup>122</sup> “Sunt tamen qui dicunt bellum iniustum censeri quinque modis. Primo, ratione rei, ut si non est de repetendis rebus vel pro defensione patriae, 23. q.2 c.1 & q. ulti. si nulla. Secundo, ratione causae, ut si uoluntarie non necessario pugnetur. ea. q.1 noli. Tertio, ex animo, f. quando fiat ad vindictam. ea. q. quid culpatur. Quarto, si non fit autoritate principis. ea. q.2 c.1. Quinto, ratione personae, ut puta quia ecclesiastica est, cui non est licitum effundere sanguinem, nec per se, nec per alium”, *Op. cit.*, I, 34.4, p. 93-v.

<sup>123</sup> “unum caput est tantum scilicet Papa, nam unus debet tantum esse caput nostrum Dominus spiritualium, & temporalium, quia ipsius est orbis, & plenitudo ejus, et sup. de deci. tua nobis, quia omnia commisit Petro. supra de ma. & obe. solitae, & de ele. significasti, in fin. & Petrus utrumque gladium habuit, unde dixit, Ecce duo gladii hic, ideo etiam dominus dominorum non sine causa dixit Pedro. Et tibi dabo claves regni caelorum, & not. non dixit clavem, sed claves scilicet duas, unam quae claudat, & aperiat ligat & solvat, quo ad spiritualia: aliam qua utatur, quo ad temporalia, licet hoc verbum multis aliis modis exponatur”, *Op. cit.*, IV, XVII.

A alusão a essas imagens apareceu de forma explícita na bula *Unam Sanctam* (1302) de que Bonifácio VIII lançou mão na disputa com o rei francês Felipe IV, o Belo. Tal concepção protegia a pretensão de hegemonia mundial do papa em face de ambição paralela do imperador romano. Henrique de Segusia argumenta que isso se justificaria pela hierarquia própria às esferas de sua incumbência. O imperador comanda no temporal, enquanto o papa no espiritual. Porém, como o espiritual é superior ao temporal, mesmo que o papa não tivesse autorização explícita para agir no temporal poderia fazê-lo, pois quem pode o mais pode o menos – enquanto o contrário não é verdadeiro. Além disso, o imperador é coroado, ungido e deposto pelo papa. Assemelha-se, portanto, a seu funcionário. Isso não quer dizer que deva ser interrompido sem justificativa, mas que o poder direto do papa sobre o temporal exista *de jure et de facto*<sup>124</sup>.

Com tamanha extensão, o poder papal recai sobre infiéis. Para Segusia, como para grande parte dos canonistas e dos teólogos, infiel é aquele cuja fé contrasta com o catolicismo, pois “aquele que discrepa da fé cristã”, afirma ele, “é contrário a ela. (...) Quem não está comigo está contra mim”<sup>125</sup>. Em termos gerais, é todo aquele que se encontra *extra ecclesiam*. Em termos mais específicos, é aquele que nunca foi fiel, como os pagãos e os judeus<sup>126</sup>. Nessa acepção mais restrita, os hereges se encontram fora da categoria. Em comum, todos se encontram sob o império do papa.

Kenneth Pennington apontou como entre a primeira e a última versão do *Lectura sive Apparatus domini Hostiensis super quinque libris Decretalium* o Hostiense mudou de ideia a respeito do domínio de cristãos sobre infiéis. Isso significa que ele nem sempre foi da opinião de que infiéis podiam ser compelidos ao catolicismo e ao modo de vida cristão. O pesquisador considera plausível que essa

---

<sup>124</sup> *Idem, ibidem*. O argumento de que o cargo imperial seria investidura feudal eclesiástica pode ser encontrado desde o *Dictatus Papae* XII de Gregório VII (1020-1085), segundo o qual “Quod illi liceat imperatores deponere”, ou seja, “Que a ele (ao papa) é lícito depor imperadores”. O documento como um todo ratifica a tese da hegemonia universal papal.

<sup>125</sup> “Discrepans à fide catholica, infidelis generaliter potest dici (...) quia quicquid à fide Christiana discrepat, fidei Christianae est contrarium. (...) qui non est mecum, contra me est” (III, XXXIII, p. 996).

<sup>126</sup> “specialiter tractatur de his qui nunquam fuerunt fideles, ut de Paganis & Judaeis” (*Idem, ibidem*).

mudança do final da década de 1260 e começo da de 1270 tenha sido influenciada pelas Cruzadas<sup>127</sup>.

De fato, lê-se na glosa a X 1.2.1 da primeira versão dos *Decretais* de Gregório IX: “Ainda, mesmo ao súdito a lei não pode ser imposta (...) e pagãos e infiéis não estão submetidos (...) por isso, tampouco podem ser compelidos [ao domínio católico]”<sup>128</sup>. O canonista embasou sua posição no decreto *Gaudemus* do papa Inocêncio III que reconhecia aos pagãos e infiéis a sua própria lei e o direito de não serem forçados à submissão. Na segunda versão da *Lectura*, a glosa de X 3.34.8 (Quod super hiis) postula que o nascimento de Cristo havia trasladado ao papa toda a “honra, principados, domínios e jurisdições” do mundo, o que lhe assegurava jurisdição *de iure* sobre os infiéis<sup>129</sup>.

Embora conflitantes, as duas glosas permaneceram por algum tempo sendo manuscritas no interior da mesma obra. No fim da vida, o autor as compatibilizou, não se sabe se a uma só vez. O texto final restou assim: “E pagãos e infiéis não estão submetidos espiritual (...) mas temporalmente”<sup>130</sup>. Com isso, Segusia coadunou a impossibilidade de conversão forçada com a tese do poder universal do papa na esfera temporal, inclusive sobre os povos *extra ecclesiam*<sup>131</sup>. Ao cabo, portanto, sustentou a tese do poder direto da Igreja, expressamente utilizada por teóricos da teocracia pontifical e regalistas escorados nas bulas papais de 1493, como os redatores do *Requerimiento* de 1512, Matías de Paz e Palacios Rubios.

---

<sup>127</sup> PENNINGTON, Kenneth, “Hostiensis *Lectura* on the Decretals”, *Bulletin of Medieval Canon Law*, l. 77, 1987, p. 77-90.

<sup>128</sup> “Aliis etiam quam subditis non potest lex imponi, ut C. de incest. nup. Neminem. (Cod. 5.5.2) et pagani et infideles non sunt subiecti, infra de diuort. Gaudemus, respon. i. (X 4.19.8) ideo nec par astringitur, ut infra de elect. Innotuit <X 1.6.20>, ff. de arbit. Nam magistratus. <Dig. 4.8.4>”, *apud* PENNINGTON, K. “Hostiensis *Lectura* on the Decretals”, p. 84. Manuscrito de Oxford (?), New College (Oxford), 205.

<sup>129</sup> “Mihi tamen videtur, quod in adventu Christi omnis honor, et omnis principatus, et omne dominium, et iurisdictio de iure et ex causa iusta (...) omni infideli subtracta fuerit et ad fideles translata”, Manuscrito de Veneza (1581), v. 3, f. 128r-129r (*apud Idem, ibidem*).

<sup>130</sup> “Et pagani et infideles non sunt subiecti spiritualiter, infra de diuort. Gaudemus, respon. i. <X 4.19.8> nam temporaliter subsunt, quod dic ut plene not. infra de uoto. Quod super his § Rursus <X 3.34.8>. Aliis igitur quam subditis non potest quis legem imponere, ideo nec par astringitur, ut infra de elect. Innotuit <X 1.6.20>” (*Idem*, p. 85). Manuscrito de 1512 acessível na Bayerische Staatsbibliothek (BSB, 2J can.u. 89-1).

<sup>131</sup> Henrique de Segusia se vale da mesma lógica de Agostinho ao tratar da escravidão, porém com um sentido invertido. Agostinho parte da separação entre alma e corpo ao arguir que os escravos na Terra encontram a liberdade de espírito no reino de Deus, onde tudo é perfeito. Segusia argui que o plano espiritual dos infiéis pode permanecer no pecado por se tratar de foro íntimo, enquanto o papa tudo alcança no temporal.

No século XIII, teólogos também patrocinaram a causa da teocracia papal. Foi o caso de um grupo de mestres e doutores franciscanos encabeçados por Alexandre de Hales, dito *Doctor Irrefragabilis* e *Theologorum Monarcha*. Este professor da Universidade de Oxford se tornou célebre por substituir o estudo da Bíblia pelo das *Sentenças* de Pedro Lombardo. Sua principal obra, *Summa theologiae* ou *Summa universae theologiae*, foi-lhe encomendada pelo papa Inocêncio IV. Nela o autor se ampara em Hugo de São Vitor e Agostinho para defender que a potestade espiritual possa instituir e julgar a terrena. De forma coerente, o papa é juiz *ordinarius singulorum*, ao passo que só se encontra sob o juízo de Deus (*nullus est qui eum iudicet nisi Deus*)<sup>132</sup>.

O discípulo mais célebre de Alexandre de Hales foi o franciscano São Boaventura (nascido Giovanni di Fidanza, 1221-1274), teólogo italiano canonizado, formado em Paris e autor de um comentário sobre as *Sentenças* de Lombardo. Nos comentários ao quarto livro da obra, defendeu que a Igreja possuía os dois gládios por herança de Cristo, embora um deles não fosse exercido diretamente<sup>133</sup>.

Não espanta que alguns canonistas do século XIV ainda tenham adotado a visão do Hostiense acerca do tratamento que de direito os cristãos podiam dar aos infiéis. Porém, a *communis opinio* de teólogos e de grande parte dos decretalistas tendeu a se inclinar na direção do pensamento de Inocêncio IV<sup>134</sup>. No século XVI, a maioria dos autores envolvidos nas polêmicas das Índias não ficaria indiferente a essa divergência histórica e tomaria posição atualizando os termos do debate para os pagãos do assim chamado Novo Mundo.

As sumas desempenharam, outrossim, relevante papel no processo de sedimentação da doutrina cristã da guerra justa. Aquela cujo alcance transcendeu sua época e teve maiores repercussões no século XVI foi a *Summa Theologica* do dominicano Tomás de Aquino (1225-1274)<sup>135</sup>. Nela o antigo aluno e professor da Universidade de Paris dedicara uma questão do “Tratado sobre a Caridade” ao tema da guerra (II, II, 40). Ao lado do cisma, da rixa e da sedição, a guerra se insere no

---

<sup>132</sup> *Universae theologiae summa*, Venecia, 1576, III, q. 40, 5, p. 247.

<sup>133</sup> *In IV librum sententiarum commentaria*, dist. 37, dub. 4 (*Opera omnia*, Quaracchi, 1889, v. IV, p. 812). Disponível no *Documenta Catholica Omnia*: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/>.

<sup>134</sup> PENNINGTON, Kenneth, “Bartolomé de Las Casas and the tradition of medieval law”, in: *Popes, Canonists and Texts: 1150-1550*, Aldershot: Variorum, 1993, article XIII.

<sup>135</sup> *Suma de Teología*, 5 v., Tradução de Ovidio Calle Campos, Lorenzo Jiménez Patón e outros. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.

interior da exposição acerca dos vícios opostos à paz no plano da ação. Quanto a ela, Aquino formula quatro questões: Alguma guerra é lícita? Clérigos podem guerrear? É lícito o emprego de estratégias na guerra? Pode-se combater em dias festivos?

Na solução à primeira questão (II, II, c. 40, a. 1), a que mais nos interessa, o Aquinate responde que a guerra é justa se preencher três requisitos. Deve, em primeiro lugar, ser ordenada pela autoridade do príncipe (*auctoritas principis*). O teólogo nega a possibilidade de justiça de uma guerra comandada por um particular sem mandato coletivo. Como o cuidado da sociedade e a defesa do bem público foram incumbidos ao príncipe, só com a sua autoridade (pública) se pode declarar guerra em nome de todos. O príncipe deve garantir tanto a ordem contra os malfeitores internos quanto a paz diante de inimigos externos. Em segundo lugar, a guerra deve possuir causa justa (*iusta causa*), o que significa que os adversários precisam merecer o ataque. Tomás de Aquino recorre à autoridade de Agostinho – utilizado, no ponto, também por Graciano – para afirmar o cabimento da lide em caso de castigo e de restituição. Em terceiro lugar, requer-se intenção reta (*recta intentio*), assim entendida como “uma intenção encaminhada a promover o bem e a evitar o mal”. Por meio de transcrição de excerto do *Contra Faustum* de Agostinho, Aquino afirma que a guerra feita com ânsia de prejudicar, crueldade vingativa, ferocidade no combate e paixão de domínio são reprováveis e injustas. Nas objeções, aduz ainda que como o objetivo da guerra justa é o restabelecimento da paz (conforme a carta a *Marcellinum* de Agostinho), não a contraria. As principais fontes utilizadas por Tomás de Aquino são, portanto, Agostinho e Graciano, o que indica a constituição de uma tradição cristã da guerra justa.

E quanto às consequências da guerra? O teólogo devotou ao tema uma passagem da questão referente à rapina (II, II, c. 66, a. 8). A pergunta colocada é se a rapina pode ser realizada sem pecado. Por definição, caracteriza-se pelo fato de um homem arrebatando de outro o que lhe pertence. Como só está autorizado a coagir quem atua embasado na potestade pública, o particular que não goza dessa autoridade obra ilicitamente e não é mais que um ladrão, ao passo que o príncipe que se encontra no exercício do dever de manutenção da justiça pode vir a tomar bens de malfeitores e inimigos externos sem que isso configure rapina. Por outro lado, os príncipes também podem agir de forma ilícita se atentarem contra a justiça,



valendo-se de sua autoridade para espoliar os bens do particular de forma injustificada. Nesse caso, “obram violentamente, cometem rapina e estão obrigados à restituição” (II, II, c. 66, a. 8).

Nas objeções, Aquino esclareceu pontos acerca do botim. Em uma guerra injusta o botim não é mais que rapina; em uma guerra justa, por outro lado, está autorizado. Neste caso, pode se converter em pecado caso os soldados se apropriem dos bens por cobiça. O engajamento bélico derivado da ânsia de riquezas significa má intenção, conforme Agostinho, o que constitui pecado (II, II, c. 66, a. 8, 1). A reta intenção não se mostra apenas condição prévia à guerra, pois deve nortear as relações com o adversário mesmo após seu término, sob pena de viciar a conduta dos soldados.

Além disso, Aquino contesta a tese de que os infiéis sejam incapazes de domínio em razão de sua infidelidade. Isso porque o domínio não é da alçada do direito divino, mas do natural, de modo que nenhum homem lhe é alheio. Por tal razão, sustenta que apenas devido às leis dos *príncipes da terra* infiéis venham a deter posse injusta de bens (II, II, c. 66, a. 8, 2), com isso afastando a espoliação motivada pela fé.

Da natureza humana provém, outrossim, a sociabilidade, já que nenhum homem pode ser completo sozinho. A convivência com outros impõe a existência de uma autoridade política, na trilha de Aristóteles<sup>136</sup>. Desse modo, todo regime político possui origem natural, de maneira que sua legitimidade independe de credo. Não sendo o governo infiel ilícito por infidelidade, incabível sua tomada com tal amparo.

Embora canonizado em 1323 pelo papa João XXII como santo da Igreja, Tomás de Aquino só veio a obter o estatuto de doutrina consolidada nos séculos seguintes, sobretudo no seio dos membros da Ordem dos Pregadores de que fazia parte, e a partir do Século de Ouro<sup>137</sup>. Esse constitui um dos motivos doutrinários

---

<sup>136</sup> *De regno vel De regimine principum*, I, cap. II (“Do reino ou Do governo dos príncipes ao rei de Chipre”, in: AQUINO, Tomás de. *Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino*, tradução de Arlindo Veiga dos Santos, revisada por Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento e Francisco Benjamin de Souza Neto, Petrópolis, RJ: Vozes, 1995, p. 123-172). Com mais argumentos, a mesma defesa da naturalidade do governo político pode ser vista na questão 96, a. 4, c, da *Summa*. Nesse artigo, o autor diferencia dois tipos de domínio de outrem: a escravidão e o “domínio livre” (governo político). Tão indispensável é este último que ele existiria no estado de inocência, ao contrário do outro, que só passaria a subsistir em função do pecado.

<sup>137</sup> O título de *doctor ecclesiae* (doutor da Igreja) lhe foi conferido aos 11 de abril de 1567, na bula *Mirabilis Deus*, pelo papa Pio V, de formação dominicana. Para um breve histórico do

pelos quais os dominicanos foram os religiosos que primeiro questionaram publicamente a legitimidade do domínio das terras dos nativos por parte da Coroa de Castela e os que mais se envolveram no movimento de renovação teológica católica conhecido como Escola de Salamanca.

Não obstante Tomás de Aquino não fosse uma unanimidade em sua época, após a *Summa Theologica*, consagrou-se aos poucos o espaço dedicado ao tema da guerra, que passou a concentrar sob sua rubrica cada vez mais assuntos conexos. De questão subordinada se tornou tema por excelência de decretos, comentários, manuais de confessores, sumas. Esse longo processo de constituição do que se convencionou chamar de *doutrina cristã da guerra justa* resultaria na formação de corpos de regras autônomos (i.e., não subordinados a outros *topoi*), sistemáticos (não dispersos no interior de obras) e individualizados em uma disciplina – o direito de guerra (*ius belli*)<sup>138</sup>.

Considera-se como primeira obra que trata da guerra de forma sistemática como disciplina do direito medieval o *Tractatus de bello, de represaliis et de duello* (1360) do jurista milanês Giovanni da Legnano ou Johannes de Lignano, discípulo de Bartolo. Nesse tratado destinado aos homens de armas, o autor define a guerra como “a contenção motivada por uma discordância oferecida a um desejo humano, que tende a excluir a discordância”. Ele divide as contendas em espirituais e corpóreas. As espirituais se subdividem em celestes e humanas; as corpóreas, em universais e particulares. As particulares se repartem entre as referentes ao corpo físico, ao corpo místico (“represálias”) e à “compurgação” (duelo). Ao cuidar das guerras corpóreas universais, que ocupam a maior parte da obra (cap. IX-LXXVIII), o autor retoma os grandes temas atribuídos a Agostinho e sistematizados por Tomás de Aquino – causa justa, autoridade competente, intenção reta, combate em dias festivos, discriminação dos agentes da guerra, emprego de estratégias, a eles somando outros. O autor passa por esses aspectos a partir de uma extensa sequência de questões que detalham cada elemento e cada variante desses temas, em que insere citações e glosas. Pode-se afirmar que por trás da amplitude e da aparente generalidade das respostas se encontra ainda a marca de um forte

---

reconhecimento da Igreja para com o Aquinate no que tange às suas contribuições teológicas, cf. *Registro Documental – Material Histórico Dominicano Español*, tomo I, organizado por Pe. Manuel María de los Hoyos (O.P.), Madrid, 1960, p. 36-69.

<sup>138</sup> HAGGENMACHER, *Op. cit.*, p. 18 e ss..

casuismo que lhe confere as características de um manual de direito militar. Não por acaso, a forma de apresentação das questões lembra tanto as sumas de casos de consciência quanto os manuais penitenciais. Dentre os autores clássicos utilizados por Legnano, o que mais cita é Aristóteles; dentre os juristas, Jacobus de Arena; e dentre os eclesiásticos, o papa Inocêncio III, o papa Clemente V e Agostinho<sup>139</sup>.

A partir de então, outros trabalhos dedicados exclusivamente ao tema dos conflitos bélicos passaram a ser realizados, como o opúsculo *De justo bello* (1420) de Henri de Gorychum (ou Henri de Gorkum)<sup>140</sup>. Isso evidentemente não impediu que a *materia belli* deixasse de ter lugar entre os casos de consciência, manuais confessionais, sumas e comentários, nos quais continuou sendo majoritária<sup>141</sup>. Importa notar, contudo, que a progressiva autonomização do tema foi acompanhada pela solidificação de seu conteúdo doutrinal.

No cotidiano do século XV, a guerra ainda estava relacionada a um julgamento divino (*iudicium belli* e *iudicium Dei*). Assegurava-se imunidade a não-combatentes, a preservação a certos bens e um código de guerra paralelo à *disciplina da cavalaria*. Nos casos de guerras justas não havia a chamada *trégua de Deus*, ocorrida em dias santos. Em alguns locais se entendia, inclusive, que a luta em dias solenes comportava uma assistência sobrenatural a favor das boas causas. A partir de 1450 os duelos entre príncipes e as batalhas designadas se espaçaram em muitos reinos.

O pensamento em torno da guerra passou a se voltar cada vez mais à chamada *guerra pública*. Ao mesmo tempo, a noção de direito de gentes (*ius gentium*) ganhou terreno no plano jurídico-teológico. Manteve-se a divisão medieval que opunha dois tipos bélicos: a “guerra mortal” ou “de fogo e sangue”, em que todas as crueldades eram não apenas admitidas como por vezes prescritas, e a

---

<sup>139</sup> LEGNANO, Giovanni da, *De Bello, de Represaliis et de Duello*. Edited by Thomas Erskine Holland, translated by James Leslie Brierly, Oxford: Oxford University Press, 1917.

<sup>140</sup> *Tractatus magistri Henrici de Gorychum*, 1503, f. 107-122. O tratado está encartado junto a outros sob um título longo que os descreve a todos (*Tractatus de divinis nominibus, de predestinatione et reprobatione divina, de effectibus salutiferis eucharistie, de processionibus ecclesiasticis, de observatione festorum, de symonia et quodam casu matrimoniali, de justo bello continens breve consilium de jure decimarum, de superstitionibus, de practica ejucendi demones, de temerario judicio Huyssitarum circa posestatem papae*). Uma versão digitalizada da obra se encontra na Biblioteca do Estado de Berlim (<http://digital.staatsbibliothek-berlin.de/>).

<sup>141</sup> Do século XV, Alfred-Marie Vanderpol se refere, ainda, a Saint Antonius de Florença (1389-1459), Alfonso de Madrigal Tostado (1400-1455), Gabriel Biel (1425-1495) e Sivestre Prierias (1456-1523) (*Idem, ibidem*).

“guerra leal”, “guerra cortês” ou “boa guerra”, movida por reta intenção e sem perversidade. Em regra, sustentou-se a proibição de guerra mortal entre povos da Cristandade por mais “justa” que fosse considerada. Quanto ao *bellum iustum*, o acento deixou de ser posto somente sobre a *auctoritas* e a *causa (ius ad bellum)* e passou a ser também colocado sobre o modo de ação e a proporcionalidade das medidas tomadas durante a batalha (*ius in bello*)<sup>142</sup>.

Nos reinos de Leão e Castela, desde o século XIII, tiveram vigência as *Siete Partidas* encomendadas por Alfonso X El Sabio (1252-1284)<sup>143</sup>. Estas permitiram justificar a tomada de terras de Cristóvão Colombo sobre as terras do Novo Mundo sob os vieses da posse, da guerra e do “señorío”.

A questão possessória é tratada em termos doutriniais e legais no título XXX da Terceira Partida: “[p]ossessão quer dizer algo como colocação de pés” (“*Posesión tanto quiere decir como ponimiento de pies*”, lei 1). Socorre-nos o esclarecimento promovido pela sexta lei, a qual estipula as duas condições para que alguém possua uma coisa: “[uma,] que tenha vontade de ganhá-la; [e] a outra, que nela entre por si corporalmente e a detenha, ou algum outro por ele e em seu nome”<sup>144</sup>. Desse modo, a tomada de posse é o resultado da soma de vontade específica para esse fim e de ocupação física do território (“colocação de pés”). Há um condicionante extra aduzido na terceira lei conforme o qual “[r]etenção e posse das coisas pode por si mesmo ganhar todo homem que tenha são entendimento” (“[t]enencia et posesión de las cosas puede ganar todo home por sí mesmo que haya sano entendimiento”).

A ausência de racionalidade indígena – e sua equiparação ora a deficientes mentais, outrora a crianças e ainda a animais – viria a ser arguida como fundamento para sua incapacidade de exercer domínio. Esta é uma das origens do argumento de que as terras descobertas eram *res nullius* (coisa de ninguém, coisa sem dono). A outra é que pagãos não possuem jurisdição (*vacabant dominia universali jurisdictione non possesse in paganis*)<sup>145</sup>, em consonância com a tese teocrática recém analisada.

---

<sup>142</sup> CONTAMINE, M. Philippe, “L’idée de guerre à la fin du Moyen Âge: aspects juridiques et éthiques”, in: *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 123e année, n. 1, 1979, p. 70-86.

<sup>143</sup> *Las Siete Partidas del Rey don Alfonso el Sabio, cotejadas con varios codices antiguos por la Real Academia de la Historia*, 3 tomos, Madrid: Imprenta Real, 1807.

<sup>144</sup> “que haya voluntad de la ganar ; la otra que la entre por sí corporalmiente et la tenga ó otro alguno por él et en su nombre” (*Op.cit.*, tomo II, p. 750).

<sup>145</sup> PADRÓN, Francisco Morales, *Teorías y leyes de la conquista*, p. 134.

Mas subsiste outra possibilidade de justificação da tomada de terras ainda com fundamento no título possessório das *Partidas*, desta vez sem ter que recorrer à irracionalidade indígena – que Colombo nunca postulou de forma total e genérica, dando, ao contrário, indicações da existência de grupos que a seu ver se mostravam inteligentes e razoáveis, mas cujas terras nem por isso ele poupou. A lei 11 da seção em apreço assegura que a posse é obtida quando alguém é empossado no bem sem que o real possuidor o conteste<sup>146</sup>. A resignação do possuidor diante da medida deve ser interpretada como sinal de aquiescência. Nesses casos, o bem é transferido para o patrimônio do empossado como se tivesse sido a ele doado diretamente pelo real possuidor.

Ora, a possibilidade de essas normas estarem em vigor, como parece que estavam na última década de 1490 faz interpretar com outros olhos a passagem da carta a Luis de Santangel, de 15 de fevereiro de 1493, em que Colombo relata que tomou posse de todas as ilhas “*com pregão e bandeira real estendida, e não [foi] contraditado*”<sup>147</sup>. A observação adquire os contornos de condicionante *pro forma*, pois não se parecia esperar uma reação de fato dos nativos. Por isso, Stephen Greenblatt afirma que “o formalismo de Colombo tenta[va] tornar as novas terras desabitadas pelo esvaziamento da categoria do outro”<sup>148</sup>. Na prática, as tomadas de posse foram formalmente feitas por aquisição (*per acquisitionem*) quando não houve resistência *inicial*, no momento do rito. Nos demais casos, realizaram-se mediante a guerra (*per bellum*).

A lei 1 do título XXIII da Segunda Partida estipula quatro tipos de guerra: *guerra justa* é a realizada com o fim de cobrar coisas devidas; *guerra injusta*, a travada com soberba e sem direito; *guerra civil* a que se dá entre “moradores de algum lugar”; e guerra *plusquam civil* (mais que civil) aquela na qual combatem não

---

<sup>146</sup> “Vendida ó enagenada seyendo alguna cosa á algunt home, si aquel á quien la enagenasen fuese metido en la tenencia de la cosa sabiéndolo el señor et non lo contradeciendo, ganarle entonce el otro la tenencia, también como si el seíor gela hobiese entregado por sí mesmo” (*Op.cit.*, p. 752). Para bem compreender o artigo é preciso considerar que alienação importa qualquer tipo de transferência de domínio.

<sup>147</sup> “*con pregón y vandera [sic] real estendida, y non me fue contradicho*” (“Carta a Luis de Santangel”, in: *Cristóbal Colón: textos y documentos completos*, p. 140).

<sup>148</sup> “Maravilhosas possessões”, in: *Revista de Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, FGV, v. 2, n. 3, 1989, p. 46 [43-62]. Em outra passagem, sobre a “força modeladora do formalismo”: “Este discurso, como vimos, capacita Colombo a encenar um ritual legal que depende da possibilidade formal de contradição sem de fato permitir semelhante contradição: ou seja, capacita-o a esvaziar a existência dos nativos, reconhecendo ao mesmo tempo oficialmente que eles existem” (*Idem*, p. 48).

só cidadãos, mas também “parentes”, “por razão de bando”<sup>149</sup>. Em outro momento, reforça-se a diferença entre a guerra contra malfeitores de dentro do reino daquela contra inimigos externos, postulando-se outras razões pelas quais as guerras são não apenas permitidas, mas devidas. Nesse sentido, “a segunda maneira de guerra da qual agora queremos falar é aquela que devem fazer contra os inimigos que estão fora do reino, *que lhes querem tomar por força a sua terra ou apoderar-se da que com direito deve[m] reter [tener]*”<sup>150</sup>. As tomadas de posse realizadas à força representavam furto ou roubo das terras a ilidir a *verdadera posesión* (lei 10).

Assim, afora o tratamento dado aos inimigos da fé, como se verá, autorizavam-se apenas as guerras defensivas, aí incluindo não apenas aquelas cuja finalidade seria restaurar uma ordem previamente violada, como também as que visavam evitar a injúria iminente. Tanto a autoridade real quanto o imperador estavam autorizados a declará-las<sup>151</sup>. Inúmeros procedimentos esparsos na obra detalham as circunstâncias prévias, em curso e posteriores ao conflito<sup>152</sup>.

Resta averiguar se as pretensões de conquista se encontrariam sob os auspícios das normas alfonsinas referentes ao “*señorío*”. No título XXVIII da Terceira Partida, o senhorio é definido como “*poder que o homem tem na sua coisa para fazer dela e nela o que quiser, segundo Deus e segundo o foro*” (lei 1)<sup>153</sup>. Dos três tipos de senhorio, um deles configura o “poder esmerado que têm os imperadores e os reis para escarmentar os malfeitores e *para dar direito a cada um em sua terra*”. A noção de senhorio se confunde com a de domínio nos termos do *ius utendi, fruendi et butendi* e dos direitos de reivindicação e alienação<sup>154</sup>. O domínio se origina no

---

<sup>149</sup> “Y hay quatro maneras de guerra: la primera llaman en latín iusta, que quiere tanto decir en romance como derecho; y esta es cuando hombre la hace por cobrar cosas de ellos, la segunda manera llaman iniusta; que quiere tanto decir como guerra que se mueve con soberbia y sin derecho” (*Op. cit.*, Segunda Partida, Título XXIII, Lei 1). Aqui fica evidente que nas *Partidas* não se diferencia o justo do lícito ou moral (“honesto”).

<sup>150</sup> “la segunda manera de guerra de la que ahora queremos hablar, es de aquella que deben hacer contra los enemigos que están fuera del reino, *que les quieren tomar por fuerza su tierra o apoderarse de la que con derecho debe tener*” (*Op. cit.*, Segunda Partida, Título XXIII, Lei 1, grifei).

<sup>151</sup> *Op. cit.*, Segunda Partida, Título I.

<sup>152</sup> Parte delas se encontra concentrada no título XVIII da Segunda Partida.

<sup>153</sup> “Señorío es poder que home ha en su cosa de facer della et en ella lo que quisiere segunt Dios et segunt fuero” (*Op. cit.*, Terceira Partida, título XXVIII, lei 1).

<sup>154</sup> No plano das *Partidas* muitos dos atributos da propriedade – o direito de usar, gozar, tirar o máximo proveito, reivindicar e alienar – se explicitaram no título da posse. Isso porque, no século XIII, a incerteza quanto ao fundamento da propriedade terminou por se espelhar na relativa confusão entre *dominium* e *possessio*. Alfredo Storck nota que a ambiguidade advém das fontes: nas *Institutas* de Gaio a origem da propriedade é natural (via ocupação,

direito civil, sendo atribuído a cada um pela autoridade política. Porém, também pode ser conquistado:

As coisas dos inimigos da fé com quem não há trégua nem tem paz o rei, são de quem quer que as ganhe, exceto vila ou castelo; porque caso alguém a[s] ganhe, a salvo finca o senhorio dela ao rei em cuja conquista ganhou (lei 24)<sup>155</sup>.

Estava assim autorizada a expropriação das terras dos infiéis mediante conquista. A partir daí, a legitimidade para torná-los servos seria facilmente defensável: “Há três tipos de servos: o primeiro é dos que se cativam em tempo de guerra, sendo inimigos da fé (...)”<sup>156</sup>. A guerra contra os mouros, a expulsão ou conversão forçada de judeus dos reinos hispânicos (previstas no Decreto de Alhambra de 1492), a conquista de ameríndios, todas essas medidas contra povos infiéis encontravam fundamento nas *Partidas*.

Ao longo do século XV uma série de bulas papais concedeu a Portugal direitos sobre terras e bens de infiéis, assegurando indultos aos soldados cristãos pelos males provocados nas conquistas<sup>157</sup>. Ao menos até o século XVII seriam expedidos breves pontificais cuidando expressamente do tema das Cruzadas<sup>158</sup>. É bom que se diga, no entanto, que a expropriação por motivo de infidelidade estava

---

captura da terra do inimigo e tradição), enquanto no *Digesto* é civil (via ocupação e tradição), requerendo a intervenção de uma autoridade política (STORCK, Alfredo, “Direito subjetivo e propriedade. Sobre o tomismo de Michel Villey”, *Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, v. 7, n. 2, out. 2010, p. 56). Tomás de Aquino argumentou que a posse foi criada por Deus para que todos os homens pudessem usufruir dos bens necessários para alcançarem a felicidade, ao passo que a propriedade só poderia ser atribuída a alguém em detrimento dos demais e pela autoridade política, não em contradição com o *ius naturale*, mas como seu útil complemento no plano positivo (*Summa Theologica*, I, II, 94, 5, ad 3; II, II, 66, 1-2). Cuida-se aparentemente da concepção adotada nas *Siete Partidas*.

<sup>155</sup> “Las cosas de los enemigos de la fe con quien non ha tregua nin paz el rey, quien quier que las gane deben seer suyas, fueras ende villa ó castiello; ca maguer alguno la ganase, en salvo finca el señorío della al rey en cuya conquista la ganó” (*Op.cit.*, Terceira Partida, título XXVIII, lei 24).

<sup>156</sup> “Et son tres maneras de siervos: la primera es de los que cativan en tiempo de guerra seyendo enemigos de la fe; la segunda es de los que nascen de las siervas; la tercera es quando alguno que es libre se dexa vender” (*Op. cit.*, tomo III, Quarta Partida, título XXI, lei 1, grifei).

<sup>157</sup> Nesse sentido, cf., ilustrativamente, as bulas *Rex Regum* (1436), *Romanus Pontifex* (1436), *Etsi suscepti cura regiminis* (1442), *Rex Regum* (1443), *Dum diversas* (1452), *Romanus Pontifex* (1454?).

<sup>158</sup> A começar pelos papas Julio II, Leão X, Pio V e Gregório XIII do século XVI (cf. HERNÁEZ, F. J., *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas*, tomo I, Bruselas, 1964, p. 712 e ss.).

longe de ser uma unanimidade entre religiosos durante a Idade Média. Naquele mesmo século XV o Concílio de Constança (1414-8) reprovou o conhecido artigo de João Wicleff segundo o qual o pecado ensejaria a perda de domínio<sup>159</sup>. Com efeito, no campo da doutrina teológica, o grupo dos que não admitiam a infidelidade como motivo suficiente para a guerra parecia ser cada dia mais significativo.

Nas fileiras desse grupo marcava presença um dos mais célebres teólogos dos reinos hispânicos do século XV. Alfonso Fernández de Madrigal (1400-1455), conhecido como *El Tostado*<sup>160</sup>, exerceu forte influência professoral, eclesiástica e política em Castela e Leão. Para alguns, só quem esteve à altura de seu engenho foram Juan de Segovia, Juan de Torquemada e Rodrigo Sánchez de Arévalo, os grandes nomes do período<sup>161</sup>.

Estudou no consagrado Colégio Maior de São Bartolomé, em Salamanca, do qual veio a se tornar reitor. Mais tarde, assumiu o posto de mestre-escola na Universidade de Salamanca, instituição que ele e Juan de Segovia representaram como delegados reais no Concílio da Basileia, no qual defenderam ideais conciliaristas. Autor prolífico, a edição veneziana de suas *Obras* conta não menos que vinte e sete tomos enciclopédicos que tratam de temas escriturísticos, teológicos, morais e políticos<sup>162</sup>. Amigo e conselheiro de João II de Castela, assumiu diversas funções de governo até ser nomeado bispo de Ávila (1454) um ano antes de morrer.

A originalidade de seu pensamento reside na revisão da recepção cristã de Aristóteles feita por Tomás de Aquino. Segundo o estudioso Francisco Elías de Tejada, foi Alfonso de Madrigal o primeiro a dar o “salto direto do Estagirita à Castela

---

<sup>159</sup> *Concilio Constanciense*, sess. 7, sententia damnationis articuli 15 Joannis Wicleff. Apud AÑOVEROS, *El pensamiento y los argumentos sobre la esclavitud en Europa en el siglo XVI y su aplicación a los indios americanos y a los negros africanos*, Madrid: CSIC, 2000, p. 20.

<sup>160</sup> A expressão “o tostado” decorria de sua face morena. Outros nomes pelos quais o autor foi conhecido foram *el Abulense*, *Alfonso de Polo* e *Alonso de Madrigal*, alguns em referência à sua cidade natal, Madrigal de las Altas Torres, na província de Ávila. Devido à sua erudição também era denominado *stupor mundi*.

<sup>161</sup> MARTÍNEZ, Juan Candela, *El ‘De Optima Politia’ de Alfonso Madrigal, el Tostado: traducción y estudio preliminar*, Murcia: Universidad de Murcia, 1954, p. 65. Para compreender a originalidade exegética de Madrigal quanto à leitura bíblica, cf. JARA, Inmaculada Delgado, “El Tostado y la exégesis bíblica”, *Primera Escuela de Salamanca (1406-1516)*, Salamanca: Ed. Univ. de Salamanca, 2014, p. 55-75.

<sup>162</sup> Cf. MARTÍN, Nuria Belloso, “Sobre la guerra y la paz en Alfonso de Madrigal, el Tostado”, *La Corónica*, 33.1, 2004, p. 17-28. O apêndice contém uma excelente relação dessas obras.



do século XV” prescindindo da exegese escolástica<sup>163</sup>. Seu afã de reinterpretação da obra peripatética agasalhou da metafísica à ética e desta à política<sup>164</sup>. Com isso, tornou-se o mentor intelectual de uma geração que floresceu no Colégio Maior de São Bartolomé e teve em suas fileiras Pedro Martínez de Osma, Fernando de Roa e Pedro Jiménez de Prejano, cujas doutrinas se ramificaram até redundar no pensamento de Francisco de Vitoria<sup>165</sup>. Tal geração tem sido denominada de Primeira Escola de Salamanca (1406-1516), a predecessora imediata da Segunda Escolástica<sup>166</sup>.

O percurso independente traçado por Alfonso de Madrigal o levou muitas vezes a discordar das lições do Aquinate, “corrigindo-o”. Porém, nos comentários esparsos que teceu acerca da guerra justa isso não é bem verdadeiro. Neste aspecto, o teólogo parece se afastar de Aristóteles à medida mesma que se aproxima de Tomás de Aquino.

Aristóteles admitia a guerra ofensiva, que caberia, por exemplo, a povos que merecessem o cativeiro, por serem escravos por natureza<sup>167</sup>. Para Madrigal, ao contrário, justas seriam apenas as guerras defensivas: as que visassem à reparação de injustiças ou à restituição de bens ilicitamente tomados. O limite demarcador do

---

<sup>163</sup> TEJADA, Francisco Elías, “Derivaciones éticas y políticas del aristotelismo salmantino del siglo XV (de Alfonso de Madrigal a Francisco de Vitoria)”, in: WILPERT, Paul, *Miscellanea Mediaevalia*, Band 2 – Die Metaphysik im Mittelalter, ihr Ursprung und ihre Bedeutung, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1963, p. 707-715.

<sup>164</sup> Nesse sentido, cf. ASIS, Agustín de. *Ideas sociopolíticas de Alonso Polo (El Tostado)*, Sevilla: EEHA, 1955.

<sup>165</sup> TEJADA, *Op. cit.*, p. 710 e ss.

<sup>166</sup> MIGUEL, Cirilo F.; MARCOS, Maximiliano H.; ALBARES, Roberto A. (org.), *Primera Escuela de Salamanca (1406-1516)*, Salamanca: Ed. Univ. de Salamanca, 2014. Para esse grupo de pesquisadores, a promulgação das *Constituciones de Martín V*, em 1422, cumulada com a virada aristotélico-tomista provocou o que se pode denominar de Primeira Escola de Salamanca. Ela foi acompanhada por transformações que coincidiram com a passagem de uma universidade de tipo medieval para uma de tipo moderno e, no plano político mais amplo, com o ressurgimento de reinos que reivindicavam autonomia frente aos poderes eclesiásticos. O conjunto de saberes acompanhou essa reestruturação geral, o que segundo os autores da obra resultou na erupção de uma Escola. Sendo assim, a Primeira Escola de Salamanca não deve ser confundida com o que se convencionou chamar simplesmente de Escola de Salamanca ou Segunda Escolástica, que se iniciaria com a obra de Francisco de Vitoria e outros catedráticos salmantinos (quase todos dominicanos de San Esteban) na primeira metade do século XVI e cuja segunda fase se daria a partir de 1570 com Bartolomé de Medina ocupando a cadeira *Prima* de Teologia (*Idem*, p. 9).

<sup>167</sup> Na *Política*, Aristóteles admite a guerra com vistas à defesa, ao estabelecimento da “hegemonia em benefício dos súditos” e “para exercer o mando como senhores apenas sobre aqueles que merecem ser escravos” [os escravos por natureza] (ARISTÓTELES, *Política*, 1333b).

espaço da contenda legítima seria o da satisfação dessas faltas; o excesso faria a batalha se transmutar em injustiça<sup>168</sup>.

O teólogo postula três condições elementares para o *bellum iustum*, à maneira de Tomas de Aquino: causa justa (defensiva), autoridade pública e declaração prévia da guerra (boa-fé, intenção reta)<sup>169</sup>. Em todas elas, a licitude da empreitada depende de que essa via seja o meio adequado para a obtenção da paz. Antes, portanto, há de se buscar caminhos alternativos que evitem a ocorrência de males desnecessários. Nessa diretriz, explicita o mestre-escola, a saída bélica só é cogitável caso não haja um juiz para elucidar o conflito<sup>170</sup> e, mesmo nesta hipótese, só deve durar o mínimo indispensável para a correção das infrações já perpetradas.

Como em Aquino, o tema é da alçada do direito de gentes (*ius gentium*) que, a sua vez, faz parte do direito natural<sup>171</sup>. De direito natural também são o domínio e os governos. Como a natureza não conhece as fronteiras de língua e religião, a idolatria por si só não seria estopim justificador da espoliação. Nesses casos, o papa poderia inclusive castigar quem se atrevesse a tanto<sup>172</sup>.

Entre os séculos XIII e XVI os empréstimos mútuos realizados entre teólogos e juristas proporcionaram avanços teóricos no bojo das obras de canonistas. Relativamente a elas, Haggemacher chega a afirmar que as contribuições de teólogos e sumistas para a tradição cristã da guerra justa tiveram o significado de uma “estagnação”<sup>173</sup>. A formação das bases teóricas da Escola de Salamanca permite contestar essa tese, uma vez que, nos reinos hispânicos, a renovação do impulso doutrinal sobre a guerra se faria ao menos desde o século XV pelas mãos de teólogos. Esse impulso assumiria feições concretas nas décadas seguintes,

---

<sup>168</sup> É verdade que em Aristóteles o *telos* bélico é a própria paz. Porém, o significado que o filósofo a ela atribui contrasta com a concepção de Madrigal, neste ponto. Isso se expressa pela ausência de um *ius in bello* aristotélico, ao contrário do que se dá no teólogo espanhol, que procura restringir ao máximo a esfera autorizada da guerra.

<sup>169</sup> *Commentaria in primam partem I Regum*, Venetiis, 1507-1531, cap. 30, questio 16, fol. 116, *apud* MARTÍN, *Op. cit.*, p. 26.

<sup>170</sup> *Super I Paralipomenon*, 1596, cap. 19, questio 13, fol. 151; *Commentaria in primam partem Paralipomenon*, Venetiis, 1507-151531, cap. 19, questio 12, fol. 151r, col. 1B, *apud* MARTÍN, *Op. cit.* p. 27.

<sup>171</sup> “Quaedam communia sunt de jure gentium, ut servitutes, bella, emancipationes, manumissiones et similia” (*Jueces*, 1596, c. 115, fol. 4G); o *ius gentium* é “pars quaedam potissima naturales ratio” (*Levitico*, Venetiis, 1507-1531, c. 39, fol. 3F). *Apud* MARTÍN, Nuria Belloso, “Sobre la guerra y la paz en Alfonso de Madrigal, el Tostado”, *La Corónica*, 33.1, 2004, p. 22-23.

<sup>172</sup> MARTÍN, *Op. cit.*, p. 29.

<sup>173</sup> HAGGENMACHER, *Op. cit.*, p. 36-37

tendo como pano de fundo o cenário das descobertas e das conquistas de povos pagãos nas Canárias e a oeste, no mar Oceano.

Após inúmeras contribuições patrísticas e romanistas ao longo de mais de quatrocentos anos, o esforço de síntese do *ius belli* em uma doutrina relativamente sistemática e autônoma consolidou o processo de constituição jurídico-teológica da doutrina da guerra justa no século XVI.

### 3. A guerra justa aplicada aos ameríndios: visões de letrados castelhanos no século XVI

A partir do século XVI se testemunharia o processo de renovação da doutrina da guerra justa pelas mãos de teólogos preocupados com as guerras continentais, o perigo turco e o Novo Mundo. Nesse contexto se inserem textos pouco conhecidos de Erasmo de Rotterdam e Martinho Lutero, pacifistas erroneamente considerados contrários à justiça de qualquer guerra<sup>174</sup>, tal como entenderia Juan Ginés de Sepúlveda. Ambos contribuiriam para uma revisão teológica que redundaria na Reforma Católica.

Tomás de Vio Cayetano (1469-1534), cardeal dominicano e professor de teologia em Paris e Roma, daria sua contribuição a esse novo impulso pela substituição do ensino tradicional das *Sententiae* de Pedro Lombardo pela *Summa Theologica* de Tomás de Aquino. Os comentários de Cayetano à *Suma* foram publicados entre 1507 e 1522, enquanto Francisco de Vitoria estudava em Paris. A alteração teve importantes consequências, uma vez que o texto do Aquinate

---

<sup>174</sup> Erasmo reservava à guerra o caso excepcional de *ultima ratio*. Afirma que, quanto aos turcos, há um dever de lutar em defesa da vida, porque não há outra opção. É, portanto, um caso extremo de legítima defesa (cf. ÉRASME, *Guerre et paix*, textes traduits du latin, présentés et annotés par Jean-Claude Margolin, édition établie par Claude Blum, André Godin, Jean-Claude argolin et Daniel Ménager, Paris: Robert Laffont, 1992). Essa tese reaparece na correspondência do autor. Na carta de Erasmo ao rei Sigismundo da Polônia (15 de maio de 1527, epístola 1819), afirma: “Il ne faut jamais entreprendre une guerre à l'exception du seul cas où on ne peut l'éviter sans commettre un crime d'impiété” (ÉRASME, *Op. cit.*, p. 957). Essa guerra deve ser promovida sem paixões, pela vontade de Deus. Para Martinho Lutero, o príncipe secular deve realizar a justiça aos malfeitores com “a maior cautela e sabedoria”, para que não se troque uma região por um castelo, uma vez que o princípio da proporcionalidade deve ser observado pelo príncipe cristão que zela pelo bem de seus súditos. Nas relações entre príncipes cristãos ou entre suserano e vassalos cristãos, o procedimento a ser adotado em caso de injúria é não fazer a guerra. No trato com os estrangeiros, porém, Lutero propõe que o governante ofereça primeiro a paz e, se não houver acordo, resista à força com a força, nos termos do Deuteronômio (cap. 20). Postula que os súditos devem obediência ao príncipe nessas guerras, de que só devem se furtar se souberem agir certamente de forma injusta, isto é, contrariamente a Deus. Durante esses conflitos, “é um ato cristão, e um ato de amor, matar inimigos sem hesitações, saquear e incendiar e fazer tudo aquilo que cause dano ao inimigo, segundo os usos da guerra, até que ele seja derrotado. Cuidado, porém, com os pecados e com a violação de mulheres e donzelas. E quando o inimigo estiver derrotado, deve-se mostrar misericórdia e garantir a tranquilidade a todos aqueles que se renderem e se submeterem” (LUTERO, Martinho, *Sobre a autoridade secular*, II e III, trad. Hélio de Marco Leite de Barros, Carlos Eduardo Silveira Matos, 2. ed., São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 49-64 [p. 3-68]). Essa formulação se aproxima da do *Requerimiento* de Palacios Rubios, também ancorado no Deuteronômio, porém dele se diferencia pela previsão de limites durante e ao cabo da guerra, quando se deve demonstrar misericórdia aos derrotados.

dispunha de uma questão específica dedicada à guerra justa (II, II, 40), na qual se incluíam as três condições para a contenda, como se viu, ao contrário do tratado de Lombardo. Na volta à Espanha, o ministério teológico de Francisco de Vitoria na Universidade de Salamanca se faria tendo em conta esse texto-base.

Se nos reinos castelhanos o fim do predomínio dos juristas na inovação do *ius belli* se iniciou no século XV com os precedentes da Escola de Salamanca, Francisco de Vitoria, Melchor Cano e Domingo de Soto se inseriram nessa linha hereditária para conferir sistematicidade à nova doutrina, que foi sintetizada após o Concílio de Trento por Domingo Báñez, Luis de Molina e Francisco Suárez<sup>175</sup>.

Fossem ferrenhos adeptos do tradicional *mos italicus* ou observadores atentos do *mos gallicus* que começava a se introduzir em Castela, diversos letrados se depararam com a candente dúvida quanto à legitimidade das conquistas indianas. Procurando oferecer uma resposta a ela, teólogos reformistas, juristas fiéis à Coroa e funcionários reais redigiram tratados, libelos, glosas e cartas. Neste item se analisam as teses de algumas das influentes figuras do período.

### 3.1. John Maior<sup>176</sup>

O dominicano escocês John Mair (1467-1550) se tornou mestre em artes (filosofia) em 1495 e doutor em teologia em 1505<sup>177</sup>. Lecionou filosofia em Monteagudo e teologia no Colégio Santa Bárbara, em Paris<sup>178</sup>. No final da década de 1500<sup>179</sup>, tomou a legitimidade da conquista de Castela sobre as Índias como

---

<sup>175</sup> HAGGENMACHER, *Op. cit.*, p. 38.

<sup>176</sup> John Maior não era castelhano, mas teve uma influência importante sobre um dos mais célebres teóricos da aplicação da guerra justa aos ameríndios, Francisco de Vitoria. Para compreender a herança de Vitoria relativamente a seu mestre, optou-se por incluí-lo neste capítulo.

<sup>177</sup> Também referido como “Joannes”, “Maior” e “Major”. Na *Apologia*, Las Casas o menciona como “Joannes de Maioris”.

<sup>178</sup> Após anos de dedicação à lógica medieval, Mair passou a realizar leituras teológicas das *Sentenças* de Pedro Lombardo, tendo dentre seus pupilos Scots David Cranston, George Lokert e Robert Galbraith. Posteriormente, foi tutor de Ignácio Loyola, François Rabelais, George Buchanan e, de volta à Escócia, de John Knox. Em meio a tal círculo de discípulos, Mair desenvolveu a metodologia das análises casuísticas que caracterizaram a formação jesuítica naquele século e às quais procurou aplicar seus conhecimentos lógico-matemáticos. (BROADIE, Alexander, “The circle of John Mair”, *A History of Scottish Philosophy*, Edinburgh University Press, 2009, p. 47-55). Uma interessante microbiografia de John Mair se lê em MACKAY, Aeneas, “Life of the Author”, in: MAIR, J., *A history of Greater Britain as well England and Scotland* [1521], Edinburgh, 1892, p. xxix-cxv.

<sup>179</sup> A data registrada no prefácio anterior à publicação da versão de abril de 1510 da obra – 1509 – permite circunscrever um provável período de sua escritura no final da década de

objeto de uma *disputatio*<sup>180</sup>. Esse exercício de teologia representou a primeira declaração pública europeia acerca da “dúvida indiana”<sup>181</sup>. Francisco de Vitoria se encontrava nas fileiras da Sorbonne, dentre seus alunos, e se mostrou profundamente influenciado pelo que ouviu. A contenda de Mair concernente às Índias foi publicada na distinção 44 (XLIII) do segundo livro de comentários às *Sentenças* de Pedro Lombardo, *In Secundum Sententiarum* (1510).

De acordo com o catedrático, as terras dos povos indígenas do Novo Mundo podiam ser tomadas pelos cristãos com justiça. Mesmo que vivessem em uma comunidade bem organizada (*alta policia*) seria conveniente (*dignum*) que a “ilha” (*insulam*) em que reinassem fosse arrebatada para a implantação da fé<sup>182</sup>. Ocorre, além de tudo, que aqueles nativos não eram seres políticos, mas bestiais.

Para chegar a essa conclusão, o teólogo associou as descrições dos viajantes e os dados geográficos do Novo Mundo com as lições de Ptolomeu. No *Tetrabiblos*, o astrofísico de Alexandria havia afirmado que, em razão da incidência incessante do sol a zênite, os habitantes situados entre a linha equinocial e os trópicos eram “negros em complexão, com cabelos grossos e ondulados”, “feios em pessoa, de estatura contraída, veementes em disposição, e selvagens (*fierce*) em modos”<sup>183</sup>. Esses, segundo Ptolomeu, chamavam-se etíopes.

---

1500 (MACKAY, Aeneas, “Appendix I”, in: MAIR, J., *A history of Greater Britain as well England and Scotland* [1521], Edinburgh, 1892, p. 412, 425).

<sup>180</sup> A *disputatio* era o debate ou controvérsia de origem medieval que “os mestres mantinham com seus alunos e com outros mestres na universidade” como exercício de natureza pedagógica e moral. Com elas os alunos ensaiavam de forma dialética a argumentação e seus conhecimentos na busca pela solução de um problema concreto, de uma questão polêmica. A *disputatio* era basicamente composta por três partes – a questão dialética, a seção disputativa e a determinação da solução (BIRD, Otto, *Como ler um artigo da Suma*, Campinas: IFCH/Unicamp, 2005, p. 8-9).

<sup>181</sup> Sabe-se que o debate ocorreu porque o indica um trecho do livro: “Supponim’ [sic] oppositum in casu nostro nec de facto contendimus” (MAIR, J., *Joannes Maior in secundum sententiarum*, venundatur in edibus Parui et Iodoci Badii Ascensii, 1510, dist. XLIII, q. 4, fólio XCVII).

<sup>182</sup> “Si erat alta policia q [sic] regalis illam insulam capiens mutare potest [?] : et dignum est pro plantatione fidei q [sic] ipse regnum capiat” (*Idem, ibidem*).

<sup>183</sup> “other nations, which lie under more southern parallels, that is to say, in the space between the equinocial line and the summer tropic, have the Sun in their zenith, and are continually scorched by it. They are consequently black in complexion, and have thick and curled hair. They are, moreover, ugly in person, of contracted stature, hot in disposition, and fierce in manners, in consequence of the incessant heats to which they are exposed; and they are called by the common name of Aethiopians” (PTOLOMEY, *Ptolomy’s Tetrabiblos, or Quadripartite: being four books of the influence of the stars*. London, 1822, livro II, cap. II, p. 60).

Apesar da especificidade da descrição, John Mair nela identificou a imagem dos indígenas americanos. Em uma de suas últimas e mais conhecidas obras, *A History of the Greater Britain*, ele notará: “perto do Equador, próximo ao percurso do sol, aqueles a quem chamamos de etíopes e índios nasceram negros”<sup>184</sup>. Localizados na mesma região do planeta e influenciados de igual modo pelo clima, os índios, assim como os etíopes, eram naturalmente ferinos. Na sombra de Ptolomeu, John Mair concluiu que o povo que habitava do lado de lá da linha do Equador vivia bestialmente<sup>185</sup>.

A animalidade indígena legitimava não apenas a tomada de suas terras pela guerra como sua escravidão. Mair foi um dos primeiros autores a explicitamente aplicarem a teoria aristotélica da escravidão natural aos índios da América com tal finalidade<sup>186</sup>. A selvageria dos nativos indicava que eram servos por natureza, conforme o parágrafo 3º, do livro I da *Política*, segundo o qual era justo que alguns mandassem e outros obedecessem quando isso lhes fosse um traço inato<sup>187</sup>. As condições de senhor e escravo eram complementares, pelo que a servidão se mostrava benéfica para ambos, assegurando o bem comum.

Tal tese serviu de lastro para a posição de defensores da *encomienda* e do projeto colonizador, como o bispo Juan de Quevedo. É preciso notar, contudo, que ela não traduziu o único argumento de Mair na *quaestio* 44. De fato, vivendo ou não com *policia*, o ponto incontornável era que os nativos não eram cristãos. Mesmo que os índios tivessem verdadeiro título para a detenção (não a posse) das terras em que viviam, os espanhóis “pod[iam] tomar-lhas justamente” (“*possunt ab eis auferri*

---

<sup>184</sup> “For we observe that near the Equator, near the path of the sun, those whom we call Ethiops and Indians are born black, inasmuch as heat, the mother of swarthinness, is found in moist bodies” [sic] (MAIR, *A history of the Greater Britain as well England as Scotland compiled from the ancient authorities by John Major* [1521], livro II, cap. IX, Edinburgh, 1892, p. 89-90). Grifo nosso.

<sup>185</sup> “popul’ ille bestialiter vivit citra ultra qm equatorem et sub polis vivunt homines ferint ut Ptolomeus in quadrupertito dicit” [sic] (*In secundum sententiarum*, lib. II, dist. 44, q. 4).

<sup>186</sup> “iam hoc experientia compertum est quare primus eos occupans iuste eis imperat : quia natura sunt serui ut patet : primi politicorum tertio / quarto dicit philosophus q sunt alis natura serui alis liberi manifestum est” [sic] (*Idem, ibidem*). Frise-se que John Mair também admitia a escravidão derivada da guerra por direito de gentes: “quia ius gentium omni humano generi commune est” (lib. II, dist. 44, q. 7; lib. IV, dist. 15, q. 10).

<sup>187</sup> “et iustum est alium seruire alium esse liberum: et convenit alium imperare alium parere eo imperio qo [sic] innatum est quare dominari” (lib. II, dist. 44, q. 4).

*iuste*”), pois quem vive na infidelidade comete múltiplos pecados e blasfema o nome de Deus<sup>188</sup>.

Esse mesmo fundamento se verificou a partir de outro trajeto argumentativo, pois, segundo Mair, os ameríndios deviam permitir que o Evangelho lhes fosse comunicado. O impedimento da pregação, por si só, autorizava a guerra justa. Ora, porque não compreendiam o espanhol, os nativos das Índias não admitiam os predadores, de modo que as armas se mostravam uma necessidade<sup>189</sup>.

Ocorre que mesmo que a evangelização fosse devidamente autorizada e alguns dos nativos se convertessem, estes não precisavam suportar serem governados por um infiel (no que John Mair seguia o traçado de Tomás de Aquino). Nesse caso, fazia-se mister que o rei nativo também se convertesse, sob pena de perda de sua jurisdição em nome da segurança da fé cristã dos seus súditos. O que à primeira vista era uma garantia aos novos cristãos, passadas poucas linhas se tornava efetivamente uma obrigação a eles: pois se antes o rei não-converso apenas merecia ser deposto (*meretur deponi*), agora é o seu povo que, se recebeu bem o cristianismo, desejará depô-lo (*et hoc vult ille populus si bene christianitem suscipiat*). Como conciliarista<sup>190</sup>, John Mair defendia que embora o poder político tivesse origem em Deus, ele emanava do povo. Logo, a vontade dos súditos de depor a autoridade política seria, a seu ver, implacável.

Desse modo, a justiça da guerra castelhana se justificava pelo direito de comunicação da fé, imperatividade da subjugação espiritual e incivilidade nativa. Cumpre notar que se John Mair parece não reconhecer o poder do papa ou do

---

<sup>188</sup> “sed semper sunt in peccato immo in multis in infidelitate cum blasphemia contra nomen dei” (*Idem, ibidem*).

<sup>189</sup> “cum linguam hispanicam non intellexerunt, nec concionatores verbi divini sine magno milite admitterent necesse erat arces munitas hic et illic extruere” (lib. II, dist, 44, q. 3).

<sup>190</sup> O conciliarismo foi uma doutrina cristã que encontrou antecedentes em Jean Quidort ou João de Paris (1255-1306) e foi praticada durante o Cisma do Ocidente (1378-1417). Segundo ela, “el Concilio, representante de la congregación de los creyentes, es superior al Papa (...) a través de la aplicación de lo que se denomina la teoría ascendente del poder” (D’AMICO, Claudia, “El conciliarismo y la teoría ascendente del poder en las postrimerías de la Edad Media”, *La filosofía política clásica. De la Antigüedad al Renacimiento*. Buenos Aires: CLACSO, 1999, p. 126 [126-141]). O concílio eclesiástico recebe seu poder diretamente de Cristo e não possui *poder direto* (sobre a esfera secular), o que contraria teses de inspiração teocrática fundadas na *plenitudo potestatis* papal, conforme as quais a tradição petrina em que se encontra o papa recebeu a totalidade de poderes de que gozava Cristo, o que incluía poderes sobre o mundo temporal. Para a teoria ascendente do poder, é a comunidade representada pela autoridade eclesiástica-política quem lhe confere poder e legitimidade, de modo que o poder vem “de baixo”.



imperador sobre assuntos temporais em geral (o chamado “poder direto”), negando expressamente fundamentos teocráticos ou regalistas<sup>191</sup>, há duas exceções que fariam parte do poder diretivo (*regitivum*) do papa e lhe autorizariam a depor um príncipe infiel: a existência de heréticos e as ameaças à fé (“*in temporalib’ non habet nisi regitivum transferre potest: sed ubi essent heretici et fidem evertit remolientes rex christianus deponendus esset*”). Como se viu, a mera existência do príncipe pagão constitui ameaça à fé, aos olhos deste teólogo, pelo que resta autorizada a intervenção papal em assuntos seculares. Em nome da Cristandade, é-lhe dado incumbir reinos cristãos em missões evangelizadoras (e conquistadoras). Para financiá-las, os príncipes podiam se ressarcir mediante a tomada das terras indígenas – outra forma de justificar a conquista via evangelização<sup>192</sup>.

Cerca de trinta anos mais tarde, Francisco de Vitoria trilhou parte do percurso de seu mestre ao recusar que o papa e o imperador detivessem poder temporal sobre índios e outros infiéis. Do mesmo modo, reconheceu que o impedimento da comunicação da fé seria causa legítima de guerra justa, assim como o combate pela deposição de governantes infiéis, quando já houvesse índios convertidos<sup>193</sup>. Por outro lado, Vitoria não aceitou a justiça da guerra movida pela mera infidelidade: “não há nenhum doutor, nem mesmo entre os adversários, que admita que, pelo único motivo de infidelidade, possam [os índios] ser espoliados”<sup>194</sup>. Portanto, para o mestre salmantino, o infiel tinha a obrigação de ouvir a pregação, porém não de se converter, como pretendia John Mair.

Na Controvérsia de Valladolid, de 1550, a centralidade da justificativa civilizadora de John Mair não escaparia a Juan Ginés de Sepúlveda, que a vindicaria, junto à autoridade de Aristóteles, para justificar as expedições de conquista e a escravidão natural dos índios<sup>195</sup>. Naquele mesmo episódio, os

---

<sup>191</sup> Cf. lib. II, dist. 44, q. 6 e lib. IV, dist. 24, q. 4.

<sup>192</sup> “et quia in omnibus istis faciendis magnae requiruntur impensae quas Rex alius non ministrat licitum est ergo illas capere, quis alius hoc velle rationabiliter debet” (*idem, ibidem*).

<sup>193</sup> VITORIA, *De Indis*, 3ª parte, p. 93-105.

<sup>194</sup> VITORIA, *De Indis*, 2ª parte, p. 74.

<sup>195</sup> As duas menções feitas por Sepúlveda a John Mair são praticamente idênticas: “y Juan Maior, quien aprueba expresamente esta expedición contra los bárbaros (...)” (SEPÚLVEDA, *Apologia*, Tradução de Angel Losada, Madrid: Editora Nacional, 1975, item XIII da 1ª parte e item XXIX da 2ª parte, p. 69 e 78-79).

argumentos do teólogo escocês seriam alvo das críticas de Bartolomé de las Casas<sup>196</sup>.

Desde a publicação dos comentários às *Sentenças* de Lombardo, em 1509, até as juntas de 1550, as controvérsias acerca da justiça da colonização assumiram proporções cada vez mais amplas no ambiente letrado europeu. No Novo Mundo, os debates também deixaram de ser feitos apenas à boca pequena e se faziam sentir em condições menos herméticas ou, conforme dito à época, “*publicamente*”, graças à prelação dos dominicanos de São Domingos e das *relecciones* dos de Salamanca.

### 3.2. Francisco de Vitoria

O dominicano Francisco de Vitoria (c. 1483-1546) se formou em artes (filosofia) e teologia, terminando seus estudos na Universidade de Paris, na qual teve por mestres Pedro Crockaert (discípulo de John Mair) e Juan Fenari. Ele estudou no Colégio de Monteagudo, onde o próprio John Mair lecionava. Apesar de não mencioná-lo e chegar a negar conhecimento sobre suas ideias acerca da colonização americana em uma conferência de 1539<sup>197</sup>, Vitoria assume a agenda de questões de Mair ao tratar da polêmica indiana. Um reconhecido estudioso do teólogo, Vicente Beltrán de Heredia, acredita que o mentor da Segunda Escolástica teve, sim, contato com o tema do descobrimento do Novo Mundo durante seus estudos em Paris, mais precisamente em 1508, por meio da *repetición* de John Mair e talvez pelos comentários aos livros II e IV das *Sentenças* de Lombardo<sup>198</sup>.

Tornou-se docente em 1513, período em que editou a parte moral da *Summa Theologica* de Tomás de Aquino (II, II) e a *Summa Aurea* de Antonino de Florença. Obteve o doutorado em teologia em 1522, em Paris, partindo em seguida para a Espanha. Depois de uma estada de quatro anos no Colégio de San Gregorio

---

<sup>196</sup> LAS CASAS, *Apologia*, Madrid: Editora Nacional, 1975, 5ª parte, II, p. 226v.-236v.

<sup>197</sup> Depois de listar os sete títulos ilegítimos da conquista, afirmou: “Devo assinalar, contudo, que não tenho visto nada escrito sobre essa questão nem jamais participei de nenhuma discussão ou consulta sobre essa matéria. (...) Eu, por ora, não posso entender o problema de outra forma daquela que expus” (VITORIA, *De indís*, in: *Os índios e o direito da guerra*, tradução de Ciro Mioranza, Rio Grande do SUL: Unijuí, 2006, p. 91). Como se verá na carta a Miguel de Arcos mencionada a seguir, Vitoria conhecia a questão indiana ao menos desde 1534 e já havia sido consultado sobre ela. Nesse sentido, a declaração acima dada na aula pública *De indís* (1539), um ano após a polêmica *repetición De temperantia*, deve ser relativizada, pois parece fazer parte de uma estratégia de defesa contra os previsíveis ataques de seus opositores.

<sup>198</sup> DE HEREDIA, Vicente Beltrán, *Francisco de Vitoria*, Barcelona: Labor, 1939, p. 12-18.

(Valladolid), tornou-se catedrático de Prima de Teologia da respeitada Universidade de Salamanca, função que ocupou até sua morte.

Em uma carta de 1534 enviada a Miguel de Arcos, provincial dominicano, Francisco de Vitoria se posicionou acerca da polêmica indiana com uma sinceridade só encontrável na sua documentação particular<sup>199</sup>. O célebre teólogo se referiu “ao caso do Peru”, de que parecia ter tido notícias fazia pouco tempo, afirmando que não lhe embaraçava, exceto pelas fraudes (*trampas*) de benefícios e coisas de Índias que lhe “gelavam o sangue”. Enquanto uns furtavam a *hacienda* (pública castelhana e indígena), dizia, ele cuidava para que não perdesse a *hacienda* de sua consciência. Por isso, fugia dos que possuíam benefícios ilícitos (*fugere ab illis*). Além disso, na impossibilidade de dissimular diante de *peruleros* que se comportavam mal nas Índias, preferia sugerir que consultassem a outros mais sábios, pois “se os condena[sse] assim asperamente, escandaliza[ria-os]”<sup>200</sup>. Evitava romper “com esta gente”, porque

uns denunciam ao Papa e dizem que você é cismático porque põe em dúvida o que o Papa faz; outros denunciam ao Imperador que você condena a sua Majestade e que condena a conquista das Índias; e encontram quem os ouça e favoreça<sup>201</sup>.

A princípio, o único título legítimo para a tomada dos bens dos nativos era o *iure belli* (direito de guerra), segundo Vitoria. Porém, não sabendo das intenções espanholas por ignorância invencível, os nativos teriam direito de se defender pelo mesmo *iure belli* e seriam inocentes em face do imperador. Nesse caso, “suposta toda a justiça da guerra por parte dos espanhóis”, a contenda deve-se dar nos lindes mais restritos, com os menores danos e sem roubos e espoliações. Como se verá na conferência *De indis*, pronunciada em 1539, a guerra que se mostra justa para ambas as partes é equiparada à guerra defensiva, na qual não está assegurado o emprego de práticas cruéis, como as mortes desnecessárias e a escravidão.

Ainda na carta a Miguel de Arcos, Vitoria elocubra acerca da humanidade indígena e de seus direitos. Se os índios não são homens “senão macacos”

---

<sup>199</sup> VITORIA, “Carta a Miguel de Arcos”, 8 de novembro de 1534, in: PEREÑA, Luciano; BACIERO, Carlos, *Carta Magna de los indios: fuentes constitucionales*, 1534-1609. Madrid: CSIC, 1988, p. 37-40.

<sup>200</sup> *Idem*, p. 38.

<sup>201</sup> *Idem*, *ibidem*.

(*monas*), afirma, não podem sofrer injúrias (*non sunt capaces iniuriae*). Por consequência, não possuem direitos. De outro modo, se são efetivamente homens, “vassalos do imperador”, tiveram vários direitos violados, conforme diversos relatos. Nesse segundo caso, não há como perdoar os conquistadores pelas tiranias comentadas, nem mesmo pela *composición*, sendo cabível a restituição das terras e dos bens dos nativos.

Muitos dos argumentos encapsulados nesta carta foram desdobrados nas *relecciones* “*De indis*” e “*De jure bello*” de 1539, que cuidavam do direito de guerra dos castelhanos contra os povos americanos<sup>202</sup>. Nelas, porém, não se encontrará uma tomada de posição tão nítida contrariamente às conquistas por parte de Vitoria. Ao invés disso, ao cabo do ano letivo, o catedrático parecia justificá-las pela conveniência e pelos proveitos trazidos a Castela.

Tais conferências retomaram a polêmica desenvolvida em 1538 na *repetición* “*De temperantia*” que abordava a licitude da guerra justa contra bárbaros motivada por canibalismo e sacrifícios humanos, tal como se dava “com os da província de Iucatã”<sup>203</sup>. Naquela circunstância, o teólogo questionou quem seria a autoridade legítima para lhes declarar a eventual guerra justa – o papa, o imperador? – e com que fundamento<sup>204</sup>. Nos casos em que os próprios príncipes infiéis se dispusessem a “corrigir” seus súditos, as conclusões parecem simples. A maior dificuldade

---

<sup>202</sup> Em Salamanca, o teólogo não deixava de observar as normas estatutárias cogentes que exigiam que licenciados e catedráticos apresentassem uma *relección* ou *repetición* por ano, sob pena de pesada multa, em período de férias, feriados ou datas comemorativas, de modo que toda e qualquer pessoa pudesse presenciá-la. Tais conferências retomavam matérias doutrinárias ensinadas ao longo do ano letivo, revisitando as lições de Tomás de Aquino, e temas dos anos anteriores, sob o prisma de problemáticas que se encontravam na ordem do dia (DE HEREDIA, Beltrán. *Francisco de Vitoria*, p. 21-22; “Principal events in Vitoria’s life”, in VITORIA, *Political Writings*, p. xxix). Beltrán de Heredia ensina que Francisco de Vitoria valorou o ensino da *Summa* de Tomás de Aquino em detrimento das *Sentenças* de Pedro Lombardo graças à influência de Pedro Crockaert, um de seus mestres de teologia no Collège de Saint-Jacques (Paris) em 1507. Em 1509, Crockaert publicava seu *Comentário ao “De ente et essentia”*, de Tomás de Aquino; em 1512, Vitoria publicava pela primeira vez em Paris uma edição da *Secunda secundae* de Tomás de Aquino (DE HEREDIA, *Op. cit.*, p. 21-24).

<sup>203</sup> VITORIA, *De la templanza*, in: FERNÁNDEZ, Clemente (ed.), *Los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII*, Madrid: BAC, 1986, p. 143-156.

<sup>204</sup> “Se há alguns [homens] que têm esse costume sacrílego, que comam carne humana ou sacrifiquem vítimas humanas, como esses bárbaros de Iucatã recentemente encontrados, podem os príncipes cristãos lhes declarar por essa razão a guerra com base em sua autoridade? Até onde podem? E se não podem fazê-lo por sua autoridade, podem pela autoridade, mandato ou comissão do Soberano Pontífice?” (VITORIA, “La templanza”, RT, vol. II, p. 178).

advinha do alcance do poder dos príncipes cristãos e do papa sobre infiéis. Vitoria negou o poder do papa sobre a ordem temporal, afirmando que como os infiéis não eram seus súditos não precisavam obedecê-lo – nem a ele, nem aos príncipes que mandava em seu nome. Por um lado, cabia-lhes o envio de pessoas que iniciassem a obra da conversão. Além disso, os príncipes não poderiam guerrear contra infiéis em razão do cometimento de pecados contra a natureza, como a sodomia, a fornicção e o furto. Por outro lado, seria lícito fazer a guerra contra os bárbaros por canibalismo e sacrifício humano até que esses costumes cessassem.

Nesta *relección* Vitoria já reconhece outras razões justificadoras da guerra, como o impedimento da pregação da fé, o homicídio de missionários e outras “acerca das quais não falarei agora”. A guerra deve ser feita com a proporcionalidade que se dá entre cristãos, pode induzir os fiéis à aceitação do cristianismo, sem obrigá-los, e suprimir seus ritos. Após a derrota, o imperador deve tratar os pagãos guerreados em regime de igualdade de direitos, como súditos indistintos.

A declaração pública deste curso de 1538 teve conseqüências particularmente rumorosas entre os juristas da Universidade de Salamanca:

Um rumor surdo, um protesto cada vez mais acentuado começou a se fazer sentir, primeiro na própria Universidade entre juristas e canonistas e logo entre aqueles que tinham interesses nas Índias, estendendo-se rapidamente para toda a nação<sup>205</sup>.

Tais implicações levaram Vitoria a evitar que sua *relección* caísse em mãos de copistas. Antes de entregar uma versão escrita de sua conferência aos estudantes de San Esteban, o autor deliberadamente omitiu os excertos polêmicos que cuidavam da guerra justa contra os habitantes das Índias<sup>206</sup>. Em outono de 1538, o frei Juan de Heredia transcrevia *De temperantia* e, estando prevenido quanto ao delicado episódio ocorrido, anotava na parte relativa ao texto omitido: “Sobre essa questão espere a *relección* que sobre ela o autor fará em pouco tempo,

---

<sup>205</sup> DE HEREDIA, *Op. cit.*, p. 82-83.

<sup>206</sup> Não tivesse Vitoria remetido o conteúdo original da *repetición* ao padre Miguel de Arcos não haveria registro do excerto subtraído. Quem o encontrou foi Beltrán de Heredia, no ano de 1929 (cf. *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, 1929, vol. 2, p. 23-68).

onde há de tratar a matéria de forma amplíssima”<sup>207</sup>. No ano seguinte, Vitoria de fato aprofundou a discussão sobre o alcance das potestades eclesiástica e civil, bem como acerca das condições de realização de guerra justa contra os “bárbaros” do Novo Mundo. Porém, quem esperou que o teólogo fosse recuar em suas polêmicas convicções surpreendeu-se com o que ouviu.

### *De indis*

O texto bíblico cuja interpretação animou *De indis*, o curso de 1º de junho de 1539, consta do Evangelho de Mateus nestes termos: “Ensinai a todas as gentes batizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo” (28:19). A questão que se coloca concretamente *sub iudice* é “se é lícito batizar os filhos dos infiéis contra a vontade de seus pais”<sup>208</sup>, questão bem conhecida na teologia, mas que Vitoria assinala se justificar pela controvérsia suscitada com a descoberta dos bárbaros do Novo Mundo<sup>209</sup>. O tema foi analisado em três partes consecutivas: a primeira, sobre o título da ocupação espanhola na América; a segunda, sobre o poder temporal dos reis; e a terceira, sobre o poder espiritual da Igreja. Contudo, desde o prólogo, o autor avançou argumentos relevantes quanto à capacidade de os indígenas exercerem domínio, isto é, de serem senhores (*domini*) de bens e do governo de si mesmos.

A primeira proposição do catedrático é de que “o pecado mortal não impede o domínio civil nem o verdadeiro domínio”. Ele o prova na medida em que estabelece que o domínio civil encontra sua origem no direito natural (*ius naturae*), que é derivado *immediate* de Deus. Se a ofensa a Deus resultasse na perda de domínio, o homem que pecasse seria lançado para fora da ordem natural. Ora, a experiência demonstra que isso não ocorre. Além disso, Vitoria enumera vários *exempla* bíblicos

---

<sup>207</sup> DE HEREDIA, *Op. cit.*, p. 83.

<sup>208</sup> VITORIA, *Os índios e o direito de guerra*, p. 37.

<sup>209</sup> Cartas do bispo do México, frei Juan de Zumárraga, enviadas em fevereiro de 1537 ao Conselho das Índias, ao Concílio Universal e ao Imperador atestam a existência de disputas permanentes a tal respeito entre franciscanos, de um lado, e dominicanos e agostinianos, de outro, assim como quanto ao tratamento religioso que se devia dispensar aos indígenas (ZUMÁRRAGA, Juan de, “Instrucción de Dom Fray Juan de Zumárraga a sus procuradores ante el Concilio Universal – México, febrero de 1537”, “Instrucción de Dom Fray de Zumárraga al Consejo de Indias – México, 8 de febrero de 1537”, “Carta de Don Fray de Zumárraga al Emperador – México, 13 de febrero de 1537”, in CUEVAS, Mariano, *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*. Méjico, 1914, p. 69, 73, 79-82). Vitoria não exagera, portanto, quando afirma existir tal controvérsia. Ele próprio foi convidado a dar um parecer sobre o tema.

em que se reconhece o direito de propriedade de pecadores. Demonstra-se que o poder na esfera civil não é passível de extinção em função de injúria espiritual.

Por influência de Tomás de Aquino, a separação entre essas duas ordens estrutura o sistema de pensamento vitoriano<sup>210</sup>. Isso tem consequências importantes em outras demonstrações desta lição, como na segunda proposição, em que estabelece que “a infidelidade não é impedimento para ser verdadeiro dono”. Estende-se o raciocínio desenvolvido quanto ao pecado para todo o espectro da fé. O domínio pertence à esfera da natureza, que alcança a universalidade dos seres humanos, desconhecendo as fronteiras religiosas. Daí que não seria “lícito despojar os sarracenos, nem os judeus, nem qualquer um dos infiéis” em razão de sua infidelidade. Pelo contrário, configuraria “furto ou rapina, como se fosse feita aos cristãos”<sup>211</sup>.

O argumento havia sido sustentado por Vitoria no curso *De potestate civili* (1528). Naquela ocasião, o autor foi além do tema do domínio para se dedicar ao próprio poder político enquanto “faculdade, autoridade ou direito de governar a república civil”<sup>212</sup>. Como o conhecimento só seria possível a partir da compreensão de suas causas, segundo Aristóteles, Vitoria se imputou o dever de investigar as causas da “potestade civil e laica”, para isso atentando às quatro modalidades causais descritas no livro I da *Physis*.

Assim, à pergunta sobre qual a *causa final* das sociedades políticas, ou o fim pelo qual elas existem, entendeu que era a ajuda mútua<sup>213</sup>. Afirmou que a *causa eficiente* da sociedade política, isto é, aquilo pelo que a comunidade fora engendrada, era a natureza – não a vontade, nem o artifício e tampouco a cultura<sup>214</sup>. O poder civil, enquanto capacidade de agir (*potestas*), provinha de Deus; mas enquanto autoridade (*auctoritas*), advinha do povo. Por isso, o povo se mostrava responsável pela escolha do seu governante. Tal responsabilidade implicava que

---

<sup>210</sup> CARRO, V., TTJ, p. 337-8.

<sup>211</sup> VITORIA, *Os índios e o direito de guerra*, p. 50. Adiante Vitoria reconhece a possibilidade de perda de domínio por heresia, mas isso jamais pode decorrer do direito natural ou divino. Deve forçosamente ter previsão legal no direito humano e só pode ter lugar após a ocorrência de formal condenação.

<sup>212</sup> VITORIA, *De la potestad civil*, RT, II, p. 16.

<sup>213</sup> “(...) como as humanas sociedades são constituídas para este fim, a saber, que nos ajudemos uns aos outros” (VITORIA, *De la potestad civil*, RT, tomo II, p. 7).

<sup>214</sup> “É, pois, muito claro que a fonte e a origem das cidades e das repúblicas não é o invento dos homens, nem o artifício, senão coisa nascida da natureza” (*Idem, ibidem*).

uma conduta equivocada do príncipe pudesse legitimamente ocasionar uma guerra justa voltada contra todo o povo.

Além disso, a comunidade política perfeita devia bastar a si mesma. Consoante explicado em *De iure belli*, isso significava que devia ser completa: não ser parte de outra república, mas ter “suas próprias leis, seu próprio conselho e magistrados próprios”<sup>215</sup>. Isto é, sua *causa material* ou aquilo que lhe era constituinte haveria de redundar nela própria<sup>216</sup>. Quanto à *causa formal*, Vitoria não a explicita com a mesma clareza com que trata as demais. Isso talvez se dê por reconhecer que existem diferentes formas tradicionais de poder civil (democrático, aristocrático e monárquico). Em todo caso, inegável a defesa que Vitoria faz da monarquia espanhola e do dever de obediência ao rei e às autoridades eclesiásticas.

O fundamento do poder político e da propriedade não se ancoravam na graça, como queria Lutero, nem se perdiam pelo pecado, porque se fundavam na natureza (decorrente do poder divino). Como o ser humano é um ser naturalmente social, segundo as passagens que transcreve de Aristóteles, Cícero e Agostinho, a potestade civil “não podia ser quitada ou subrogada [nem mesmo] pelo consentimento de todo mundo”, já que o que existe por natureza independe da vontade<sup>217</sup>. Isso significava que as sociedades civis de infiéis detinham a mesma soberania que as de católicos, porque se sujeitavam igualmente ao *ius naturae*, fonte de que comungavam.

Sob este aspecto, Vitoria reconhecia o princípio da igualdade formal entre as sociedades políticas diante do qual nenhuma comunidade religiosa podia privar outra de seus domínios em decorrência exclusiva de sua infidelidade<sup>218</sup>. A guerra

---

<sup>215</sup> VITORIA, *Os índios e o direito de guerra*, p. 122.

<sup>216</sup> “(...) mister que a mesma comunidade se baste a si mesma e tenha poder de se governar” (VITORIA, *De la potestad civil*, RT, tomo II, p. 9).

<sup>217</sup> *Idem*, II, p. 2. E ainda: “por todo lo cual, muestra Aristóteles que el hombre es naturalmente civil y sociable (...) Y aun quando constase que la vida humana se bastaba a si, no obstante, no fuera ella en la soledad sino tristisima e inamable, pues la naturaleza nada ama solitario, y a todos, como dice Aristóteles, nos arrastra a la comunicación” (*Idem*, p. 6); “Es, pues, muy claro que la fuente y origen de las ciudades y de las repúblicas no es invento de los hombres, ni artificio, sino cosa nacida de la naturela” (*Idem*, p. 7). A natureza humana leva à convivência e à comunicação, que estão na base da sociedade política.

<sup>218</sup> “Não se pode duvidar de modo algum que entre os pagãos há legítimos príncipes e senhores. (...) nem os príncipes cristãos seculares eclesiásticos poderiam privar os infiéis desse poder e principado pelo só título de serem infiéis, se não receberem deles nenhuma injúria” (VITORIA, *De la potestad civil*, RT, II, p. 16). Rolf Kuntz chama atenção para o fato de o princípio da igualdade jurídica entre as nações derivar do fundamento natural da política: “É nesta concepção de naturalidade da sociedade política e do governo que se



justa entre sociedades políticas só era cabível em caso de injúria ou de defesa, e se resultasse para a república maior proporção de bens e utilidades que desvantagens. Vitoria propõe expressamente que esse cálculo não devia ser feito considerando apenas a sociedade política singular, mas a Cristandade como um todo: “se é útil a guerra para uma província ou para uma república com dano do orbe ou da cristandade, julgo que por este só fato a guerra é injusta”<sup>219</sup>.

Tais condições para a guerra justa reapareceram em *De Indis*. Porém, ainda no prólogo do curso, antes de chegar propriamente ao tema da guerra, Vitoria abriu uma fresta para a justificação da colonização com fulcro em um argumento utilizado particularmente aos indígenas. Procurava saber se os bárbaros do Novo Mundo eram dementes ou se detinham o pleno uso de suas faculdades mentais (questão não colocada para turcos ou judeus). Ora, à medida que o teólogo assumiu a tese de que “criaturas irracionais não podem ter domínio”, decidir pela racionalidade ou irracionalidade dos indígenas se tornava definitivo para a configuração de sua humanidade e, portanto, para a definição de direitos de senhorio.

Para o professor de Salamanca, criatura racional era a que detinha o controle de seus atos, ou seja, a capacidade para fazer escolhas com vistas a fins. Como para parcela significativa da tradição filosófica, os animais (“as feras”) eram o modelo geral dos seres vivos irracionais que, não podendo sequer governar a si mesmos, mostravam-se de todo incapazes para deterem a propriedade de coisas externas. Alheios à ordem jurídica humana, as feras não possuíam nem direitos, nem obrigações. Desse modo, jamais podiam sofrer *injúria*, em sentido preciso, pelo que era “lícito matá-las impunemente, até mesmo como diversão”<sup>220</sup>.

Em *De indis*, os escravos tampouco possuíam a propriedade do próprio corpo, sendo comparáveis aos animais, embora estivessem em nível hierárquico um pouco superior ao deles. Decerto, cabia perguntar se o paralelo era válido aos infantes. Mas ao cotejar a situação do ser irracional com o das “crianças antes do

---

funda, também, a idéia da igualdade jurídica entre os Estados, um dos pilares da moderna teoria do Direito Internacional” (KUNTZ, Rolf, “Os índios e o direito de guerra”, in: *Política externa*, p. 151).

<sup>219</sup> *Idem*, p. 18. Essa hipótese, aparentemente abstrata, vinha seguida de um exemplo bastante concreto e então atual: “como, si los españoles hiciesen guerra con titulo justo contra los franceses y guerra útil a los reinos de España, pero tal que fuera dañosa a la cristiandad, como por ejemplo, si aprovechándose de ella ocupasen los turcos las provincias de los cristianos, se habría de desistir de tal guerra” (*Idem*, p. 18-9).

<sup>220</sup> VITORIA, *Os índios e o direito de guerra*, p. 54.

uso da razão”, Vitoria entreviu novos argumentos. A reflexão determinante era a de que as crianças não existiam para a utilidade alheia, ao contrário dos escravos e dos animais. Como elas não constituíam um *meio* para servir a outrem, sendo um *fim* em si mesmas, mostravam-se qualitativamente diferentes dos escravos e das feras.

De modo implícito, Vitoria diferenciou a criatura irracional da demente quando, a seguir, perguntou-se: “Mas o que dizer dos dementes? Refiro-me aos dementes crônicos, que não têm uso de razão nem há esperança que o tenham”<sup>221</sup>. Ao que tudo indica, os dementes não são criaturas irracionais por natureza. A demência representa menos um estado essencial que uma circunstância acidental de alguém ou de um grupo. Talvez, por isso, embora seus efeitos sejam parecidos aos da irracionalidade, Vitoria lhes reserve outro destino, que vem bem encartado na proposição de que se os dementes puderem sofrer injúria, têm direitos, logo, podem ser donos. Ao propor essa resolução condicional, Vitoria abandona o campo dos axiomas e princípios genéricos, reservando o deslinde da questão a uma avaliação do caso concreto.

Curiosamente, ao cuidar dos indígenas, pergunta-se quanto à sua demência – e não quanto à irracionalidade. Se parecem “tão atrasados e carentes do uso da razão” não é porque sejam natural e tampouco acidentalmente irracionais. Trata-se de uma questão eminentemente cultural. A “seu modo”, afirma, gozam do uso da razão. O problema é que usufruem de “má e bárbara educação”<sup>222</sup> – felizmente, um problema passível de correção mediante evangelização.

Mais uma vez, a conclusão a respeito da provável razão indígena é deduzida a partir da identificação na vida nativa de elementos encontrados na sociedade europeia:

[os índios] têm uma certa ordem em suas coisas, possuem cidades estabelecidas ordenadamente, levam vida matrimonial claramente constituída, possuem magistrados, senhores, leis, artesãos, mercadores, todas coisas que requerem o uso da razão. Possuem também uma espécie de religião, não erram em coisas que são evidentes para os outros, o que é indício do uso da razão”<sup>223</sup>.

---

<sup>221</sup> *Op.cit.*, p. 56.

<sup>222</sup> *Op.cit.*, p. 56 e 57.

<sup>223</sup> *Idem, ibidem.*

A condição do humano, caracterizada pelo exercício da razão<sup>224</sup>, é identificada a partir do reconhecimento de instituições nas sociedades indígenas que, *mutatis mutandis*, fazem-se presentes nas cidades europeias. Os índices de humanidade provêm, portanto, de uma forma de identificação – ainda que não total, já que os indígenas continuam sendo “atrasados” e possuidores de “bárbara educação”.

Essa explicação factual era essencial, porém insuficiente para a defesa do domínio indígena. O catedrático não ignorava que os que se opunham a essa tese se amparavam em Aristóteles, autor incontornável à teologia da época. Mostrava-se então imprescindível prestar contas com o uso que se fazia do livro I da *Política*; em especial, das afirmações quanto à escravidão por natureza dos bárbaros, que poucos cogitavam contestar.

A estratégia discursiva utilizada por Vitoria foi dissociar a teoria da realidade a que muitos queriam aplicá-la. O dominicano argüiu que a “pouca engenhosidade” dos indígenas, embora representasse um defeito, podia ser corrigida pela educação evangelizadora, posto que não se tratava de uma incapacidade natural, como a que Aristóteles atribuía aos escravos por essência. Além disso, Vitoria apontou que os moldes da escravidão antiga, concebida e observada pelo filósofo, não eram equiparáveis aos verificados nas Índias.

Embora o prólogo finalizasse com a constatação de que até a chegada dos espanhóis os índios eram os verdadeiros donos das terras americanas, o penúltimo parágrafo abriu a possibilidade de justificação da colonização. Se os índios fossem tão ineptos como se dizia, não deviam ser tomados por escravos, mas bem podiam ser submetidos de outros modos, casos com que Vitoria legitimou o regime *tutelar*.

Na segunda parte da obra, o autor teceu considerações acerca dos sete títulos ilegítimos por meio dos quais os índios do Novo Mundo puderam ser sujeitados ao poder dos espanhóis. Eis as proposições: o imperador é senhor do mundo, o papa é monarca do mundo, os espanhóis têm um “direito de descobrimento”, os índios não querem aceitar a fé cristã, os índios cometem pecados mortais (diferentes do da infidelidade), os indígenas aceitaram os espanhóis por escolha voluntária e as Índias são “uma doação especial de Deus” aos espanhóis.

---

<sup>224</sup> “Ora, o mais importante no homem é a razão” (VITORIA, *Op. cit.*, p. 57).

Para Vitoria, assim como há um fim natural e um fim sobrenatural para os homens, há duas potestades distintas no universo. Ambas procedem de Deus, porém, por percursos distintos: a potestade civil mediante a lei natural e constituída na república civil (sociedade política); a potestade eclesiástica mediante a lei divina e estruturada na república eclesiástica (Igreja). A independência entre elas resulta do fato de serem auto-suficientes, acabadas em si mesmas e produzidas *immediate* por Deus – muito embora haja uma hierarquia quanto ao grau de excelência, de modo que a eclesiástica se mostra superior à civil. Essa concepção, assumida por Domingo de Soto<sup>225</sup> e outros membros da Segunda Escolástica, afastou o fundamento da teoria teocrática, segundo o qual a ordem natural provinha diretamente da ordem divina, e se submetia a ela, de tal forma que o papa responderia tanto por violações no plano temporal quanto no espiritual.

Tendo isso em conta, compreende-se o raciocínio que levou Vitoria a afastar o primeiro título ilegítimo da conquista. Que o imperador não fosse o dono do orbe se provou, primeiro, pela origem da potestade civil. O domínio de Cristo sobre o mundo, se existiu, só se referiu à ordem espiritual. As coisas temporais só lhe diziam respeito se vinculadas àquelas. Logo, o poder temporal do imperador não podia derivar ordinariamente de Cristo. Ora, onde o imperador não governava não podia impor leis, porquanto o poder de dizer (*dictio*, de *dicere*) o direito (*juris*, de *jus*) – que compõe a ideia elementar da jurisdição (*juris-dictio*) – pressupunha a legitimidade do domínio<sup>226</sup>. Se os indígenas não eram súditos do imperador este não havia de ser o dono do globo: de um lado, porque não gozava do domínio *de facto* sobre o mundo; de outro, porque nenhuma lei natural relativa à potestade civil lhe assegurava essa prerrogativa.

O papa tampouco era *dominus orbis*, pois se o próprio Cristo não dispôs, *via ordinaria*, do domínio temporal, que dizer de seu vigário espiritual? Vitoria demarcou o que era próprio do âmbito espiritual e secular a partir da *finalidade* (e não do objeto) concernente a cada um. A república civil (sociedade política), que corporifica a esfera secular, assim como a república religiosa (Igreja), relativa à espiritual, são *per se sufficiens*, nada devendo uma à outra. Sucede que o universo se rege por

---

<sup>225</sup> SOTO, Domingo de, *De iustitia et iure*, lib. IV, q. 4, art. 1.

<sup>226</sup> “(...) a lei supõe a jurisdição”, *Op.cit.*, p. 66.

uma hierarquia, entendida como a própria ordem das coisas<sup>227</sup>. De acordo com ela, a finalidade espiritual é superior à temporal em tudo. Desse modo, aquele que é o representante responsável pela proteção dessa esfera, o papa, pode tocar em assuntos do poder civil quando em questão esteja a defesa da fé ou da Igreja – quando “necessário para administrar as coisas espirituais”<sup>228</sup> e relativamente aos fiéis.

Os índios e outros infiéis se encontravam fora do alcance espiritual e temporal do sumo pontífice: “Ora, o papa não tem jurisdição espiritual sobre os infiéis, como confessam inclusive os adversários, e parece ser opinião formada do Apóstolo: ‘Que me importa julgar os que estão fora?’ (1ª Epístola aos Coríntios, I, 5)”<sup>229</sup>. Se o papa não possui o poder que lhe é próprio (espiritual) sobre os infiéis, não tem quanto ao que lhe é estranho. A rejeição à religião cristã não justificava a guerra nem a espoliação, o que seria o mesmo que defender a guerra justa pelo só motivo da infidelidade, algo descabido<sup>230</sup>. Conclui-se, portanto, que na primeira viagem às terras indígenas, os castelhanos “não levavam consigo nenhum direito para ocupar seus territórios”<sup>231</sup>.

Um pouco antes desse ponto, adverte Vitoria, “tampouco se deve dar muita importância à autoridade dos canonistas de opinião contrária, porque, como já foi exposto antes, essas coisas devem ser tratadas de acordo com o direito divino”<sup>232</sup>. Vitoria se refere expressamente à tradição de juristas que defendiam as teses teocráticas e defendiam a colonização com fundamento em uma interpretação dos poderes temporais das bulas papais de 1493. É possível que o séquito desses

---

<sup>227</sup> Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron demonstrou como tanto na Europa cristã quanto nos núcleos coloniais americanos “a hierarquia é o eixo que estrutura a sociedade”. Isso se verificou desde a visão de mundo expressa nos mapas do orbe ao espaço do aldeamento ou redução jesuítica na América, passando pela imposição do trabalho compulsório aos nativos, porque, “conforme justifica o princípio aristotélico retomado pelos teólogos da segunda escolástica, a ordem natural é hierárquica” (ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro, “A Ocidente do Ocidente: linhas e perspectivas em confronto”, *Revista de História*, n. 170 (2014), p. 102 [77-106]).

<sup>228</sup> *Op. cit.*, p. 71. Em *De potestate civili*, de 1528, Vitoria parece não encontrar limites para o exercício da teologia: “O dever, a missão do teólogo são tão extensos que não há nenhum argumento, não há disputa, não há lugar alheio à profissão e instituição teológica” (VITORIA, *De la potestad civil*, RT, II, p. 1). Em *De indis* ele parece ter mudado de opinião, entendendo que a interpretação de cada tipo de lei cabia a “especialistas”.

<sup>229</sup> *Idem*, p. 70.

<sup>230</sup> *Idem*, p. 74.

<sup>231</sup> *Idem*, p. 75.

<sup>232</sup> *Idem, ibidem*.

juristas fossem os que tivessem se chocado com as *relecciones* de Vitoria acerca dos limites do poder imperial e papal, consoante descrição já mencionada de Vicente Beltrán de Heredia.

Amparado pelo *Corpus iuris civilis* (*Institutiones*, II, 1, 12), Vitoria alegou que o terceiro título ilegítimo, o “direito de descobrimento”, restringia-se aos casos em que uma terra não possuía dono (*res nullius*). Como provara no prólogo, os nativos eram legítimos donos daquelas terras, tanto pública quanto privadamente.

O quarto argumento se fundava na negativa indígena para o recebimento da fé de Cristo. Vitoria defendeu que este era um título ilegítimo porque quem nunca conheceu a fé católica vivia em ignorância invencível. Os nativos não são obrigados a adivinhar qual é a religião verdadeira sem “motivos convincentes”, como sinais divinos, milagres ou argumentos prováveis acompanhados pelo exemplo de uma vida honesta. O autor afirma não estar persuadido de a fé cristã ter sido até então proposta de tal modo. Ao contrário, afirma ter tido notícias de “muitos escândalos, delitos cruéis e muitos atos de impiedade”<sup>233</sup>. Mas mesmo que esta não fosse a realidade não se poderia declarar guerra pela mera infidelidade. A crença é livre ato de vontade e o temor reduz tal voluntariedade, segundo Aristóteles. Com a guerra, os índios não poderão ser levados a crer, mas a dissimular sua fé, “abominável sacrilégio”. Para que a guerra fosse justa seria preciso a verificação de “alguma injustiça por parte dos índios” ou sua rejeição a “escutar e a refletir” sobre o Evangelho a que estão obrigados por direito natural e divino (Marcos, XVI, 16; Romanos, X, 14). Aqui Vitoria recusa a justiça da guerra por infidelidade, mas aceita a proveniente do impedimento da pregação.

O quinto título, “alegado com mais seriedade”, é o dos “pecados dos próprios índios” que não só permitiriam como exigiriam a ocupação espanhola das Índias. O teólogo afirma que os indígenas não conhecem completamente as leis da natureza, desconhecem o que é pecado e que ao praticá-lo não anulam o domínio ou a potestade civil, caso contrário isso também se aplicaria aos territórios de cristãos. Além disso, estes não podem julgar nativos pelos crimes cometidos contra a lei natural.

O sexto título ilegítimo é da “escolha voluntária” indígena de submissão aos reis hispânicos. Vitoria o contesta com amparo em dois argumentos: o medo e a

---

<sup>233</sup> *Idem*, p. 84.

ignorância que macularam de morte a escolha que havia de ser livre de pressões e bem-informada; e a ilegitimidade dessa medida, posto que o povo não podia aceitar novos senhores “sem algum motivo razoável”, ao passo que os senhores não podiam transferir seu domínios “sem o consentimento de todo o povo”.

O último dos títulos ilegítimos mencionados é o da “doação especial de Deus”, que teria sido alegada de forma profética, diz Vitoria, por “não sei quem”. Tal profecia havia de ser confirmada por milagres ou não passaria de uma afirmação contrária à lei comum e às Escrituras. Na ausência de provas, o autor prefere não aprofundar a discussão, assinalando apenas que mesmo que a conquista fosse um mandamento divino, os que matassem nativos estariam em pecado<sup>234</sup>.

Ao cabo da apresentação dessa segunda parte da obra, Vitoria faz uma advertência. Após afirmar seu desconhecimento acerca de discussões sobre a matéria, aduz que se não houver mais títulos que os mencionados para a justificação da conquista, “sem dúvida mal se tem contribuído para a salvação dos príncipes ou, melhor, para a salvação daqueles a quem compete informar sobre esses assuntos”<sup>235</sup>. Citando os Evangelhos de Lucas (IX, 25), Mateus (XVI, 26) e Marcos (VIII, 36), sustenta que de nada adianta conquistar o mundo inteiro e se condenar a si mesmo.

Esse tom crítico contrasta com o que segue na terceira parte da *relección*, em que Vitoria enumera os sete títulos pelos quais os nativos puderam ser combatidos e dominados pela força espanhola. Isso se daria pela violação da prerrogativa de “comunicação natural”, pelo impedimento da pregação do Evangelho nos territórios dos índios, pela necessidade de garantir a liberdade de culto contra príncipes nativos que resistissem à evangelização voluntária de seus súditos, pelo direito de o papa depor príncipes infiéis em caso de “causa razoável ou a pedido dos próprios [nativos] convertidos”, pela defesa de inocentes dos sacrifícios e do canibalismo, pela assunção do poder civil em função do desejo legítimo da maioria dos nativos e pela defesa de povos aliados injustiçados.

Quase todos esses títulos legítimos se justificavam por direito de gentes, o direito derivado da razão humana a todas as nações do mundo<sup>236</sup>. É o caso do

---

<sup>234</sup> *Idem*, p. 90.

<sup>235</sup> *Idem*, p. 91.

<sup>236</sup> Amparando-se nas *Institutiones* (I, 2, 1), Francisco de Vitoria define aqui o direito de gentes, de forma ambígua, como o direito natural e como algo *derivado* do direito natural, com origem na razão humana (*De jure belli*, in: *Os índios e o direito de guerra*, p. 93). Isso

primeiro título, talvez o mais importante de todos, o de que estrangeiros, transeuntes e hóspedes possuem o direito de circulação e livre comércio, os quais só poderiam lhes ser negados caso tratassem mal os nativos, o que redundaria legitimamente em desterro. Neste ponto fundamental, claramente condicionado aos fatos, Vitoria não se reserva o lugar da dúvida, mas se arrisca a assumir que os espanhóis não estão em guerra contra os indígenas, porque não os maltrataram. Logo, a verificação de eventual impedimento da “comunicação natural” seria causa justa de guerra: “Porém, não estando os índios em guerra com os espanhóis, visto que estes não causam dano algum, não lhes é lícito impedir que residam em sua pátria”<sup>237</sup>.

A cidadania, com todos os direitos a ela inerentes, também devia ser conferida por direito de gentes aos filhos de espanhóis que nascerem naquelas terras<sup>238</sup>. Já a amizade, a hospedagem, o comércio e o usufruto dos benefícios dados pelos nativos aos demais povos já presentes em seu território se mostram cogentes, ainda, por direito natural. E a lei humana indígena que procurasse proibi-los se mostraria “desumana e irracional e, por conseguinte, não teria força de lei”<sup>239</sup>.

Ademais disso, desde os tempos de Noé teria havido coisas comuns que qualquer um poderia percorrer. Outrora, as *Institutiones* declararam como bens comuns as correntes de água e mar, rios, portos e caminhos (II, 1, 1-5). Nada disso podia ser negado aos espanhóis. Ocorre que, segundo as mesmas *Institutiones*, o

---

contradiz em parte o que havia escrito mais de vinte anos antes no *Comentário à “Secunda secundae” de Santo Tomás* (q. 57, a. 3). Naquele documento, o teólogo partia da distinção feita por Tomás de Aquino entre o direito natural e o direito de gentes: o que é adequado e justo (*aequum*) por si é de direito natural; o que é justo e ordenado a outra coisa e “posto razoavelmente” por uma “determinação humana” (como a guerra), de direito de gentes. Infere-se que o direito de gentes não é equânime por natureza, mas por acordo humano. Daí que o direito de gentes não derive necessariamente do direito natural – nesse caso “sería ya derecho natural”. Apesar disso, ele é necessário para a conservação do direito natural. Essa necessidade, contudo, não é absoluta, pelo que se mostra, enfim, como um direito “casi necesario”. Por isso, entre o direito positivo e o natural, o direito de gentes tende ao lado do positivo. Quanto à origem, o de gentes se divide em duas classes, acompanhando a classificação do positivo: pode nascer do pacto privado ou do público. Em ambos os casos é cogente, porque obriga o foro da consciência, e só parcialmente derogável. Sua abolição exigiria o consentimento do mundo inteiro, o que lhe parece impossível (VITORIA, *Comentario a la “Secunda secundae” de Santo Tomas*, q. 57, a. 3, *in*: FERNÁNDEZ, Clemente (ed.), *Los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII*, Madrid: BAC, 1986, p. 139-143).

<sup>237</sup> VITORIA, *De jure belli*, *in*: *Os índios e o direito de guerra*, p. 94.

<sup>238</sup> “Mais ainda, se lá nascerem filhos de espanhóis e quiserem ser cidadãos, não parece que possa ser-lhes negada a cidadania nem os benefícios que gozam os outros cidadãos” (*Idem*, p. 97).

<sup>239</sup> *Idem*, p. 95.



que não pertencia a ninguém seria tomável por quem o ocupasse, consoante direito de gentes (II, 1, 12). Vitoria exemplifica os bens apropriáveis mencionando “o ouro da terra ou as pérolas do mar ou qualquer outra coisa dos rios”<sup>240</sup> – os principais objetos de interesse de conquistadores e da coroa hispânica.

A quinta, sexta e sétima proposições deste primeiro título cuidam mais diretamente do direito de guerra e merecem especial atenção.

Na quinta e sexta proposições, Francisco de Vitoria estabeleceu o procedimento a ser adotado para a iniciação da guerra justa em caso de impedimento do exercício dos direitos antes mencionados por parte dos nativos. Primeiro, os cristãos deviam arguir com razões e sem escândalo que não vieram ao Novo Mundo para causar dano, mas para ali residir pacificamente. Essa manifestação haveria de ser secundada por práticas exemplares. Se os índios respondessem com violência, os espanhóis poderiam se defender mediante a construção de fortificações e a força. Em caso de injúria, poderiam “com a autoridade do príncipe vingá-la com a guerra e colocar em prática os outros direitos de guerra”<sup>241</sup>. Dentre esses “outros direitos de guerra”, presentes na hipótese de guerra ofensiva<sup>242</sup>, incluía-se o despojo de bens, a morte, a ocupação das cidades e a escravidão.

Reafirma-se a tese de que guerra justa é a que vinga injúrias, mas o que são injúrias? A resposta de Vitoria é eloquente e abrange muito mais que o dano físico ou a ofensa verbal tipicamente associados às guerras ofensivas – injúria é a proibição do exercício de quaisquer dos direitos de gentes. Isso significa que o impedimento (pacífico) da comunicação, por exemplo, constitui causa de guerra justa. O mesmo se pode afirmar sobre a não-atribuição de “cidadania” dos nativos aos filhos dos espanhóis nascidos naquelas terras ou a recusa ao comércio.

Vitoria reconhece, porém, que é possível que a guerra se mostre justa tanto para espanhóis quanto para nativos. Trata-se do caso em que estes não confiem nas palavras dos europeus devido a algumas de suas características supostamente

---

<sup>240</sup> *Idem*, p. 97.

<sup>241</sup> *Idem*, p. 98.

<sup>242</sup> Vitoria diferencia a guerra defensiva a partir da definição da ofensiva: “[ofensiva é] a guerra na qual não só se defendem ou se reclamam as coisas, mas também aquela em que se pede satisfação por uma injúria recebida” (*De jure belli*, in: *Os índios e o direito de guerra*, p. 117). O conceito foi extraído das *Questões* de Agostinho, tal como utilizadas no *Decretum* de Graciano.

naturais (temeridade, acanhamento e “curto entendimento”) somadas a circunstâncias especiais (visão de “homens de estranhas roupas, armados e muito mais poderosos que eles) que os levem a querer expulsar os estrangeiros. Por agirem em ignorância invencível, os nativos são inocentes e devem ser combatidos pelos espanhóis como em uma guerra defensiva, isto é, “guardando a moderação de uma defesa justa” e “causando-lhes o menor dano possível”<sup>243</sup>.

A sexta proposição propõe que se após tentativas fracassadas para “conseguir a segurança e a paz com os índios” isso só for possível “ocupando suas cidades e submetendo-os, [os espanhóis] podem licitamente fazê-lo”. O autor cita a *Epístola ad Bonifacium* de Agostinho para provar que o fim da guerra é a paz e a segurança, pelo que entende que será lícito “fazer tudo o que for necessário para chegar ao fim da guerra”<sup>244</sup>. Tanto esta guerra, motivada pela resiliência dos nativos em se submeter, quanto a guerra diretamente ofensiva se equiparam na autorização dada aos espanhóis para utilizar todos os direitos de guerra, dentre os quais os que representam práticas cruentas.

É o que se esclarece ainda uma vez na sétima proposição, na qual Vitoria reafirma que se depois da boa-vontade espanhola em explicar e demonstrar com diligência suas boas intenções os índios

perseverassem em sua má vontade e se empenhassem na perdição dos espanhóis, então poderiam estes últimos agir como se de pérfidos inimigos se tratasse e não de inocentes; poderiam exercitar contra eles todos os direitos de guerra, despojá-los e reduzi-los à servidão, depor seus antigos senhores e colocar outros novos<sup>245</sup>.

A isso Vitoria aduz que o príncipe que faz a guerra justa se transforma em juiz de seus inimigos e pode castigá-los de acordo com a avaliação que fizer da gravidade das injúrias perpetradas. Desse modo, em caso violação do direito de gentes pelos nativos, os espanhóis se tornam não apenas os legítimos combatentes como os juízes de suas próprias ações bélicas.

O segundo título legítimo alegado pelo teólogo é o de que os cristãos possuem o direito de predicar o Evangelho nos territórios nativos, já que a correção fraternal é de direito natural e até uma obrigação divina de que os cristãos são

---

<sup>243</sup> *Idem*, p. 99.

<sup>244</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>245</sup> *Idem*, p. 100.

incumbidos. Esse direito, como se vê, é comum a todos, mas nada impede que o papa o delegue especialmente aos espanhóis em detrimento de outros povos por conveniência da fé.

Assim como John Mair autorizava que os povos a quem essa tarefa fosse delegada se apropriassem dos bens dos evangelizados como recompensa pelos gastos da empresa, Vitoria argui que é “justo” que só os soberanos espanhóis possam “aproveitar” as terras descobertas, uma vez que empreenderam as viagens sob seus auspícios. Vitoria ainda concordava com seu mestre quanto à obrigatoriedade de os nativos autorizarem a evangelização sob pena de guerra. Por outro lado, diferentemente de Mair, negava que a infidelidade mesma, por meio da não-conversão, fosse causa justa de guerra.

De Mair é que Vitoria parece outrossim tomar o tema da deposição do príncipe nativo que dificultar ou prejudicar as conversões voluntárias de seus súditos. Mas diferentemente dele, o teólogo espanhol não admite a presunção de que tal injúria vá ocorrer pela simples infidelidade do príncipe. Ou melhor, a presunção é reservada ao papa, como se verá no quarto título.

Ao cabo dessa segunda seção Vitoria faz um comentário curioso externando suas opiniões pessoais sobre as Índias. Afirma não duvidar de que as armas tenham sido necessárias para que os espanhóis permanecessem nas terras descobertas, mas diz temer que os soldados tenham perdido a razão com o que fizeram após seu emprego vitorioso. Alerta-os, assim, para que o lícito não se converta em ilícito.

O terceiro título legítimo é de que os nativos conversos podem ser defendidos de governantes contrários à fé cristã em nome da religião, amizade e solidariedade humana. Nesses casos, além da guerra (que pode se exercer “com todos os direitos de guerra contra os obstinados”), cabe destituição.

As possibilidades de legitimação da conquista se alargam em definitivo no quarto título legítimo, no qual Vitoria admite a *deposição por prevenção papal* do poder político constituído. O papa poderia mandar depor o príncipe antes mesmo que tivesse frustrado o direito de gentes ou a conservação de nativos cristãos e independentemente de terem sido convertidos por meios justos. Some-se a isso que os católicos podiam se arvorar em defensores dos conversos em cativo, ainda que tal condição fosse legítima.

A defesa de inocentes sacrificados ou consumidos por canibais (quinto título), o consentimento da maioria dos súditos indígenas (sexto título) e o cumprimento de obrigações a aliados (sétimo título) acabam por compor o amplo quadro de legitimação da tomada das terras indígenas e de deposição de seus governantes pelos espanhóis.

Um oitavo título não enunciado dentre os sete anteriores, mas já anunciado no prólogo, é reapresentado no final da lição, a suposta demência indígena, que legitimadora do regime tutelar espanhol pela via da colonização evangelizadora. Embora chegue a justificar a entrega dos nativos ao “governo dos mais sábios” (os espanhóis, evidentemente) em razão da sua similaridade com “feras” e “bestas”, o autor expressa dúvidas quanto à veracidade das descrições de que teve notícia<sup>246</sup>.

O golpe final vem com últimos parágrafos, nos quais Francisco de Vitoria considera a possibilidade de os índios de fato não terem dado motivos para a guerra justa sob a forma de nenhum dos títulos recém-elencados. Nesse caso, questiona se os espanhóis deveriam cessar suas expedições às Índias, ao que responde que, em primeiro lugar, “não convém que cesse o comércio”, posto que lá “abundam muitas coisas”. Em segundo lugar, que o rei poderia “impor um tributo sobre o ouro e a prata” por terem aberto uma via de navegação segura com as Índias. E que agora que se converteram muitos indígenas, “não seria conveniente nem lícito que o príncipe abandonasse o governo daqueles territórios”<sup>247</sup>.

Desse modo, ainda que nenhuma das razões para a guerra justa subsistisse, não seria “lícito” que os espanhóis “abandonassem” aquelas terras. A colonização se apresenta como um fato consumado cuja reversão ensejaria efeitos comerciais e religiosos intoleráveis, sob o ponto de vista espanhol. Para defender esse ponto de vista, Vitoria infringe as próprias regras que formulara, estendendo a jurisdição do imperador espanhol para além dos limites previstos no *ius gentium*.

---

<sup>246</sup> “se deve tratá-los do mesmo modo como são tratados aqueles que não têm juízo, porque para se governar a si mesmos nada ou pouco valem mais que os dementes. Mais ainda, não valem mais que as feras e bestas, nem têm alimentos mais elaborados, nem mesmo melhores que os das bestas. Logo, podem ser entregues ao governo dos mais sábios” (*Idem*, p. 108).

<sup>247</sup> *De indís, in: Os índios e o direito de guerra*, p. 109.

## *De jure belli* ou *De indis II*

Na conferência dada por Vitoria aos 18 de junho de 1539, em continuação da anterior, o catedrático optou por retornar ao tema da guerra justa, aprofundando suas considerações em torno de quatro questões: (1) é lícito aos cristãos mover guerra?; (2) quem tem autoridade para declará-la e movê-la?; (3) quais podem e devem ser as causas da guerra justa?; e (4) o que se pode fazer em uma guerra justa e até que ponto?

A primeira questão é respondida positivamente com amparo no Evangelho (Lucas, III, 14; Romanos, XIII, 4; Gênesis, XIV, 1-17; I Macabeus, IX, 38), em textos constitutivos da tradição cristã da guerra justa (Decreto de Graciano, Agostinho, Tomás de Aquino) e na prática da Igreja.

À segunda questão, Vitoria responde que qualquer um, inclusive o cidadão privado, pode empreender guerra *in continenti* em legítima defesa. Já no caso de vingança e reparação de danos quando decorrido certo tempo da injúria, a república tem autoridade para declarar e fazer a guerra. O príncipe legítimo, a sua vez, possui a mesma autoridade da república, uma vez que foi escolhido por ela e age em seu nome, conforme explicado na conferência *De potestate civili*.

Quanto às causas da guerra justa (*iure ad bellum*), Vitoria postula novamente que a infidelidade não é causa suficiente para uma guerra justa. Não se estende sobre o ponto, pois remete o leitor à *De indis*, bem como à opinião de Tomás de Aquino na *Summa* (II, II, q. 66, a. 8). Em seguida, sustenta que a pretensão de aumento dos domínios, a glória pessoal do príncipe ou outro proveito particular tampouco constituem causa justa para a guerra. Conclui que a “única causa justa para fazer a guerra é a injúria recebida”<sup>248</sup>, o que demonstra mais uma vez por meio da autoridade de Agostinho (sob o prisma de Graciano) e de Tomás de Aquino (*Summa*, II, II, q. 40, a.1). Nessa última hipótese, a guerra ofensiva tem a função de vingar a injúria, punir os inimigos e reparar o dano. Porém, mesmo que tenha ocorrido injúria, a guerra não fica automaticamente autorizada. Assim, para avaliar a adequação da guerra como resposta a essa falta é preciso atentar ao princípio de proporcionalidade contido no Deuteronômio (XXV, 2), segundo o qual “a medida do castigo deve estar de acordo com a gravidade do delito”.

---

<sup>248</sup> VITORIA, *De jure belli*, in: *Os índios e o direito de guerra*, p. 126.

A resposta à quarta questão, relativa ao que é permitido fazer em guerra e em que medida, é dividida em duas partes. Na primeira, Vitoria argui que é lícito fazer “tudo aquilo que for necessário para a defesa do bem público”; recuperar as coisas (ou o valor das coisas) perdidas; ressarcir-se com os bens dos inimigos por todos os danos causados e se indenizar por eles; tomar as medidas que restabeleçam e garantam a paz contra os inimigos; castigar os inimigos pelos seus atos e obrigar os nativos a se absterem de pecar.

Basta que o príncipe acredite possuir causa justa para iniciar a guerra? Isso nem sempre é suficiente. Amparando-se na *Ética a Nicômaco* (II, 6, 1106) de Aristóteles, Vitoria afirma que deve agir em consonância com a opinião dos sábios. Além disso, há de examinar as causas com diligência, ouvir o adversário e discutir “razoavelmente e com serenidade”, evitando-se ao máximo o emprego das armas para solucionar o conflitos.

E os súditos podem fazer um juízo de valor acerca da guerra? A resposta de Vitoria varia de acordo com a função e os deveres sociais das categorias de súdito. Com fulcro na *Epístola aos Romanos* (I, 12; XVI, 23), afirma que em caso de consciência de flagrante injustiça, o súdito convocado fica interditado de obedecer à ordem do príncipe. Senadores, governadores e outros membros do governo estão obrigados a examinar essas causas e colaborar com a decisão real. Os “cidadãos de categoria inferior” devem confiar no critério de seus superiores: seu parecer não seria levado em conta e a eles não convém dar explicações sobre assuntos públicos<sup>249</sup>. Por outro lado, em caso de injustiça patente nem mesmo os atos de súditos inferiores seriam desculpáveis.

O estado presente das coisas não deve ser alterado enquanto houver dúvidas sobre a justiça da guerra, isto é, há de prevalecer o direito de quem já se encontra com seus bens. As partes devem conversar e procurar esclarecer suas razões. Quanto aos soldados, devem obedecer ao príncipe, conforme ordena Agostinho (*Contra Faustum Maichaeum*, XXII, 75).

A guerra justa de ambas as partes – por ignorância provável ou invencível – escusa os participantes do pecado. Na hipótese de envolvimento em guerra injusta, a ação guiada pela boa-fé evita a restituição, mas a certeza da injustiça provoca o dever de devolução. Vitoria alerta para os efeitos sancionatórios de uma guerra justa

---

<sup>249</sup> *Idem*, p. 135.

em si ter se tornado ilícita pelas circunstâncias. Por fim, assinala que uma guerra da qual resultem graves males para ambas as partes não pode ser justa (por desproporção).

Na segunda parte da quarta questão, Vitoria se demanda acerca do que pode ser feito no decorrer de uma guerra justa. A primeira questão diz respeito à morte de inocentes. Aduz que nunca é lícito matá-los intencionalmente. Contudo, o direito de matar os culpados justifica a morte dos inocentes que estejam junto a eles e não possam ser poupados. Nesse caso, deve-se atentar à proporcionalidade: o atentado não pode gerar maiores males que bens e só deve ser perpetrado como *ultima ratio*, quando for incontornável.

A segunda questão cuida do despojo de inocentes. A princípio só se deve despojar dos inocentes os bens diretamente utilizáveis na guerra (armas, navios, máquinas de guerra). Porém, se a guerra se mostrar contínua, podem ser despojadas todas as riquezas. Há uma exceção a isso: peregrinos e hóspedes, que não podem ser despojados “de modo algum”. Novamente, o despojo só deve ser realizado em último caso. Porém, contrariamente a Silvestre Prierias, Vitoria entende que, terminada a guerra, os inocentes não hão de ser restituídos. Os vencedores da guerra podem se ressarcir inclusive sobre eles conforme o *Decretum* e Agostinho. Ademais, também os inocentes podem ser reduzidos a cativo.

E é lícito matar a todos os culpados? Quando houver perigo, pode-se matar indiscriminadamente. Mas mesmo depois de obtida a vitória, terminada a situação de ameaça, algumas vezes é lícito matar todos os culpados, especialmente os infiéis, para garantir tranquilidade futura e “paz justa”. Em todo caso, deve-se atentar à proporcionalidade entre danos e penas.

Os vencedores podem tomar todos os bens móveis e imóveis da parte perdedora, “mesmo quando excedam a compensação dos danos”<sup>250</sup>, permanecer nas terras, impor-lhes tributos (pelo ressarcimento, como pena e castigo) e impor-lhes outro governo sempre que tiver havido “grande quantidade de atrocidades e prejuízos” e “especialmente quando é impossível conseguir dos inimigos a segurança e a paz de outro modo” porque o príncipe nativo constituiria “uma grave ameaça para a república”<sup>251</sup>.

---

<sup>250</sup> *Idem*, p. 153.

<sup>251</sup> *Idem*, p. 157-8.

### *O juiz do direito de gentes*

Rompendo com concepções teocráticas e hierocráticas, Vitoria sustentou que nem o papa nem o imperador detinham poderes universais. Porém, ao papa reservou o direito de deposição de príncipes e de intervenção em assuntos civis sempre que houvesse ameaça ao Cristianismo. Isso decorria não do exercício de poderes temporais, mas do cumprimento mesmo de seus misteres espirituais. Afora essas hipóteses amparadas no direito divino, os únicos títulos justos para a tomada do Novo Mundo derivavam da violação do *ius gentium*, esse direito que regularia equanimemente as relações entre todas as comunidades do mundo.

Apesar de se assemelhar a um pacto entre os homens, o direito de gentes gozaria da força de uma lei natural. Ele se mostraria, com efeito, tão genérico e inexorável quanto as leis de Deus, ainda que tratasse sobretudo dos contatos entre as sociedades políticas (e seus cidadãos) que conformariam uma “*república universal*”:

[o direito das gentes] sustenta todo o mundo, que é como uma república universal, poder de dar leis equitativas e convenientes a todos, quais sejam, as do direito de gentes. Portanto, pecam mortalmente os violadores do direito de gentes, na paz ou na guerra, e ainda nas coisas mais graves, como é a inviolabilidade dos legados; e não é lícito a um reino não querer estar sujeito ao direito das gentes<sup>252</sup>.

Essa concepção representou o estabelecimento de outro nível de jurisdição. A violação da lei humana passou a ser punida pelo príncipe; a da lei divina, pela Igreja. A quem cabia a tarefa de punir a violação do direito de gentes? Para Francisco de Vitoria, a reparação da injúria cometida contra o direito das nações se realizaria por meio de guerra justa declarada por qualquer governante com motivo legítimo, caso não se obtivesse uma solução pacífica.

Os príncipes se mostravam protagonistas tanto de suas repúblicas quanto da *república universal* em relação à qual detinham o poder de declarar a guerra, de executá-la, de julgar o perdedor e de proceder à reparação dos danos causados. Agiam como juízes por direito de guerra, cabendo-lhes julgar as infrações, imputar

---

<sup>252</sup> VITORIA, *De la potestade civil*, RT, II, p. 31.



as penas e avaliar o cumprimento de sua execução<sup>253</sup>. Assim, a “justiça” que se impunha na guerra era, ao final, a do príncipe vencedor<sup>254</sup>.

### *O sentido das bulas papais*

Até a formulação da “dúvida vitoriana”<sup>255</sup>, a principal justificativa para a tomada do Novo Mundo se fundava no domínio universal do papado e na delegação por ele feita aos Reis Católicos por meio das bulas de 1493. Eis o que se constata ilustrativamente na carta de Carlos V, datada de 1533, enviada a Francisco Pizarro para a conquista do Peru<sup>256</sup>. Ora, para os teólogos da Segunda Escolástica o sentido das bulas papais deveria ser buscado exclusivamente no campo religioso.

O que Vitoria fez no seio universitário salmantino, anos depois do seu mestre de Paris, foi deslocar o eixo dos fundamentos da conquista da órbita do direito divino, que embasava a interpretação teocrático-imperial, para a esfera dos direitos de natureza e de gentes, a qual abriu a possibilidade para o reconhecimento da legitimidade de parte da cultura dos nativos. O catedrático teve êxito em fazer perpetuar algumas de suas ideias entre as dezenas de seus famosos discípulos, ensejando um movimento ambíguo de conjugação de elementos medievais e modernos que sinalizou uma profunda mudança dos tempos<sup>257</sup>. Os princípios do seu pensamento influenciaram largamente o debate espanhol no correr do século XVI e

---

<sup>253</sup> “Os príncipes são juizes em suas próprias causas porque não têm superiores” (*Idem*, p. 137) e “um juiz superior pode com justiça multar quem cometeu uma ofensa tirando-lhe, por exemplo, uma cidade ou uma fortaleza. Logo, um príncipe que foi prejudicado poderá fazer o mesmo, porque por direito de guerra vem a ser como um juiz” (*Idem*, p. 156).

<sup>254</sup> “convém também que o vencedor se considere a si mesmo como juiz que deve ser árbitro entre duas repúblicas, uma que foi ofendida e outra que cometeu a ofensa, para que desse modo, não como acusador, mas como juiz, emita uma sentença com a qual possa satisfazer à república prejudicada” (*Idem*, p. 159).

<sup>255</sup> PEREÑA, Luciano. “La intervención de España en América”, in: LA PEÑA, *De bello contra insulanos – Intervención de España en América*. Tomo I. Madrid: CSIC, 1982, p. 21-134.

<sup>256</sup> CARLOS V. “Provisión que se manda al Marques Don Francisco Pizarro para que pudiese continuar las conquistas de las Provincias del Perú” [1533], in: LA PEÑA, *De bello contra insulanos – Intervención de España en América*. Tomo I. Madrid: CSIC, 1982, p. 538-541.

<sup>257</sup> Apesar de se referir a uma república universal e de afirmar a igualdade jurídica entre diferentes sociedades políticas, Vitoria nutriu concepções de mundo atreladas ao Cristianismo e se valeu de uma forma discursiva caudatária das *disputationes* medievais. Note-se, por exemplo, que *De iure belli* se volta a um príncipe católico e o pressupõe. Não por acaso, ao final da conferência, assinala-se que os príncipes devem refletir sobre suas condutas, já que depois da morte serão julgados por elas. Por isso, no âmbito das guerras justas, recomenda-se que usem “o triunfo com moderação e modéstia cristã”.

permaneceram como marco indelével das discussões teológicas do reino castelhano.

### 3.3. Domingo de Soto

Domingo de Soto (1495-1560) estudou artes em Alcalá (1513-1514) e em Paris (1516-1520), onde obteve o título de mestre. No convento Saint Jacques assistiu cursos de Francisco de Vitoria os quais o influenciaram. Em seu regresso a Alcalá, em 1520, lecionou no Colégio de San Ildefonso, ingressando em seguida na Ordem dos Pregadores, em Burgos. Em 1532, assumiu a cátedra de Vésperas em teologia no convento de San Esteban, em Salamanca, onde permaneceu até 1549, sendo sucedido por Juan Gil de Nava. Foi nomeado teólogo do imperador no Concílio de Trento e na Controvérsia de Valladolid (1550-1551), a qual sumarizou em um célebre texto. A partir de 1552, obteve a cátedra de Prima de Teologia da Universidade de Salamanca, posição que ocupou até a morte.

Embora tenha sido por muito tempo considerado um mero sucessor de Francisco de Vitoria, estudos recentes têm destacado o seu papel co-criador na Escola de Salamanca. Nesse sentido, é digno de nota que, entre novembro e dezembro de 1535, ao explicar a questão 62 da *Secunda secundae*, Francisco de Vitoria tenha utilizado as questões e os argumentos em “termos substancialmente similares” aos de Domingo de Soto na *relección De dominio*, pronunciada com dez meses de antecedência. Quanto ao conjunto da obra, Soto se mostra responsável pela sistematização do saber escolástico por meio de uma reorganização da matéria que dista muito da adotada por Vitoria. Seu grande tratado *De iustitia et iure libri decem* o ilustra bem. No lugar de manter a *Prima secundae* e a *Secunda secundae* separadas, em cumprimento à ordem apresentada por Tomás de Aquino, Soto operou uma transformação: uniu o *De legibus* (I, II, q. 90-109) ao *De iustitia* (II, II, q. 57-122) para compor um novo comentário intitulado *Sobre a justiça e o direito*, cuja sequência privilegiou leituras e interpretações novas<sup>258</sup>.

Esse papel inovador também se verifica ao cuidar do tema da guerra. Embora marche aparentemente na mesma direção que Vitoria e outros expoentes da Segunda Escolástica, Soto apresenta uma posição particular que merece atenção. Os textos conhecidos que tratam da guerra justa em geral ou contra ameríndios são

---

<sup>258</sup> SCATTOLA, Merio, “Domingo de Soto e la fondazione della Scuola di Salamanca”, *Veritas*, Porto Alegre, v. 54, n. 3, set./dez. 2009, p. 52-70.

a conferência *De dominio*, dada na cátedra de Vésperas da Universidade de Salamanca entre 28 de fevereiro e 24 de junho de 1535; o tratado *De iustitia et iure*, terminado por volta de 1552; o *Sumario* escrito em 1552 a pedido da Junta reunida para a Controvérsia de Valladolid (1550-1551), no qual coligiu os principais argumentos dos opositores Bartolomé de las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda; o texto *An liceat civitates infidelium seu gentilium expugnare ob idololatriam*, provavelmente escrito quando já ocupava a cátedra de Prima, a partir de 1552<sup>259</sup>; e os comentários ao quarto livro das *Sentenças* de Lombardo, *In quantum Sententiarum*, que publicou em dois tomos no ano de seu falecimento (1560).

*De dominio* foi pronunciada não apenas com dez meses de antecedência ao curso de Francisco de Vitoria referente à questão 62 da *Secunda secundae*, mas ainda com dois anos de anterioridade à *De temperantia* (1537), primeira conferência de Vitoria relativa às Índias. Isso serve como indício da originalidade de seu pensamento relativamente a Vitoria, o que se comprova pela comparação da posição defendida por ambos em suas respectivas cátedras.

A questão norteadora da exposição de Soto é “se entre os seres criados somente o homem é senhor”. O texto sagrado objeto da disputa se encontra em Gênesis, 1: “*Submete a terra e dominai sobre os peixes do mar e sobre as aves do céu e sobre todos os seres vivos que se movem sobre a terra*”. Depois de definir o domínio como “a potestade ou direito próprio de tomar a coisa para qualquer uso que não esteja proibido pela lei”, de modo que “se possa aliená-la, reivindicá-la em juízo”<sup>260</sup>, Soto se pergunta quem pode ser titular desse direito. Afirma que o domínio pressupõe intenção e escolha, ou seja, livre-arbítrio. Para tanto, exige-se razão. Basta notar que os animais irracionais não agem por escolha, mas por necessidade. Diante disso, só o homem pode ter propriamente domínio – sobre suas ações e as coisas do mundo. Assim, só o homem se insere no império do direito. A consequência é que os “brutos”, que são comparáveis aos animais, não são

---

<sup>259</sup> A obra apresenta maturidade intelectual, relativamente ao que se lê em *De dominio* (1535); o autor faz expressa referência a *De iustitia et iure* (?-1552); utiliza-se letra humanística cursiva, pelo que deve ter sido escrita na segunda metade do século XVI ou no princípio do XVII. Em todo caso, o título do manuscrito é posterior ao próprio texto e faz referência errônea a uma *relección*, quando o excerto pertence a uma *quaestio* com quatro artigos referente à licitude de os cristãos submeterem infiéis pela força (PRATS, Jaime Brufau, “Introdução”, in: SOTO, *Relecciones y opusculos*, tomo I, trad. de Jaime Brufau Prats, Salamanca: Ed. San Esteban, 1995, p. 237-8).

<sup>260</sup> SOTO, Domingo de, *De dominio* [1535], in: *Relecciones y opusculos*, tomo I, trad. de Jaime Brufau Prats, Salamanca: Ed. San Esteban, 1995, parágs. 4 e 7, p. 111 e 119.

passíveis de sofrer injúria, como em Tomás de Aquino (*Summa*, II, II, q. 64) e em Vitoria (*De indis*). A violência cometida contra eles não pode ser punida porque, sem o exercício da razão, não possuem o estatuto jurídico de sujeitos.

Domingo de Soto afirma que o domínio é triplo: natural, divino e humano. O primeiro é concedido pela natureza relativamente às coisas imprescindíveis à conservação humana. O teólogo faz notar que, para o homem em estado de necessidade, todas as coisas indispensáveis à sua sobrevivência são comuns e podem ser por ele utilizadas (como bebidas e comidas). O segundo é dado *immediate* por Deus, como a cessão da Terra Prometida aos judeus. O terceiro se funda por acordo humano.

Adiantando a demonstração, eis a tese do autor: nenhum desses modos de domínio conferiu título legítimo para que os Reis Católicos se apropriassem das Índias. O natural cuida apenas do essencial à vida. O divino começou no Paraíso; no Antigo Testamento se expressou pela Terra Prometida aos judeus e pelo reino de Saul; mas na Lei Evangélica, afirma Soto, embora haja potestades divinas, “não vejo nenhum domínio propriamente divino”<sup>261</sup>. A sua vez, a apropriação que fundamenta o domínio humano ou civil e que divide “o que é meu do que é teu” não existia “no estado de natureza íntegra no Paraíso”. Com efeito, antes do pecado original não havia discórdias e cada um agia com diligência em prol do bem comum. Depois desse evento, as divisões das coisas passaram a ser necessárias justamente para evitar discórdias e melhor cultivar os campos, tal como Aristóteles justifica a propriedade privada (*Política*, II). Ocorre que, após o dilúvio, em tempos de Noé, todas as coisas voltaram a ser comuns, conforme direito de natureza, e nem todas foram apropriadas. Quanto a isso, Domingo de Soto postula que rios, caminhos, fontes e locais de habitação devem permanecer sempre comuns por direito natural, embora se possa caçar, pescar e fazer coisas similares (*Institutiones*, 2, 1; Vitoria, *De indis*). Se todas as coisas são comuns em estado de necessidade, inclusive as particulares, o uso dessas terras não divididas, mesmo que lícito, não gera domínio<sup>262</sup>. Como se vê, nem o domínio natural, nem o divino, nem o humano asseguraram o direito castelhano às Índias.

---

<sup>261</sup> SOTO, *De dominio*, parág. 18, p. 137.

<sup>262</sup> Essas características apontam como Domingo de Soto não compreende a propriedade privada como um direito natural e tampouco absoluto. Ela se mostra, antes, o remédio indesejado para um mal que devia ter sido evitado no Paraíso.

Antes de chegar a essa conclusão, cumpre ainda verificar se em alguma circunstância o homem não pode ser legitimamente senhor de outro homem e se o imperador ou o papa não podem ser senhores de todo o orbe.

A primeira questão trata do fundamento da escravidão. Como os humanistas da época, Domingo de Soto retoma a diferença presente no livro I da *Política* de Aristóteles entre a origem natural e a derivação legal do instituto. Ele aponta dois elementos distintivos: primeiro, a servidão natural se dá quanto aos homens robustos de corpo e fracos de razão feitos pela natureza para servir, enquanto a servidão legal ocorre quando alguém pertence a outrem; segundo, a natural sucede “não para a utilidade do senhor, mas do servo e para seu bem”<sup>263</sup>; a legal é o inverso.

Soto reconhece a licitude da servidão legal, notando que ocorre pela vontade do sujeito que decide se vender em função da pobreza em que se encontra e pela lei, mais especificamente, pela lei que prevê o escravo de guerra, como a *Instituta* (I, 1, 3). Em uma guerra justa, o vencedor possui direito de matar o inimigo. Desse modo, se ao invés de fazê-lo o cativa, salva sua vida<sup>264</sup>. Daí que *servitus* (servo) provenha do verbo *servare* (lat.), que também significa conservar. Em ambos os casos, a justificação para o entendimento de Soto é que a vida vale mais que a liberdade. Logo, para fins de preservação da vida, autoriza-se a abdicação da liberdade.

A segunda dúvida é se o imperador é senhor do orbe. No ponto, Soto diferencia duas formas análogas de domínio, relativo às coisas (*dominium rerum*) e às jurisdições (*dominium iurisdictionis*). Ele sequer se pergunta quanto ao poder dos reis, porque dá como evidente a limitação de seu poderio. No que concerne ao imperador, contudo, nota uma viva polêmica entre juristas e teólogos. De um lado, há as opiniões de jurisconsultos (canonistas e juristas), como o Ostiense, Juan Andrés, Bártolo e os italianos ultramontanos, que lhe atribuem a jurisdição sobre o mundo. De outro lado, encontram-se os citramontanos (como Jacobo de Rávena), Juan Faber e “muitos outros” que não vão tão longe. O autor se posiciona junto a este segundo grupo.

---

<sup>263</sup> SOTO, *De dominio*, parág. 24, p. 147.

<sup>264</sup> Em *De iustitia et iure*, Soto argui que a escravidão que se origina para evitar a morte em guerra justa é “fruto da misericórdia” (SOTO, *De iustitia et iure libri decem*, trad. de Marcelino González Ordóñez, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1968 [1554], tomo II, livro IV, q. 2, a. 2, p. 289). O essencial dessa ideia se encontra em Aristóteles.

Sua linha de raciocínio se assemelha à utilizada anteriormente quanto ao domínio, porém desta vez concernente ao direito. Para que o imperador fosse dono do universo seria preciso estar amparado pelo direito natural, divino ou humano – nenhum dos quais abarca tal pretensão. Segundo o direito natural todos são iguais. Soto concede que haja uma inclinação natural a que, metaforicamente, todo corpo tenha uma cabeça. Contudo, mesmo nesse caso, não se trata de uma inclinação para “que haja uma cabeça de todas as repúblicas do orbe, da mesma maneira que não há uma abelha rainha de todas as abelhas que existem”<sup>265</sup>. Isso se confirma por outras razões. Segundo Aristóteles (*Política*, VII), na boa cidade o número de habitantes deve ser tal que possam ser governados por uma pessoa, conhecidos por ela e mutuamente reconhecidos. Se é assim, o mundo inteiro não pode ser entregue a apenas um.

Ademais, se a tese em disputa fosse verdadeira, deveria ter sempre se imposto como uma realidade, o que não é correto, uma vez que antes da vinda de Cristo não havia um senhor do mundo. Além disso, todo domínio decorre do uso e ninguém poderia fazer uso de todo o orbe. Por fim, cada república tem potestade sobre si por direito natural. No ponto, porém, Soto rompe parcialmente com Vitoria ao tornar assimétrico o paralelo entre potestade e república nas esferas temporal e espiritual:

a potestade eclesiástica não está imediatamente na totalidade da república eclesiástica, senão que é dada por Deus imediatamente a certa pessoa, como o Papa ou o Concílio (não discutamos isso); diferentemente, por direito de natureza a potestade civil está em toda a república; por conseguinte, se alguém fosse senhor do orbe o seria por eleição de todo o orbe e não por direito de natureza ou por direito divino<sup>266</sup>.

Soto nega a veracidade da *Donatio Constantini* (doação de Constantino), porquanto nunca Constantino deu o império ao papa e, como se verá, o papa tampouco pode tê-lo dado ao imperador. Embora sem pretender contradizer a Agostinho, Silvestre e Ambrósio, nega que os romanos tivessem tido direito sobre os territórios submetidos à força. Nesse caso, afirma, “o direito estava nas armas”, pois esses povos foram dominados mediante a violência, contra a sua vontade e sem

---

<sup>265</sup> SOTO, *De dominio*, parág. 29, p. 159.

<sup>266</sup> SOTO, *De dominio*, parág. 29, p. 163.

fundamento legítimo. Essa conclusão se confirma pelos exemplos das leis civis e canônicas elencadas (*Decretum* de Graciano, 3 C, 1, 1; *Codex* de Justiniano, 6-7 C, 1, 27).

Com ironia, o teólogo observa que, “como é costume destes juristas [que defendem o máximo poder imperial], as glosas a estes textos contrários a eles [que negam tal poder], dizem o oposto”. Depois de responder às estratégias retóricas desses juristas, Soto conclui que nenhum direito ou domínio possui o imperador sobre terras de infiéis, “a não ser sobre aquelas que antes foram nossas, como sucede na África, ou a não ser por direito de guerra se, como os turcos, nos invadem”. Ora, no caso indiano, nem os territórios eram antes cristãos, nem houve ataque prévio à conquista.

Além disso, os “insulares” não perdem seus bens nem jurisdição só pela infidelidade, e tampouco por pecados cometidos (Tomás de Aquino, *Summa*, II, II, q. 10, a. 10) porque a divisão de bens é de direito humano conforme a razão natural, enquanto a divisão de fés (fiel-infiel) é de direito divino e um não anula o outro.

Por fim, o papa tampouco é senhor do orbe, tal como postulam alguns sumistas. Basta lembrar que nem mesmo Cristo teve domínio temporal, exceto quanto ao fim espiritual (com vistas à redenção), tal como apontado largamente pelas Escrituras, de modo que o papa não poderia tê-lo.

Esgotadas as vias justificadoras do domínio dos castelhanos às Índias, que direito lhes assiste sobre as terras descobertas? Eis a franqueza que não se encontrará ao cabo da conferência de seu mestre Vitoria, poucos anos depois:

Portanto, com que direito retemos o império ultramarino que agora se descobre? Em verdade, não sei. No Evangelho temos: *Ide, predicai o Evangelho a toda a criatura* (Mc, 16); onde nos é dado o direito de pregar em todo lugar da terra e, por conseguinte, nos é dado o direito de nos defendermos de qualquer um que nos impeça a pregação. Pelo que, se não estivermos seguros, podemos nos defender deles a suas expensas; mas tomar além disto seus bens ou submetê-los a nosso império, não vejo por onde nos venha tal direito. Sobretudo quando o Senhor (Lc, 9 e Mt, 10), enviando os discípulos a pregar, não os enviou como leões, senão como ovelhas em meio de lobos, não somente sem armas, mas sem bastão, sem bolsa, sem pão, sem dinheiro e aduziu: *Enquanto aqueles não os receberem, saindo daquela cidade, inclusive o pó de vossos pés sacudi em testemunho contra eles*. Não disse que contra sua vontade lhes predicássemos, mas que, saindo, deixássemos a vindicação a Deus. E não é minha intenção dizer estas coisas para condenar tudo aquilo

que se faz nestes insulares, porque os juízos de Deus são insondáveis, e quiçá quer Deus converter assim tantas gentes por uma via desconhecida para nós. E, em vista disso, seja suficiente o dito na presente ocasião acerca dessas coisas<sup>267</sup>.

Resta evidente que Domingo de Soto só justificou a presença castelhana nas Índias para fins de comunicação da fé. A única guerra justa que autorizava aos castelhanos era defensiva – a que respondia ao impedimento da pregação ou realizada em legítima defesa<sup>268</sup>. De resto, em nenhum lugar entendia haver direito que legitimasse a expropriação dos bens e da jurisdição dos nativos. Percebendo que tal raciocínio conduzia indelevelmente à condenação das conquistas indianas, preferiu apelar à sua própria ignorância quanto aos juízos insondáveis de Deus.

A maior parte da conferência *De dominio* (1535) foi inserida nas questões 1 a 4 do livro IV do tratado *De iustitia et iure* (1554)<sup>269</sup>. Nessa translação, o texto ganhou objetividade, melhor distinção temática e algumas adições importantes. A mais especial diz respeito à diferenciação entre as espécies de servo – natural, legal por vontade do servo e legal por guerra justa. Embora reconheça a licitude das três, como antes, agora explicita que nem todas possuem as mesmas consequências. Assim, aquele que se vende livremente não pode fugir, ao contrário do que se dá com o escravo de guerra. O preceito é o mesmo para cristãos e infiéis, por ser de direito de gentes.

Também no que toca às obrigações com os senhores haveria distinções a fazer. Cristãos prisioneiros de cristãos não perdem seus bens e não estão obrigados a servir como escravos – entendimento majoritário entre os teólogos medievais. Mas Soto vai além ao defender que mesmo os infiéis escravizados por cristãos não são de seus donos “tudo o que são”: não perdem bens recebidos por doação, herança

---

<sup>267</sup> SOTO, Domingo de, *De dominio* [1535], in: *Relecciones y opusculos*, tomo I, trad. de Jaime Brufau Prats, Salamanca: Ed. San Esteban, 1995, parág. 34, p. 177.

<sup>268</sup> É sobre este ponto que Domingo de Soto discordou de Bartolomé de las Casas no *Sumario* da Controvérsia de Valladolid (1552): para Las Casas, não se podia guerrear com os nativos pela sua resistência à oitiva da pregação. Por consequência, não cabia guerra justa sob a desculpa da violação desse direito. Já Domingo de Soto admite essa causa como a única efetiva. Não há como ter direito à evangelização sem garantir sanções em caso de seu descumprimento (cf. SOTO, Domingo de, *Sumario* [1552], in: *Op. cit.*, p. 226-7 [p. 203-233]). Trata-se de um dos poucos momentos do *Sumário* em que o teólogo se posiciona expressamente quanto ao teor dos debates.

<sup>269</sup> Por falta de tempo, o catedrático não havia comentado o *traslado* do domínio na conferência. O assunto foi incorporado como questão 5 no tratado posterior. As duas últimas questões (6 e 7) cuidam da matéria e das circunstâncias da restituição.



ou jogos lícitos, “porque, não tendo caído naquela condição por sua vontade, sua desgraça não merece ser castigada com tão grande pena, já que, segundo as regras do direito, os favores devem ser ampliados e as penas restringidas”<sup>270</sup>. Em outras palavras, os cativos de guerra não podem ser expropriados. Como se observa, o elemento distintivo entre os dois tipos de escravidão legal é a vontade<sup>271</sup>, cuja inserção vem restringir alguns dos efeitos gravosos geralmente admitidos para a servidão em guerra justa.

Nos comentários a respeito da escravidão natural, o teólogo restringe ainda mais a esfera do exercício do cativo. Aos que afirmam que se pode invadir com armas as terras dos infiéis por parecerem ser servos pela natureza devido “à rudeza de seus costumes”, Soto esgrime que tal razão não gera direito à submissão forçada: “sua inferior condição não lhes priva da liberdade, como a condição dos que se venderam, ou foram feitos prisioneiros de guerra. E como a liberdade é o fundamento do domínio, conservam todo direito sobre seus bens”<sup>272</sup>. O argumento é duplo: primeiro, confunde-se costumes com natureza; segundo, são chamados de escravos por natureza os que se encontram no grupo dos que possuem apenas *costumes inferiores*, o que não implica perda de razão. Tendo liberdade, tais homens rudes são sujeitos de direito, logo, capazes de domínio.

Com isso, Soto assegura a liberdade e a propriedade privada a todos os tipos de servos, esvaziando a categoria. Depois, seguindo Aristóteles, afirma que se os escravos por natureza se encontram em outras nações, os testemunhamos também no interior da nossa cidade ou família e nem por isso os despojamos do quanto possuem. Ocorre que o mesmo Aristóteles autoriza o direito de guerra contra tais servos (*Política*, I, 3) pelo simples fato de terem nascido para servir. Na ânsia por interpretar essa ideia de forma restritiva, Soto altera o seu sentido de forma significativa, afirmando que a ideia aponta que “podemos repelir pela força e submeter à ordem os que, como as feras, andam errantes sem ter respeito nenhum

---

<sup>270</sup> SOTO, *De iustitia et iure libri decem*, tomo II, livro IV, q. 2, a. 2, p. 289-290.

<sup>271</sup> E por que a vontade? Porque, para o teólogo, o domínio pressupõe liberdade. Foi a partir dessa definição que ele pôde afastar a possibilidade de as criaturas irracionais se apropriarem de bens. O que impressiona neste caso é que a exigência de vontade recaia sobre o homem reificado (o prisioneiro) – e não apenas seu possuidor. Soto parece não aceitar a transformação do sujeito em objeto por uma circunstância alheia à sua vontade, diferentemente de Francisco de Vitoria e tantos outros.

<sup>272</sup> *Idem*, p. 290.

às leis do pacto, senão que invadem o alheio por onde quer que passem”<sup>273</sup>. Assim, transforma em guerra justa defensiva o que em Aristóteles constituía previsão de guerra por bestialidade. Quanto a esse ponto delicado, remete o leitor a uma obra específica:

Mas acerca disso se fala mais extensamente em nossa obra sobre o *Direito de propagar o Evangelho*, onde se encontrará mais amplo lugar para tratar do domínio e direito que os Reis Católicos exercem sobre o Novo Mundo Oceânico<sup>274</sup>.

Há fortes indícios de que o texto *An liceat civitates infidelium seu gentilium expugnare ob idololatriam* seja fragmento desse libelo supostamente perdido, *De ratione promulgandi Evangelium*<sup>275</sup> (1554). No documento, Soto discute a licitude da tomada do governo dos infiéis em razão de idolatria, assim como retoma e desdobra argumentos expostos cerca de dez anos antes, em *De dominio*, com elementos novos.

Primeiro, nega que cristãos possam submeter infiéis mediante violência unicamente em função de idolatria, por não possuírem potestade temporal para tanto. Segundo, mesmo que os cristãos fossem erigidos em juízes do orbe, não deveriam castigar os pecados dos infiéis, senão lhes predicar o perdão, porque Cristo padeceu e ressuscitou pela remissão dos pecados de todos. Assim, não é lícito “atacar violentamente aos gentis para castigar duramente aqueles pecados cujo perdão, imediatamente depois, vamos predicar e perdoar com a maior benevolência”<sup>276</sup>. O tratamento dado a idólatras pagãos deve ser diferente do destinado a hereges e apóstatas, contra os quais o direito divino autoriza a força. Conforme apontado por Agostinho, a Igreja só possui autoridade sobre os que um dia, voluntariamente, cederam seus nomes à “milícia cristã”.

Destaque-se que, para o teólogo, as práticas sodomitas – “nefanda ignomínia contra a natureza” – merecem a pena capital que se há de executar com fogueira. Vislumbra-se o exemplo de Deus, que destruiu com fogo e enxofre as cidades de Sodoma e Gomorra. Contudo, “com o pretexto de castigar aquele crime, os cristãos

---

<sup>273</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>274</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>275</sup> SOTO, Domingo de, *An liceat civitates infidelium seu gentilium expugnare ob idolatriam*, in: *Op. cit.*, p. 242-255.

<sup>276</sup> SOTO, Domingo de, *An liceat civitates infidelium seu gentilium expugnare ob idolatriam*, in: *Op. cit.*, p. 245.

não podem declarar guerra aos infiéis nem despojá-los de suas possessões e direitos”. A idolatria é crime pior que este “pecado abominável” e nem por isso pode ser alegada como causa justa de guerra.

O cerne do argumento de Domingo de Soto é que os cristãos não podem se arvorar em juízes dos pecados dos que se encontram fora da Igreja – nem por crimes cometidos contra a natureza, nem por aqueles de direito divino. Assim, só a guerra estritamente defensiva (por injúria física contra os castelhanos) queda autorizada. Apenas aos príncipes de cada república cabe punir apenas seus súditos pelos pecados cometidos contra a razão humana. Se não o fizerem, essas autoridades civis serão julgadas por Deus. Aos cristãos estrangeiros resta alertar os pagãos acerca da gravidade de suas condutas, ministrando-lhes pacificamente as lições da fé.

O último item do fragmento cuida do argumento da antropofagia. O procedimento utilizado por Soto para demonstrar que tal pecado não constitui causa justificadora da guerra é similar ao da sodomia. Diz o teólogo que embora o canibalismo represente “bestialidade contra a natureza” sua gravidade não se iguala à impiedade da idolatria. Ora, esta última, por si só, não autoriza a guerra justa. Logo, tampouco o pode aquela, cuja gravidade é menor.

Domingo de Soto afasta o argumento de Juan Ginés de Sepúlveda (que ele ouviu de viva voz na Controvérsia de Valladolid) segundo o qual se deve reprimir os nativos pelas armas para facilitar a posterior pregação da fé. O teólogo afirma não ver sentido nesse procedimento, aduzindo que mesmo que isso fosse lícito, “com toda segurança, não seria conveniente sob nenhum aspecto”. Ele lembra o princípio da proporcionalidade, alertando que não se justifica que para a proteção de alguns se perpetre a morte de mil. O argumento será reforçado em sua última obra, *In quartum Sententiarum*<sup>277</sup>.

Por tudo isso conclui, referindo-se certamente às Índias, que “tais guerras, as levamos a cabo contra as leis divinas. Estamos longe de nos atermos aos acometidos da fé”<sup>278</sup>.

Ao cotejar as doutrinas bélicas de Francisco de Vitoria e Domingo de Soto, nota-se que entre elas há vários pontos de contato: ambas negam poderes

---

<sup>277</sup> SOTO, Domingo de, *In quartum Sententiarum*, d. 5, q. 1, a. 10.

<sup>278</sup> SOTO, Domingo de, *An liceat civitates infidelium seu gentilium expugnare ob idolatriam*, in: *Op. cit.*, p. 255.

temporais e universais ao imperador e ao papa; assumem os três requisitos para a guerra justa propostos por Tomás de Aquino (autoridade competente, causa justa e intenção reta<sup>279</sup>), e afirmam a legitimidade da escravidão<sup>280</sup>. Contudo, os catedráticos apresentam diferenças relevantes no que toca à avaliação da justiça das guerras de conquista dos cristãos contra os nativos das Índias Ocidentais.

Soto só admite um dos oito títulos que Vitoria entende autorizarem a guerra, qual seja, o impedimento da evangelização. Some-se a isso que Vitoria reserva um largo espaço para que o papa ou um príncipe cristão assumam o papel de juiz da violação do direito de gentes e mesmo dos pecados dos pagãos, ao passo que nos seus escritos de maturidade Soto o nega até o fim. Frise-se, ainda, que Vitoria oferece inúmeras formas de justificar a expropriação de bens e a tomada do governo dos povos indígenas americanos, ao contrário de Domingo de Soto, quem só admite o ressarcimento pelos danos causados aos missionários.

Na carta a Miguel de Arcos, Vitoria se mostrou crítico às conquistas indianas, mas ainda apresentou dúvidas quanto à legitimidade da conquista. Ao final das suas conferências de 1539 (*De indis* e *De iure belli*), terminou por defendê-la. Domingo de Soto fez o percurso inverso: em *De dominio*, temeu assumir com todas as letras as conclusões de seu raciocínio, mas cerca de dez anos depois condenou com clareza as guerras de conquista das Índias.

Por fim, Francisco de Vitoria chegou a se questionar acerca da suposta animalidade dos nativos, da qual derivava a ausência de direitos. Nas conferências, passou a defender não uma inferioridade natural dos nativos, mas cultural, da qual decorria a heteronomia, por meio do seu governo temporário, e a restrição a direitos. Por outro lado, Domingo de Soto não parece ter jamais cogitado acerca da animalidade indígena, mas tão-somente inferioridade cultural, que defendeu não dirimir em nada seus direitos de posse e governo.

---

<sup>279</sup> SOTO, “Quaestio 40 - De Bello”, Coimbra, Biblioteca Universitaria, Ms. 1869, f. 272-281. In: VITORIA, *Francisco de, Relectio de iure belli o paz dinâmica* – Escuela Española de la Paz, Primera Generación (1526-1560), edit. Luciano Pereña, Madrid: CSIC, 1981, p. 299-322. O teólogo postula que a probabilidade de causa justa não é suficiente para iniciar a guerra; o príncipe “iustissio et christianissimo” deve agir com certeza (*Op. cit.*, p. 304). Além disso, o príncipe não pode mover guerra só para fins de ampliação do reino e enriquecimento da república, já que o fim e a causa da guerra justa é a paz e a tranquilidade da república.

<sup>280</sup> Para Soto, os homens são livres por direito natural, mas podem ser submetidos à escravidão por direito de gentes, embora reduza ao máximo o âmbito de licitude dessa servidão. A começar pelo fato de que só pode decorrer de guerra estritamente defensiva.

Conclui-se, com isso, que o pensamento dos dois principais expoentes da primeira fase da Escola de Salamanca (1526-1570), longe de unitário, apresentava divergências internas significativas quanto às guerras de conquista. Se a legislação indiana podia se coadunar em alguns pontos com a posição vitoriana, mostrava-se incompatível com o defendido por Domingo de Soto.

### 3.4. Palacios Rubios

Juan López de Viveros (1450-1524), conhecido como Juan López de Palacios Rubios foi bacharel em Cânones pela Universidade de Salamanca e licenciado em Direito Canônico pelo Colégio Maior de San Bartolomé. Em 1491, foi nomeado ouvidor da Chancelaria de Valladolid e, cinco anos depois, eleito catedrático de Prima de Cânones na Universidade de Valladolid, onde obteve o título de doutor. Tornou-se juiz maior de Vizcaya e foi eleito pela rainha Isabel embaixador de Castela na Santa Sé, após redigir o libelo *De beneficiis in curia vacantibus*, breve texto em defesa do Real Patronato<sup>281</sup>. A morte da rainha, em 1504, frustrou seus planos, por tê-lo impedido de assumir o posto. Como compensação, foi nomeado conselheiro real. Depois disso, participou da redação das Leis de Toro e se tornou presidente do Conselho de Mesta<sup>282</sup>.

Teve participação relevante em diversos assuntos de governo e interveio seguidas vezes nos temas indianos. Colaborou, por exemplo, com a formulação de normas para o bom tratamento dos nativos entre 1512 e 1513 – as Leis de Burgos. Amigo de Francisco Jiménez de Cisneros, tornado regente pela morte do rei Fernando em 1516, participou ao lado de Bartolomé de las Casas da redação das instruções aos padres jerônimos, cujo objetivo era a reforma do governo das Índias<sup>283</sup>. Porém, tornou-se célebre como o grande artífice do protocolo utilizado

---

<sup>281</sup> Apesar da morte da rainha, o texto foi publicado em 1514 com uma dedicatória ao rei Fernando (*Libellus de beneficiis in curia vacantibus*, Hispali: Joannes Varrella, 1514). O opúsculo, de caráter regalista, foi redigido a pedido da rainha Isabel como um ensaio das teses que Rubios teria que defender perante a Santa Sé como embaixador de Castela. Na obra, o autor argui que a deliberação acerca da provisão dos benefícios eclesiásticos cabia aos Reis Católicos, em detrimento da reserva pontifícia.

<sup>282</sup> BULLON Y FERNANDEZ, Eloy, *El doctor Palacios Rubios y sus obras: un colaborador de los Reyes Católicos*, Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1927. Os seis primeiros capítulos são dedicados à biografia de Palacios Rubios.

<sup>283</sup> “Instrucciones dadas á los P. P. de la Orden de San Jerónimo Fr. Luis de Figueroa, Fr. Bernardino de Manzanedo y Fr. Alonso de Santo Domingo, para la reformación y gobierno

para a justificação das guerras de conquista nas Índias Ocidentais, o *Requerimiento* (1512)<sup>284</sup>.

Menos difundida que a existência do *Requerimiento* é a informação de que o documento foi precedido por um estudo que fundamentou suas principais teses. Tal trabalho lhe foi encomendado pelo rei Fernando, quem queria recordar (porque os reis não aprendem, apenas se lembram) como “governar aos ilhéus e como instruí-los em nossa fé; que submissão e que tributo se lhes pode exigir, que castigos seria lícito lhes impor”<sup>285</sup>. Tratava-se de um dos reflexos da polêmica ocorrida na Ilha Espanhola em 1511, suscitada pelo questionamento da legitimidade da conquista e da colonização das Índias Ocidentais realizado, no púlpito, por um representante da Ordem dos Pregadores<sup>286</sup>. O resultado do pedido real foi a redação do *Libellus de insulis oceanis* ainda em 1512<sup>287</sup>.

Tanto para juristas quanto para teólogos, a novidade da questão indiana residia em dois pontos: de um lado, os nativos não se identificavam ao imaginário cristão do infiel mais recorrente, o judeu ou o sarraceno; de outro, não se encontravam em terras antes submetidas à Cristandade romana, de modo que contra eles não se podia valer automaticamente do *Corpus Iuris Civilis*; tampouco haviam alguma vez feito parte do seio da Igreja, pelo que não se lhes podia impor simplesmente o *Corpus Iuris Canonici*<sup>288</sup>. Como jurista, Palacios Rubios não desconhecia essas circunstâncias, mas como defensor dos interesses reais

---

de las Indias”, Madri, 13 de setembro de 1516, CDIU, tomo IX, parte II (“Documentos Legislativos”), doc. 17, p. 53-74.

<sup>284</sup> Uma análise pormenorizada do *Requerimiento* se encontra no próximo capítulo.

<sup>285</sup> “[o rei] Me encarregou de empreender este estudo e me ordenou que o colocasse por escrito” (RUBIOS, Juan López de Palacios, *De las islas del mar Océano (Libellus de insulis oceanis)*, texto bilíngue; introd., texto crítico e trad. de Paulino Castañeda Delgado, José Carlos Martín de la Hoz, Eduardo Fernández, Pamplona: EUNSA, 2013, “Introdução”, p. 41).

<sup>286</sup> O episódio da prelação realizada pelo dominicano Anton (ou Antonio) de Montesinos, que acabou por opor dominicanos a franciscanos e administradores coloniais, será analisado no próximo capítulo.

<sup>287</sup> Acerca da datação do documento, cf. ZAVALA, Silvio, “Las doctrinas de Palacios Rubios y Matías de Paz ante la conquista de América”, in: *De las Islas del mar Océano por Juan López de Palacios Rubios; Del dominio de los Reyes de España sobre los indios por Fray Matías de Paz*, México: FCE, 1954, p. XV-XX [IX-CXXX].

<sup>288</sup> DELGADO, Paulino Castañeda, *La teocracia pontifical en las controversias sobre el Nuevo Mundo*, México: UNAM, 1996, p. 9.

procurou superá-los para justificar a conquista e colonização das Índias Ocidentais, o que fez mediante a adoção da tese da teocracia pontifical<sup>289</sup>.

Segundo Palacios Rubios, os habitantes das “Ilhas Ocidentais”<sup>290</sup> eram “homens racionais, aprazíveis, pacíficos e capazes de nossa fé”<sup>291</sup>. Quase não possuíam coisas privadas (*proprium*), viviam em habitações coletivas, não nutriam cobiça nem avareza e não usavam de violência contra suas mulheres, mas combatiam em defesa de fronteiras. As relações carnavais eram espontâneas e múltiplas, pelo que desconheciam o matrimônio, e muitos adoravam ídolos. A partir dos relatos conhecidos, o jurista conclui que aqueles insulares nunca haviam ouvido falar de Cristo – ou porque o Evangelho nunca chegou a ser ali predicado ou porque o foi há muito tempo e acabou esquecido.

Sem notícias da palavra de Deus, por ignorância invencível, não podiam ser responsabilizados pelo pecado de infidelidade. Porém, sendo racionais, seriam capazes de reconhecer o que estaria presente neles mesmos (*quod in se est*) se quisessem, o qual evitaria o cometimento de outros tipos de pecados. Mais que isso, se tivessem se esforçado nesse saber, o Senhor lhes teria enviado pregadores por misericórdia<sup>292</sup>. O autor não acredita que os nativos tenham agido de tal modo meritório. Por isso, atribui a “descoberta” dos espanhóis aos “juízos misteriosos de Deus” e à chegada do tempo em que a lei cristã se deveria fazer ouvir por todo o mundo, sem exceção<sup>293</sup>.

---

<sup>289</sup> Arriscamos afirmar que Palacios Rubios é, em verdade, um autor regalista, apesar de seus trabalhos serem reconhecidos como teocráticos. Parece-nos que o teor teocrático de seu pensamento é utilizado em benefício da Monarquia Espanhola, o que se verifica no libelo *De iustitia et iure obtentionis ac retentionis regni Navarrae* (1512-1514), também encomendado pelos Reis Católicos. As afirmações teocráticas se veem sopesadas ou mesmo limitadas quando a Monarquia intenta se impor sobre a Igreja, como no libelo *De beneficiis in curia vacantibus* (1504), fazendo transparecer o sentido marcadamente regalista do documento.

<sup>290</sup> À época da escritura do libelo, o autor ainda não tinha notícias de que as novas terras comportavam um continente para além do arquipélago. Por isso afirma que deviam ser chamadas de “Ilhas Ocidentais” do “mar Oceano”, “Ilhas Novas” ou “ilhas recentemente descobertas”. Considera que “a gente inculta denomina Índias” erroneamente, posto que só havia três regiões denominadas assim, segundo as Sagradas Escrituras, o *Digesto* e os sábios: a área que ia até a Etiópia, a que chegava até os medos e a que visitou o apóstolo Bartolomé (RUBIOS, Juan López de Palacios, *De las islas del mar Océano (Libellus de insulis oceanis)*, Pamplona: EUNSA, 2013, “Introdução”, p. 36-7; cap. 1, p. 46-51).

<sup>291</sup> *Idem*, cap. 1, §1, p. 53.

<sup>292</sup> “Si qui tamen eorum quod in se est fecissent, Dominus secundum suam misericordiam eis providisset mittendo eis praedivatorem fidei” (*Op. cit.*, cap. 1, “conclusio”, p. 86).

<sup>293</sup> *Idem*, cap. 1, §2, p. 69.

Se o descumprimento das leis divinas podia ser exculpado para aqueles infiéis, a inobservância dos saberes naturalmente distribuídos entre todos os homens engendraria punição – não por comissão, senão por omissão, isto é, negligência à “luz natural” (*de lumine naturali*) que os conduziria necessariamente à remoção dos óbices da graça. Com isso, muito antes das lições de Francisco de Vitoria ou Domingo de Soto, Palacios Rubios parecia eximir os nativos do julgamento feito com amparo no direito divino, entregando-os ao do direito natural. Mas, como em todo argumento teocrático, tal separação não iria longe.

Por direito divino e natural, os religiosos tinham direito de difundir o Evangelho por todas as terras e eram obrigados a corrigir quem se encontrasse no caminho errado, conforme interpretação feita de inúmeras passagens bíblicas (Gen, 17; Psal, 2, 21, 66, 71, 85; Rom, 10; Jo, 28; Is, 24, 49, 62; Lc, 24; Mt). No *Requerimiento*, a guerra se justifica pelo desrespeito a esse direito de comunicação e correção, cumulado à “injúria” causada pela insubmissão a Castela e à Igreja. A subjugação imediata à Igreja não ensejava conversão forçada, segundo o documento, mas reconhecimento da sua superioridade e senhorio político-religioso. E embora afirme não exigir dos nativos uma “crença profunda” em tão pouco tempo, Rubios parece acreditar que isso seja não só possível, como necessário e natural. Só se podia esperar que após ouvirem a “verdade” e bem raciocinarem fossem aceitá-la, submetendo-se à Igreja e prestando obediência à Espanha, “pois quando a verdade se manifesta, a opinião cede à verdade”<sup>294</sup>.

Essa ideia se repete no tratado. Para serem poupados do cativeiro e da espoliação não bastava ouvir os predicadores. Era preciso que se curvassem à autoridade real e eclesiástica, reconhecendo o senhorio e a superioridade da Igreja (*Ecclesiam dominam et superiorem recognoscere*), pois, caso contrário, cometeriam crime de lesa majestade e podiam ser combatidos.

Submetendo-se, conservariam o seu natural estado de “ingenuidade e liberdade” (*ingenuitas et libertas*), que constituía o estado natural do próprio mundo, “quando todos os homens nasciam livres e legítimos e a escravidão era desconhecida”<sup>295</sup>. Aos olhos do jurista, a existência daqueles povos indígenas

---

<sup>294</sup> “quia veritate manifesta, cedit opinio veritati” (*Idem*, cap. 2, §1, p. 114-115).

<sup>295</sup> *Idem*, cap. 2, p. 95. Neste ponto o autor se mostra pouco claro: no início do capítulo 2, havia defendido, com Aristóteles, Tomás de Aquino e Egídio Romano, a existência de



representava um resquício vivo dessa época ancestral, anterior à criação das leis escritas e à vinda de Cristo, na qual só a natureza governava e todos eram iguais e livres<sup>296</sup>.

As guerras e a escravidão foram instituídas entre os homens pelo direito de gentes, que a partir de então passou a dividi-los em três classes de seres: livres, escravos e libertos (*Instituta*, “De libertinis”). Com amparo em códigos romanos, o jurista afirma que, apesar dessas mudanças no mundo, os nativos possuíam o direito de permanecer no estado em que se encontravam. O direito de conservação do *statu quo ante* se estendia não apenas à prerrogativa da liberdade, mas também do domínio sobre outros bens (*aliarum rerum dominium*), inclusive após o batismo.

A liberdade após a evangelização significava que “não estão obrigados a servir a outros, nem a desempenhar ofícios servis que excluam a liberdade comum, pois nada há de mais precioso que a liberdade”<sup>297</sup>. Quanto à propriedade dos bens, postulava-se, primeiro, que os infiéis eram capazes de domínio em comum (*in communi*) e em particular (*in particulari*) e, segundo, que não podiam perdê-lo só pelo fato da infidelidade. A expropriação exigia causa justa, só devendo ser aplicada como forma de pena por uma falta (como a insubmissão). Assim, “os príncipes infiéis que vêm com paz e sossego, de nenhum modo hão de ser expulsos de suas terras e casas, pelo papa ou outros príncipes cristãos, já que são donos de suas terras e casas”<sup>298</sup>. Depreende-se daí que, segundo Palacios Rubios, a evangelização e a submissão dos nativos à Coroa não resultava em cativeiro, submissão a trabalhos forçados ou espoliação, mas em incorporação ao conjunto de súditos dos Reis Católicos.

A perda da liberdade primordial e do direito de domínio sobreviria aos ilhéus caso não quisessem ouvir os predadores da fé e se colocassem em guerra contra eles. Diante dessa recusa, seria preciso que os cristãos lhes explicassem

---

escravidão natural. Depois, parece entender que ela surge apenas *iure institutionis* (por direito instituído ou institucional).

<sup>296</sup> *Idem*, cap. 2, p. 97. Sobre a permanência dos nativos nesse estado de natureza primordial: “Mas, mesmo que entre estes insulanos as guerras fossem conhecidas, como dissemos no capítulo anterior, naquelas em que, de vez em quando, eram capturados não se tornavam servos; do que se deduz que o direito primevo (*ius primaevum*) que concedia aos homens sua ingenuidade e liberdade não havia ainda mudado; ao contrário, sempre perdurou” (*Idem*, cap. 2, p. 104-105).

<sup>297</sup> *Idem*, cap. 2, §1, p. 121.

<sup>298</sup> *Idem*, cap. 3, §1, p. 131.

como o cuidado do mundo inteiro e a potestade reside no papa, o qual doou e concedeu a Vossa Majestade aquela província, ao que têm que obedecer como divino depositário da Igreja e admitir aos predicadores da nossa fé para que lhes expliquem mais extensamente os mistérios de nossa fé. Se não quiserem fazê-lo, concedido um prazo prudencial para deliberar, então podiam ser invadidos e espoliados com a guerra, a força e as armas, expropriados de seus bens e submetidas à escravidão suas pessoas, porque a guerra está justificada por parte dos cristãos<sup>299</sup>.

Antes de conhecer as intenções dos cristãos, os nativos podiam justamente se defender, conforme direito natural. E se capturados em tal guerra não podiam ser escravizados, pois estariam então mergulhados na ignorância. De outro modo, se depois de conhecer a “verdade” procurassem impedir a comunicação da fé deviam ser cativados e espoliados, em consonância com as Escrituras (Dt, 20; Mt, 10; Mc, 6, Lc, 9 e 10) e diversas autoridades<sup>300</sup>.

O jurista aduz outros motivos autorizadores da guerra, reportados à pena de John Maior (*Sententiarum*, II, d. 44, q. 3): pretensão de destruição da fé cristã, atração dos cristãos a erro ou à heresia, blasfêmia ao nome de Cristo, apresamento, maus-tratos e homicídio de cristãos. Por sua própria conta, Palacios Rubios aduz mais uma razão justificadora – aliás, bem conhecida do administrador colonial Nicolás de Ovando: a do ataque preventivo. Em suas palavras, a guerra “não só procede quando os infiéis já passaram aos fatos (...), mas também quando, inalteradas as coisas, presume-se veementemente (*vehementer presumitur*) que, no futuro, os infiéis farão os fiéis prevaricar na fé”<sup>301</sup>. Para salvar os cristãos desses perigos, o papa ou, a seu comando, os príncipes cristãos podiam fazer guerra aos

---

<sup>299</sup> *Idem*, cap. 2, §1, p. 117.

<sup>300</sup> Ao longo de todo o *Tratado del esfuerzo belico heroyco* (1524), Palacios Rubios defendeu que o combatente heroico devia nutrir quatro virtudes: *esfuerzo* (ou *fortaleza*), *justicia*, *prudencia* e *templanza*. Postulou, porém, que, completada a vitória, dispensava-se a força e só se devia conservar a temperança e a moderação, pelo que o derrotado devia ser tratado sem ira, cobiça, soberba ou arrogância e com dignidade. Se, no entanto, o combate não se conclui totalmente sem a morte do inimigo ou se o inimigo puder vir a matar o vencedor, afirma o jurista que se devia observar o mandamento de Deus constante nas Sagradas Escrituras, resumindo o texto do Deuteronômio, cap. 20 e outros (*Tratado del esfuerzo belico heroyco*, ed. Pe. Francisco Morales, Madrid: Imprenta de Sancha, 1793 [1524], cap. XXXVI e XXXIX, p. 129-130 e 143-144).

<sup>301</sup> *Idem*, cap. 3, §4, p. 164-165. Com fundamento nessa mesma ação “preventiva”, o autor justifica a expulsão dos judeus dos reinos castelhanos.

nativos e lhes tomar suas terras<sup>302</sup>. O autor descreve em longas páginas o que resumiu no *Requerimiento* em termos procedimentais.

Dito o relativo ao direito, é interessante notar como Palacios Rubios defende a imagem de que, na prática, a submissão dos nativos – para o jurista, já ocorrida – se deu sem coação ou violência, por espontânea vontade, resultando na manutenção de sua liberdade original:

ao chegarem os cristãos e se acercar, mostrando-lhes nossa fé e causa de sua chegada, imediata e espontaneamente aderiram e creram e, no que lhes cabia, dispuseram-se [a aceitar]. Por isso, não houve necessidade de guerra, armas ou insídias para submetê-los e, como consequência, não perderam sua prístina liberdade, antes indubitavelmente a conservaram, segundo a opinião comum dos doutores<sup>303</sup>.

O fato consumado, interpretado como acontecimento irrevogável, sem dúvida possuía um papel de reforço ao discurso de legitimação das conquistas. Mas o que dizer, então, dos que eventualmente resistiram à evangelização? Ora, esses poucos “são tão ineptos (*inepti*) e débeis (*imbecilles*) que de nenhum modo sabem se governar, pelo que, em sentido amplo, podem ser ditos servos, como se (*quasi*) nascidos para servir e não para mandar, como disse o Filósofo no livro I da *Política*”<sup>304</sup>. Em outras palavras, os nativos que resistiram à palavra de Deus eram criaturas quase irracionais, às quais se reservou o destino de servos por natureza, conforme Aristóteles. O cativo decorrente da guerra justa que se fez contra estes, longe de ser um mal, apresentou utilidade: ofereceu ao sábio o corpo forte de que necessitava para a execução de suas ordens e, ao homem inculto, a boa razão necessária para que fosse bem governado.

Desse modo, com o apoio da teoria da escravidão por natureza, Palacios Rubios terminou por legitimar a justiça do cativo e da guerra em função do impedimento da pregação ou da mera infidelidade (não-conversão), embora formalmente o negasse. A manutenção da liberdade e do domínio indígenas encontrava um claro condicionante: a aceitação do comando de Castela e da Igreja, a passagem da autonomia à heteronomia. Contraditoriamente, a perda da liberdade e do domínio.

---

<sup>302</sup> *Idem*, cap. 3, §4, p. 162-163.

<sup>303</sup> *Idem*, cap. 2, p. 106-107.

<sup>304</sup> *Idem*, cap. 2, §1, p. 118-119.

Mas o ângulo pelo qual se apresenta a defesa mais decidida da conquista castelhana no *Libellus de insulis oceanis* é o da jurisdição. Ao contrário de Soto, que reconhece aos indígenas tanto o *dominium rerum* (o domínio sobre as coisas) quanto o *dominium iurisdictionis* (o domínio da jurisdição), Palacios Rubios só lhes reconhece o primeiro. O governo do mundo caberia ao papa, *dominus orbis*.

Em outras palavras, para o jurista, a jurisdição civil procede de Deus, que entrega sua consecução ao povo, o qual, a sua vez, a traslada com todas as prerrogativas ao imperador<sup>305</sup>. Foi o que ocorreu na versão cosmogônica cristã relatada nesta obra e no *Requerimiento*. Ao nascer, Cristo assumiu para si toda a potestade encontrada nas mãos do povo, juízes e reinos assírios, medos, persas, gregos e romanos. Antes de morrer, Cristo elegeu Pedro como príncipe (*in principem*) para que permanecesse em seu lugar na terra, mas “atrasou sua confirmação para depois da Ressurreição, para que os discípulos, a quem devia presidir, dessem seu assentimento no momento da eleição”. Eleito Pedro, foram-lhe transferidas ambas potestades no governo da Igreja (a temporal e a espiritual), posto que “sem as coisas temporais, as espirituais não subsistem por muito tempo”. Os poderes de Pedro sobre o mundo foram transmitidos a seus sucessores, na linha dos quais se encontraram os papas. A potestade espiritual foi utilizada diretamente pela Igreja; a temporal, em nome da Igreja, por meio de reis e soldados. Vários exemplos e documentos ilustram a tese dos dois gládios unificados na figura papal, tal como se observa na bula *Unam Sanctam* do papa Bonifácio VIII<sup>306</sup>.

Em razão da herança da suprema potestade crística, nenhuma jurisdição do mundo era estranha ao papa. Assim, as potestades de infiéis, mesmo os mais remotos e desconhecidos, não lhes pertenciam por direito próprio, mas por “certa permissão precária da Igreja”, que podia ser revogada a qualquer tempo. Em lugar de real domínio ou posse, tal “jurisdição” importava somente em retenção pelo período em que durasse a tolerância da Igreja<sup>307</sup>.

Cabia ao papa assumir o governo do infiel que injuriasse o Criador, tratasse mal aos cristãos, os arrastasse para a infidelidade, abusasse de sua autoridade<sup>308</sup>. Além disso, o papa era o juiz das violações à lei natural e podia castigar os infiéis

---

<sup>305</sup> *Idem*, cap. 4, §2, p. 210-211; cap. 5, §10, p. 358-361.

<sup>306</sup> *Idem*, cap. 4, §3-5, p. 221-249.

<sup>307</sup> *Idem*, cap. 4, p. 198-199; §6, p. 270-217; §8, p. 286-293.

<sup>308</sup> *Idem*, cap. 4, §9, p. 306-309.

com a perda de potestade<sup>309</sup>. Mas, acima de tudo, “os infiéis, em razão de sua infidelidade, merecem perder sua potestade sobre os fiéis que passam a ser filhos de Deus”, referência a Tomás de Aquino (*Summa*, II, II, q. 10, a. 10)<sup>310</sup>.

Segundo Palacios Rubios, há quatro modos de obtenção da jurisdição temporal na Cristandade: (1) eleição do reino; (2) sucessão hereditária; (3) matrimônio com príncipe, princesa, rei ou rainha; e (4) concessão do papa ou do imperador<sup>311</sup>. Diferentemente, o único modo adequado para a aquisição da potestade de infiéis é via concessão papal. Desse modo, as bulas papais de 1493, que representaram uma doação das Índias aos Reis Católicos, constituíram um documento indispensável na fundamentação do direito de conquista castelhana. Asseguraram onímoda potestade e jurisdição exclusivamente a seus destinatários, para que pudessem lícitamente admoestar os insulanos a receberem os pregadores, converterem-se à fé católica, sujeitarem-se ao poderio castelhano e combatê-los, se necessário<sup>312</sup>.

Com que leis governar as novas províncias dos Reis Católicos? Incorporadas ao reino de Castela, deviam observar as leis castelhanas e ser dotadas do mesmo direito. E isso, sobretudo, não existindo províncias vizinhas que possam lhes emprestar suas leis, “como ocorre em nosso caso, principalmente se estas terras não tiverem leis próprias ou talvez inadequadas, caso em que, sem dúvida, devem utilizar as leis do reino ao qual foram incorporadas (*adiuguntur*)”<sup>313</sup>.

A imagem utilizada para descrever os termos em que tal incorporação se deu é eloquente: “quando muitas localidades se unem e se subordinam a [uma] outra, então as submetidas e unidas são como filhos, e o lugar do reino a que se

---

<sup>309</sup> *Idem*, cap. 4, §7, p. 276-279.

<sup>310</sup> *Idem*, cap. 4, §8, p. 302-303. E ainda: “o supremo domínio, potestade e jurisdição reside na Igreja, a qual o mundo inteiro e todos os homens, mesmo os infiéis, têm que reconhecer como dono e superior, e se requerido para isso não o fizesse, poderia a Igreja com todo o direito por si mesma ou valendo-se dos príncipes cristãos, submetê-los e expulsá-los de suas próprias terras” (cap. 5, p. 333).

<sup>311</sup> A responsabilidade pela aliança a um monarca cismático e a concessão papal, materializada nas bulas *Pastor ille caelestis* (21 de julho de 1512) e *Exigit contumacium obstinata protervia* (18 de janeiro), ambas do papa Julio II, foram os principais argumentos utilizados por Palacios Rubios para justificar a tomada de Navarra pelo rei Fernando em *De iustitia et iure obtentionis ac retentionis regni Navarrae* (1512).

<sup>312</sup> *Idem*, cap. 5, §2, 3 e 10, p. 342-347, 358-359. Postula Rubios que diversas autoridades garantiam a legitimidade da transferência apostólica de domínio sem necessidade de apreensão, entrega ou posse das terras (Juan Andrés, Baldo, *Digesto*).

<sup>313</sup> *Idem*, cap. 5, §10, p. 364-371.

submeteram ou uniram como a mãe”<sup>314</sup>. Primeiro, o autor constrói uma metáfora familiar, que expressa a hierarquia natural existente entre mãe e filho. Segundo, trata como equivalentes a “união” e a “subordinação”. Ora, ao relacionar a ideia de subordinação, essa metáfora e a afirmação de que os nativos não possuíam leis (ao menos, não leis adequadas), compreende-se a formulação da justificação da heteronomia ou do regime tutelar aos povos incorporados.

Após a descrição da metáfora, entre parênteses, o jurista afirmou que esses povos “submetidos e unidos sofrem *diminutionem capitis*” e apontou um capítulo do *Digesto* (4, 5, 3) referente ao assunto. O ponto merece especial atenção. Segundo Gaio, o instituto da *capitis deminutio* veio substituir o que, em sua origem, na Lei das XII Tábuas, estava vinculado à tutela da mulher e de parentes consanguíneos, então considerados semi-capazes juridicamente. O jurisconsulto romano assim definiu o instituto: “*capitis deminutio* é uma mudança do estado de alguém”. Segundo ele, isso podia se expressar de três formas: máxima, menor (ou média) e mínima. Na *capitis deminutio* máxima, a mudança de estatuto representava perda de cidadania e de liberdade. Na média, perda de cidadania, com conservação da liberdade. Na mínima, manutenção de cidadania e liberdade, com transformação da condição familiar da pessoa<sup>315</sup>.

De fato, o que Palacios Rubios pareceu apresentar neste libelo foi a legitimidade de uma inexorável mudança no estatuto social, civil e político dos nativos por autorização papal. Esse *status* poderia variar da *capitis deminutio* média, com a perda da cidadania e da jurisdição político-religiosa e a manutenção da liberdade e da posse sobre os bens, se aceitassem a submissão espontaneamente, até a *capitis deminutio* máxima, com a perda da cidadania, da jurisdição, da liberdade e dos bens, se resistissem. Esse dilema foi apresentado aos nativos, em condições adversas, no corpo do *Requerimiento*. Na passagem de uma alternativa à outra se encontrava o discurso da guerra justa.

---

<sup>314</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>315</sup> “159. Est autem capitis deminutio prioris status permutatio. Eaque tribus modis accidit: nam aut maxima est capitis deminutio, aut minor, quam quidam mediam uocant, aut minima. 160. Maxima est capitis deminutio, cum aliquis simul et ciuitatem et libertatem amittit. (...). 161. Minor siue media est capitis deminutio, cum ciuitas amittitur, libertas retinetur (...). 162. Minima est capitis deminutio, cum et ciuitas et libertas retinetur, sed status hominis commutatur” (GAYO, *Instituciones jurídicas de Gayo – texto y traducción*, ed. bilíngue, trad. Francisco Samper Polo, Chile: Ed. Jurídica de Chile, 2000, p. 68, 70). A tradução dessa passagem ao castelhano está problemática.

Uma breve análise comparativa problematiza a ideia, bastante difusa, de que no espectro dos personagens que discutiram as justificativas para as guerras de conquista, Francisco de Vitoria esteja no lado extremo oposto ao de Palacios Rubios por ser em tudo mais favorável aos nativos. Francisco de Vitoria, de fato, mostra-se reticente ao justificar a colonização, ao contrário do jurista. Além do tom, forma e conteúdo diferem consideravelmente entre eles. Quanto à tradição, é inegável que enquanto Rubios se apega a correntes teocrático-regalistas, Vitoria as afasta. Ainda assim, alguns pontos apagados por essas diferenças merecem ser notados.

Para o jurista, os nativos que obedecem à Monarquia Hispânica são plenamente racionais, tendo o direito de usufruir da mesma liberdade de outrora (desde que esta não contradiga os mandamentos da coroa e da Igreja). Já o teólogo parte de uma dúvida quanto à racionalidade dos nativos para enfim afirmar sua inferioridade cultural, cuja extinção exigiria a perda da liberdade sob a forma de tutela. Quanto às causas justas de guerra, nota-se que os dois acadêmicos admitem o impedimento da comunicação da fé como motivo legítimo. Por fim, o que para Palacios Rubios constitui justificável “ataque preventivo” tem parentesco com o que Vitoria entende como legítima deposição do governante nativo por “prevenção papal”. Ambos encerram seus respectivos escritos sobre a guerra concluindo que, em todo o caso, a colonização é um fato consumado, cuja reversão seria custosa demais às almas indígenas e aos cofres de Castela.

### **3.5. Hernán Cortés**

Hernán Cortés (1485-1547), oriundo de uma família nobre empobrecida, é uma figura singular dentre os conquistadores de Índias. Em 1504, com dezenove anos, trasladou-se para a Espanha, indo ao encontro do governador Nicolás de Ovando, seu parente. Em 1511, participou da conquista de Cuba ao lado de Diego Velázquez de Cuéllar, que posteriormente o nomeou seu secretário e o tornou alcaide de Santiago de Cuba. Não se sabe ao certo se chegou a estudar latim, gramática e jurisprudência na Universidade de Salamanca, como pretendia sua família, mas não resta dúvida de seu conhecimento jurídico: nas cartas, encontram-se citações de *Sete Partidas*, *Decretais*, *Monarquia* de Dante Alighieri, Santo Agostinho, Erasmo, Tomás de Aquino e Torquemada. É provável que tenha adquirido esse saber na prática de auxiliar de escrivão em Valladolid e na

Espanhola, o que talvez ajude a compreender o formalismo e a preocupação com registros e testemunhos nos atos tomados durante a conquista<sup>316</sup>.

O autor se encontra dentre os conquistadores que procuraram justificar suas medidas nas Índias. O uso do arsenal legal visou não somente escudar a política real de críticas, mas também legitimá-lo pessoalmente diante dela. Recorde-se que muitas de suas empresas foram realizadas sem autorização real e que foi eleito capitão interino do instituído cabildo de Veracruz em uma rebelião contra a autoridade do governador de Cuba, Diego Velázquez. Para José Manuel Pérez-Prendes, o conquistador apoiou suas pretensões na combinação entre a tradição feudal baseada nas relações de vassalagem e o direito público castelhano, segundo os quais seria possível prescindir dos níveis hierárquicos intermediários de poder para servir diretamente ao monarca se demonstrada a subordinação e a conveniência dessa circunstância aos interesses imperiais<sup>317</sup>. Hans-Jürgen Prien, a sua vez, nota que a via argumentativa empregada por Cortés não possuía resultado garantido<sup>318</sup>. É no bojo desse quadro político que se deve compreender o discurso do conquistador.

Nas cartas que dirigiu ao imperador Carlos V entre 10 de julho de 1519 e 3 de setembro de 1526, ele relatou episódios em que deu mostras da estrita observância das instruções recebidas de Diego Velázquez de Cuéllar<sup>319</sup>. No que tange à relação com os nativos, essas provisões reproduziam o teor geral do Requerimento feito por Palácios Rubios e Matías de Paz, que fundamentava o domínio espanhol às Índias e legitimava a guerra em caso de insubmissão dos povos das ilhas e das terras firmes

---

<sup>316</sup> DUFOUR, Francisco de Icaza, "Idea cortesiana de la bula", *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, n. 5, Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1993, p. 151-165; PÉREZ-PRENDES, José Manuel, "Los criterios jurídicos de Hernán Cortés", *Actas del primer Congreso internacional sobre Hernán Cortés (separata)*, Salamanca: Ed. Universidad de Salamanca, 1986, págs. 208-239; SILVA, José Valero, "El legalismo de Hernán Cortés como instrumento de su conquista", *Cuadernos del Instituto de Historia* (ed. 13), México: UNAM, 1965.

<sup>317</sup> PÉREZ-PRENDES, José Manuel, *Op. cit.*, p. 217-221.

<sup>318</sup> PRIEN, Hans-Jürgen, "La justificación de Hernán Cortés de su conquista de México y de la conquista española de América", *Revista Complutense de Historia de América*, n. 22, 1996, p. 11-32.

<sup>319</sup> A primeira dessas cartas é destinada tanto à rainha D. Joana quanto a seu filho, Carlos V, e não é assinada por Hernán Cortés, mas por todo o "Regimiento de la rica villa de la Veracruz", embora o estilo narrativo seja muito semelhante ao das demais, da pena do capitão do regimento (CORTÉS, *Cartas de la conquista de México*, Madrid: Sarpe, 1986).



do Mar Oceano<sup>320</sup>. Por outro lado, os documentos do adelantado suprimiam a tese da teocracia pontifical, que Hernán Cortés só assumiria lateralmente em uma carta ao rei e não reproduziria nem no restante do epistolário ao continente, nem nos discursos a seus aliados e inimigos castelhanos e indígenas.

Não obstante, é inegável que o espírito da Reconquista tenha respingado nas Índias, e não somente pela presença de religiosos preocupados com o combate de infiéis e a extirpação de idolatrias, a exemplo do frei Pedro Melgarejo de Urrea, “comissário da Cruzada”<sup>321</sup> que acompanhava a tropa de Cortés, mas pela sua presença no imaginário de peões, conquistadores e administradores coloniais, que chegavam a identificar nas construções astecas as mesquitas dos mouros<sup>322</sup>. O desenho da torre de uma dessas “mesquitas” (abaixo), realizado por um anônimo quando de sua visita a México-Tenochtitlán, é apenas mais um testemunho da força dessas associações no período<sup>323</sup>.

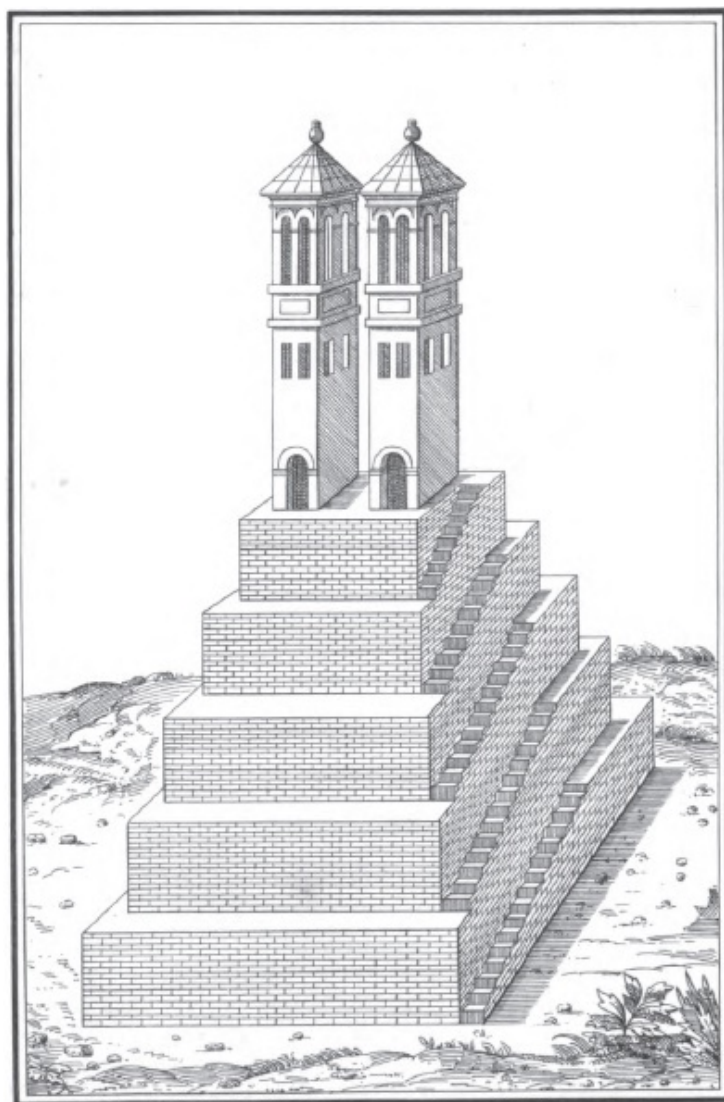
---

<sup>320</sup> O principal motivo da conquista é fazer com que “Deus Nosso Senhor [seja] servido e alabado e nossa santa fé católica ampliada”; o capitão está a mandado do rei, quem subjuga há gerações muitas partes do mundo, dentre as quais as ilhas e terra firme do mar Oceano onde se localizam as Índias, e requerer que os nativos se submetam a seu jugo por bem, caso em que serão favorecidos pelos espanhóis, que “não terão com eles batalhas nem guerras, antes muita conformidade e paz” (Itens 1, 11, 13 e 14, “Traslado autorizado de los capítulos e instrucciones que llevó Hernán Cortés, cuando fué á poblar las tierras de Ulúa y Cozumel y otras que fueron descubiertas por Juan de Grijalba, por el adelantado Diego Velázquez en nombre de Sus Altezas - 23 de octubre de 1518”, CDIAO, tomo XII, p. 225-246). Contudo, diferentemente do Requerimento, o documento mantém implícito que a insubmissão dos povos indígenas autorize batalhas e guerras lícitas e omite que o imperador tenha assumido poderes diretos e indiretos do papa, além de não mencionar que o papa seja vicário de Deus na Terra.

<sup>321</sup> “Pedro Melgarejo de Urrea, comisario de la Cruzada, se había hallado en todos nuestros trabajos y (...) de su venida vuestra majestad había sido muy servido y nosotros aprovechamos de su doctrina y consejos” (Terceira Carta, *Cartas*, 153).

<sup>322</sup> Diego Velázquez, que não conhecia lucatã, já pedia que Cortés relatasse acerca das mesquitas que por lá encontrasse (item 13 de suas instruções, “Traslado...”, CDIAO, tomo XII, p. 225-246); Cortés se refere a mesquitas de diversos povos, p.ex.: “conté desde una mezquita cuatrocientas y tantas torres en la dicha ciudad [Churultecal]” (Segunda Carta, *Cartas*, p. 52).

<sup>323</sup> Anónimo, “El conquistador anónimo – Relación de algunas cosas de la Nueva España y de la gran ciudad de Temestitán México escrita por un compañero de Hernán Cortés” [original em italiano, sem data], CDHM, tomo I, p. 384. Há quem acredite se tratar de obra de Andrés de Tapia, quem chegou a alcançar os títulos de capitão, mestre de campo e intendente de Hernán Cortés (SAAVEDRA Y GUZMÁN, Antonio de, *El peregrino indiano*, edición, introducción y notas de María José Rodilla León, México: UNAM, 2008, p. 103). Em *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Bernal Díaz del Castillo narra o que considerou as grandiosas conquistas empreendidas pelos “cavaleiros” castelhanos, dentre outros fins, para requerer recompensas. Ao final da obra, para reforçar a justiça de suas pretensões, menciona precedentes com os quais se compara a soldados das Escrituras (que lutaram contra infiéis?), aos combatentes de mouros beneficiados pela



Desenho 1 - As “mesquitas” dos mouros astecas (ca. 1530), Anônimo  
(Fonte: CDHM, tomo I, p. 384 - reprodução em litogravura)

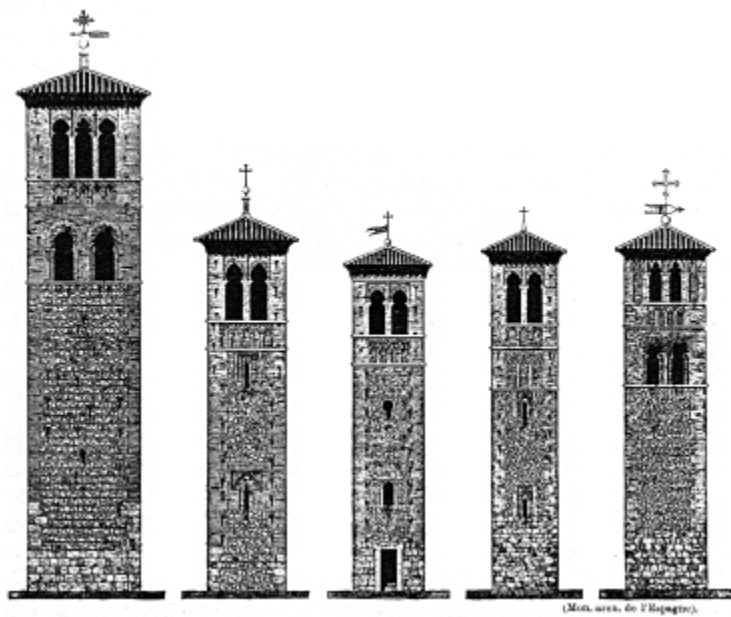
Ignoram-se o tamanho original, a coloração e o ano exato de produção da obra, estipulando-se algo em torno de 1530. Mas é curioso que tenha sido realizada em material litográfico, cujo significado social se atrelava à alta reprodutibilidade seriada (inclusive com cor). A técnica em litogravura permitia uma gama de detalhes – que são explorados no trabalho em apreço, sobretudo nos tijolos da base da construção, mas também na parte alta das torres e na escassa vegetação do entorno.

---

política de mercês de Jaime de Aragão e aos cavaleiros recompensados por atos na Reconquista em outros reinos de Espanha. Depois, o autor reafirma o paralelo: “hallarán que somos dignos y merecedores de ser puestos y remunerados como los caballeros por mí atrás dichos” (*Op.cit.*, cap. CCVII, p. 577). O argumento, com a comparação com esses cavaleiros do passado, é retomado no cap. CCX (p. 584).

Trata-se de uma pirâmide de base quadrangular escalonada em cinco níveis, com escadas laterais, construída a partir de pequenos tijolos. Acima do último piso plano se encontram duas torres idênticas, de altura equivalente a quatro escalonamentos da pirâmide e formato de prisma retangular. Cada torre possui um portão, um conjunto de janelas (duas por lateral) na parte mediana do construto e arcadas superiores (duas por face) que sustentam uma cúpula triangular. No topo, uma ponta em formato esférico.

Tudo indica que o anônimo tenha querido representar não quaisquer construções, mas um par de minaretes árabes, espaço religioso reservado a que o almuadem convoque os fiéis mouros às cinco orações diárias. Com efeito, diversos detalhes de sua gravura coincidem com elementos da arquitetura mourisca na Península Ibérica, como a forma quadrada (de origem africana) encontrada nos monumentos de Córdoba e Toledo, os mais antigos de Espanha<sup>324</sup>.



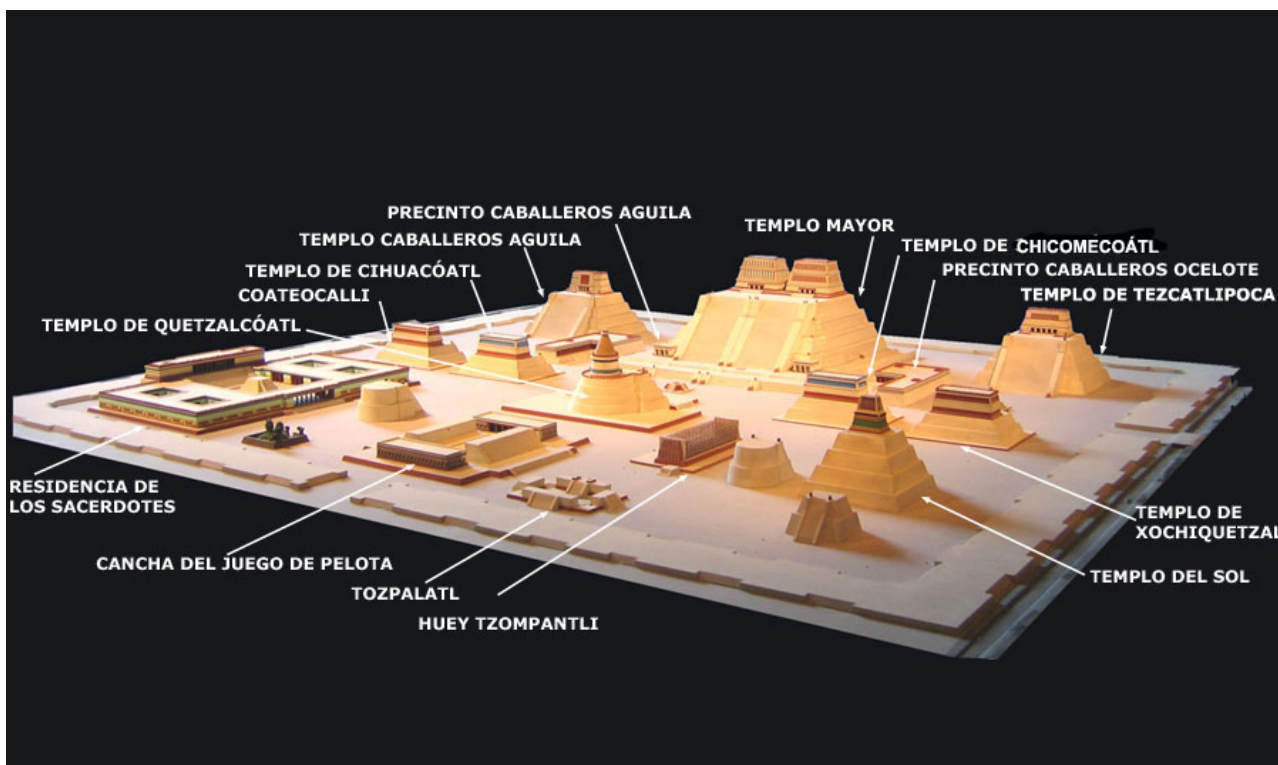
Desenho 2 – Modelos de torres de igrejas de Toledo copiadas de minaretes árabes  
(Fonte: LE BON, Gustave, *La civilisation des arabes*, v. 5, Paris: Firmin-Didot, 1884, p. 107)

Além do formato quadrangular, observam-se em algumas dessas imagens de minaretes peninsulares a presença de um portão, ou ou duas janelas por face, dois ou três arcos superiores por face, uma cúpula triangular e um símbolo superior na ponta (no caso, cruzes).

É curioso notar que a pirâmide que sustenta os dois minaretes apresenta semelhanças com o que hodiernamente se imagina haviam sido os monumentos

<sup>324</sup> LE BON, Gustave, *La civilisation des arabes*, v. 5, Paris: Firmin-Didot, 1884, p. 118.

mexicas do Recinto Cerimonial de México-Tenochtitlán (cf. abaixo). Note-se, por exemplo, o Templo do Sol, no canto direito: uma pirâmide escalonada em quatro níveis com uma construção retangular acima do último.



Fotografia 1 - Maquete do Recinto Cerimonial de México Tenochtitlán (reconstituído).  
(Fonte: Museo del Templo Mayor - <http://www.templomayor.inah.gob.mx/>)

A maior diferença arquitetônica entre esses edifícios e o do autor anônimo se dá na forma e localização das escadas. Senão todas, a maioria delas atravessavam verticalmente a construção na sua face principal, no caso asteca. Na litogravura, a sua vez, contam-se cinco escadas, cada uma interligando apenas dois andares na face lateral.

Além disso, é interessante notar que, originalmente, os minaretes costumavam ficar ao lado de mesquitas e monumentos muçulmanos, à altura do solo. Diferentemente, o autor anônimo os representou sobre a pirâmide asteca. Com isso, o viajante propôs uma clara divisão da figura que a heterogeneidade das formas representadas indicou. Formas que vão além do que assinalam e parecem indícios de realidades com vivos personagens. É como se uma linha horizontal atravessasse a imagem, denunciando a sobreposição (não dos minaretes, senão) dos árabes (não sobre a pirâmide, mas) aos astecas, sem conseguir dissimular a

orientação de um olhar que sobre uma sólida base cultural mexica projeta as marcas do universo que o autor esperava encontrar. Na assombrosa, porém, excitante realidade dos mouros americanos, a posição em que se coloca o autor é tão superior quanto o ângulo de visão a partir do qual desenha o quadro. Não por acaso, no documento em que se encontra tal imagem, a guerra contra os astecas transparece como meio legítimo de combate aos mouros, portanto, ato heróico de difícil contestação no seu ambiente cultural, posto que a justiça da guerra contra infiéis era um tema em voga em Castela, graças ao clima da Reconquista, da tomada das Canárias e outros territórios africanos.

Voltemos a Hernán Cortés. Ao se referir a todos os povos que iam das ilhas de Cozumel à península de Iucatã, o capitão pediu aos Reis Católicos que requeressem uma autorização oficial do papa para que, após admoestação, pudessem puni-los e castigá-los como “inimigos da nossa santa fé católica”<sup>325</sup>. Isso porque eram “gentes bárbaras” que possuíam como costumes o cometimento de pecados mortais, como sacrifícios humanos, canibalismo e sodomia<sup>326</sup>. De fato, o procedimento requerido já estava previsto no ordenamento castelhano e ele bem o sabia. Teria querido que o *Requerimento* passasse pelas mãos pontifícias, sendo enriquecido com a gravidade de uma norma canônica similar a uma ordem das Cruzadas? Parece plausível.

No filtro de seu pensamento – que procurava encontrar um motivo divino e uma missão teológica para a descoberta das Índias pelos castelhanos, tal como faria José de Acosta – isso só podia querer dizer que Deus os havia enviado às Índias em nome de Sua Majestade para encontrar, corrigir e dirigir os nativos no caminho do

---

<sup>325</sup> “para que su santidad haiga por bien y permita que los malos y rebeldes, siendo primero amonestados, pueda[m] ser punidos y castigados como enemigos de nuestra santa fe católica (...) y evitarán tan grandes males y daños como son los que en servicio del demonio hacen; porque aun allende de lo que arriba hemos hecho relación a vuestra majestades [sic] de los niños y hombres y mujeres que matan y ofrecen en sus sacrificios, hemos sabido y sido iinformados de cierto que todos son sodomitas y usan aquel abominable pecado” (I, p. 36).

<sup>326</sup> Dentre outros excertos das cartas de Cortés: “Y tienen otra cosa horrible y abominable y digna de ser punida (...) todas las veces que alguna cosa quieren pedir a sus ídolos, para que más aceptación tenga su petición, toman muchas niñas y niños y aun hombres y mujeres de más mayor edad, y en presencia de aquellos ídolos los abren vivos por los pechos y les sacan el corazón y las entrañas”. Não há ano em que “no maten y sacrifiquen desta manera tres o cuatro mil ánimas”.

bem<sup>327</sup>. Assim, o providencialismo colocava nas mãos dos castelhanos o dever de colonizar, converter e civilizar, o que justificava as guerras de conquista.

Quando esse providencialismo ia além da difusão e comunicação do cristianismo, e passava à sua imposição direta, extrapolava o texto do próprio Requerimento, que embora se fundamentasse na teoria teocrática, não exigia a conversão imediata dos naturais, senão a aceitação do jugo político e religioso do reino católico e da Igreja. Como consta do documento de 1512, dirigido aos nativos, “consintáis que estes padres religiosos vos declarem e prediquem o suso dito (...) e [Sua Majestade] não vos compelerá a que vos torneis cristãos, salvo se, informados da verdade, quisedes vos converter”<sup>328</sup>.

Em todo caso, mais que meros meios para a realização de fins alheios, as guerras possuíam uma utilidade em si mesmas, uma vez que serviam para castigar e vingar o mau cometido, o que era a expressão mesma da realização da justiça. Além de “pecados” tais como sacrifício humano, canibalismo e sodomia (cuja gravidade legitimaria ainda o cativo, o comércio dos derrotados e a pena de morte<sup>329</sup>), o autor ainda considera serem atos puníveis pela força bélica a desobediência, a fuga, o combate físico e a morte de espanhóis. Em suma, a resistência defensiva ou ofensiva indígena ao domínio espanhol.

De fato, a submissão ao catolicismo é muitas vezes lembrada por Cortés como causa de guerra justa. Mais que *causa adecuada* para a justiça da guerra, a

---

<sup>327</sup> “Vean vuestras reales majestades si deben evitar tan gran mal y daño, y si cierto Dios Nuestro Señor será servido si por mano de vuestras reales altezas estas gentes fueran introducidas y instruidas en nuestra muy santa fe católica (...); “Es de creer que no sin causa Dios Nuestro Señor ha sido servido que se descubriesen estas partes en nombre de vuestras reales altezas, para que tan gran fruto y merecimiento de Dios alcanzasen vuestras majestades mandando informar y siendo por su mano traídas a la fe estas gentes bárbaras que (...) vendrían al verdadero conocimiento, porque viven más política y razonablemente que ninguna de las gentes que hasta hoy en estas partes se ha visto” (I, p. 36)”.

<sup>328</sup> “El requerimiento”, in: TL, p. 338-340, nossa tradução.

<sup>329</sup> “En cierta parte desta provincia [Tepeaca], que es donde mataron aquellos diez españoles, porque los naturales de allí siempre estuvieron muy de guerra y muy rebeldes, y por fuerza de armas se tomaron, hice ciertos escavos [sic], de que se dió el quinto a los oficiales de su majestad; porque demás de haber muerto a los dichos españoles y rebelándose contra el servicio de vuestra alteza, comen todos carne humana, por cuya notoriedad no envío a vuestra majestad probanza dello. Y también me movió a facer los dichos esclavos por poner algún espanto a los de Culúa, y porque también hay tanta gente, que si no ficiere grande y cruel castigo en ellos, nunca se enmendarían jamás” (Segunda Carta, *Cartas*, p. 88). Cf., ademais, Terceira e Quinta Cartas, *Cartas*, p. 109 e 231. A pena de morte passou a ser aplicada aos povos submetidos à Culúa após a expressa proibição dessas práticas feita por Hernán Cortés antes de maio de 1520 (cf. Segunda e Quinta Cartas, p. 68 e 193).

expansão da fé é identificada pelo próprio capitão-geral como a única *intenção reta* para fins de legitimação da conquista<sup>330</sup>. É o que postulou nas ordenanzas militares e civis que Hernán Cortés fez apregoar em Tlaxcala antes de partir para o cerco de México-Tenochtitlán, no dia 26 de dezembro de 1520. Com o nítido intento de justificar aquela investida, Cortés pediu que todos os espanhóis de sua companhia tivessem aquela por principal meta:

exorto e rogo a todos os Espanhóis que em minha companhia forem a esta guerra que a presente vamos, e a todas as outras guerras e conquistas que em nome de S.M. a meu mandado tiverem de ir, que seu principal motivo e intenção seja apartar e desarraigar das ditas idolatrias a todos os naturais destas partes, e reduzi-los, ou ao menos desejar sua salvação, e que sejam reduzidos ao conhecimento de Deus e de sua santa fé católica; porque *se com outra intenção se fizesse a dita guerra, seria injusta, e tudo o que nela se obtivesse compelido e obrigado à restituição* (grifei)<sup>331</sup>.

Há um esforço inclusive de difundir o discurso de legitimação da guerra entre todos os soldados. E o que vem após a intenção necessária para que a guerra seja justa? Abaixo da meta religiosa se encontraria a política: “e depois [minha intenção principal] é subjugar-los e subordiná-los sob o jugo e domínio imperial e real de sua sacra Majestade, a quem *juridicamente* o senhorio de todas estas partes [ilegível]”<sup>332</sup> se encontrar (podemos arriscar completar).

Embora tenha conferido, de direito, tal centralidade à religião para a legitimação das conquistas, ao ler o relato de seus avisos e admoestações aos povos que queria conquistar, nota-se que a causa de cuja exigência ele nunca esquece, de fato, é a de subordinação ao rei de Espanha. O pressuposto de suas assunções, tal como apontado acima, é que a tomada de posse das ilhas e terras continentais pelos castelhanos instaura uma rede *jurídica* que, no plano real, é de

---

<sup>330</sup> Ao notar a constante preocupação de Cortés em apontar causas justas, intenções retas e em designar a autoridade legítima para a declaração de guerra, Silvio Zavala argumenta que Hernán Cortés conhecia doutrinas medievais de guerra justa, particularmente as *Sete Partidas* e a *Summa* de São Tomás de Aquino (ZAVALA, Silvio, “Hernán Cortés ante la justificación de su conquista”, Quinto Centenario 9, Madrid, 1985, p. 15-35).

<sup>331</sup> “Ordenanzas militares y civiles mandadas pregonar por Don Hernando Cortés en Tlaxcala” [26.12.1520], CDHM, tomo I, p. 446 [p. 445-451].

<sup>332</sup> “Ordenanzas militares y civiles mandadas pregonar por Don Hernando Cortés en Tlaxcala” [26.12.1520], CDHM, tomo I, p. 447.

propriedade e, no pessoal, de vassalagem dos nativos aos Reis Católicos<sup>333</sup>. Devido a esse duplo liame – que se estabelece antes mesmo dos primeiros contatos com cada etnia ou *pueblo* indígena –, ora as guerras adquirem o significado de conflito incontrastável contra um povo “*extrangero*” e invasor<sup>334</sup>, outrora o de castigo merecido por súditos ou comunidades súditas “*rebeldes*”<sup>335</sup> e resistentes.

É o caso do povo da província de Churultecal, a quem Cortés ordenou, antes mesmo de conhecê-lo,

“que dentro de três dias aparecessem diante de mim [senhores] para dar obediência e se oferecer por seus vassalos [do rei de Espanha], sabendo que, passado o prazo que se lhes dava, se não viessem, iria sobre eles e os destruiria e procedería contra eles como contra pessoas rebeldes e que não queriam se submeter ao domínio de vossa alteza. E para isso lhes envié um mandamento, firmado com meu nome e o de um escrivão, com longa descrição da real pessoa de vossa sacra majestade e de minha vinda, dizendo-lhes como todas estas partes e outras terras muito maiores e senhorios eram de vossa alteza, e que os que quisessem ser seus

---

<sup>333</sup> Ilustrativamente: “Y como el capitán de la artillería, que iba adelante, hiciese ciertos requerimientos por ante escribano a los dichos indios de guerra que topó, dándoles a entender por los farautes y lenguas que allí iban con nosotros que no queríamos guerra, sino paz y amor con ellos, y no se curaron de responder con palabras, sino con flechas muy espesas que comenzaron a tirar, (...) allí anduvo peleando con los dichos indios una hora” (Primeira Carta, *Cartas*, p. 31); “Y yo les comencé a hacer mis requerimientos en forma, con los lenguas que conmigo llevaba, por ante escribano. E cuanto mas me paraba a los amonestar y requerir con la paz, tanto más priesa nos daban ofendiéndonos cuanto ellos podían. E viendo que no aprovechaban requerimientos ni protestaciones, comenzamos a nos ofender como podíamos, y así nos llevaron peleando hasta nos meter entre más de cien mil hombres de pelea, que por todas partes nos tenían cercados, y peleamos con los lenguas que conmigo llevaba, por ante escribano. E cuanto más me paraba a se retrajeron” (Segunda Carta, *Cartas*, p. 45); para a conquista da província de Impilcongo, perto do Mar del Sur: “y en la instrucción que llevaba le mandé que trabajase de los atraer al real servicio de vuestra alteza por bien, y si no quisiesen, les hiciese la guerra” (Quarta Carta, *Cartas*, p. 166).

<sup>334</sup> “con aperebimiento que [se] así no lo ficiesen iría contra ellos con todo el poder que yo tuviese, así de españoles como de naturales de la tierra, y los prendería o mataría como extranjeros que se querían entremeter en los reinos de mi rei y señor” (Segunda Carta, *Cartas*, p. 72-3).

<sup>335</sup> “E yo les dije [aos de Ocupatuyo] que por haber sido hasta allí de la liga y parcialidad de los de Culúa y se haber rebelado contra el servicio de vuestra majestad eran dignos de mucha pena, y que así tenía pensado de la ejecutar en sus personas y haciendas” (Segunda Carta, *Cartas*, p. 91). E no discurso que Cortés profere em 28 de abril de 1521: “Acabado de hacer el dicho alarde, yo encargué y encomendé mucho a todos los españoles que guardasen y cumpliesen las ordenanzas que yo había hecho para las cosas de la guerra, en todo cuanto les fuese posible, y que se alegrasen y esforzasen muchos [sic], pues que veían que Nuestro Señor nos encaminaba para haber victoria de nuestros enemigos (...) que peleábamos en favor y aumento de nuestra fe y por reducir al servicio de vuestra majestad tantas tierras y provincias como se le habáin rebelado, les había de poner mucho ánimo y esfuerzo para vencer o morir” (Terceira Carta, *Cartas*, p. 120).



vassallos seriam honrados e favorecidos e, pelo contrário, os que fossem rebeldes seriam castigados com emprego [arreglo] de justiça”<sup>336</sup>.

Como se nota, restava aos destinatários do Requerimento “optar” entre a guerra injusta e a paz heterônoma. A partir da apertada oscilação entre essas duas formas de violência, difundiu-se na terra firme a ideia da “pacificação”, já utilizada no arquipélago, como sinônima de territórios que escolheram logo de início a via da “paz” e a dos que pela guerra viriam a chegar até ela. Seja como via, seja como fim, no vocabulário de Cortés, assim como no de outros conquistadores, administradores e dos Reis Católicos, a paz significava subordinação à Espanha. Seguindo a linha de Santo Agostinho, muitos religiosos identificariam a verdadeira paz e liberdade com outra forma de subordinação, aos preceitos da Igreja.

Não há, em verdade, uma separação cabal entre esses dois tipos de subordinação. No discurso proferido em Tlaxcala para estimular os seiscentos e setenta soldados espanhóis a voltarem a combater México-Tenochtitlán após a derrota que haviam experimentado, o capitão os exortou apontando as *justas causas e razões* que os assegurariam. Nelas, a submissão política e religiosa se articularam em um todo do qual participaram, ainda, motivos de conveniência (a participação de diversos povos indígenas ao lado dos espanhóis) que tornariam a situação favorável às pretensões do capitão:

todos os naturais de Culúa, que são os da grande cidade de Tenochtitlan e os de todas as outras províncias a ela sujeitas não somente se haviam rebelado contra vossa majestade, mas ainda nos haviam morto muitos homens, parentes e amigos nossos, e nos haviam lançado fora de toda a sua terra; e que se lembrassem por quantos perigos e trabalhos passamos e vissem o quanto convinha ao serviço de Deus e de vossa católica majestade voltar a cobrar o perdido, pois para isso tínhamos de nossa parte justas causas e razões: uma, por lutar pelo aumento de nossa fé e contra gente bárbara; outra, pela segurança de nossas vidas; e outra, porque em

---

<sup>336</sup> “que dentro de tres días pareciesen ante mí [señores] a dar la obediencia y a se ofrecer por sus vasallos, con apercibimiento que pasado el término que les daba, si no viniesen, iría sobre ellos y les destruiría, y procedería contra ellos como contra personas rebeldes y que no se querían someter debajo del dominio de vuestra alteza. E para ello les envié un mandamiento, firmado de mi nombre y de un escribano, con relación larga de la real persona de vuestra sacra mejestad [sic] y de mi venida, diciéndoles cómo todas estas partes y otras muy mayores tierras y señoríos eran de vuestra alteza, y que los que quisiesen ser sus vasallos serían honrados y favorecidos, y, por el contrario, los que fuesen rebeldes serían castigados con arreglo a justicia” (Segunda Carta, *Cartas...*, p. 50).

nossa ajuda tínhamos muitos dos naturais nossos amigos, que eram causas potentíssimas para animar nossos corações<sup>337</sup>.

Pela ausência de sistematicidade no emprego dos conceitos em apreço, não é fácil compreender de que modo se estabelece a complementaridade entre submissão religiosa e política em Hernán Cortés. Por vezes, parece que a infidelidade dos indígenas impede que possuam justos títulos, de modo que as terras indianas seriam *res nullius* e poderiam ser legitimamente tomadas pelos espanhóis, a quem os indígenas teriam que se submeter politicamente, por mandato papal. Em outras, o conquistador de Medellín espousa a tese da envergadura imperial do poder de Carlos V, o “*monarca do mundo*”<sup>338</sup>, reconhecendo, no entanto, em outras circunstâncias, que a única intenção de conquista lícita e legítima é a de expansão da fé, não a do domínio. No primeiro caso, o fundamento da visão de Cortés extrapola o conteúdo das provisões de Diego Velázquez<sup>339</sup> e se apoia possivelmente na bula papal<sup>340</sup>; no segundo, dispensa a defesa do domínio temporal

---

<sup>337</sup> “todos os naturais de Culúa, que son los de la gran ciudad de Temixtitán y los de todas las otras provincias a ellas sujetas, no solamente se habían rebelado contra vuestra majestad, mas aún nos habían muerto muchos hombres, deudos y amigos nuestros, y nos habían echado fuera de toda su tierra; y que se acordasen de cuantos peligros y trabajos habíamos pasado, y vieses cuánto convenía al servicio de Dios y de vuestra católica majestad tornar a cobrar lo perdido, pues para ello teníamos de nuestra parte justas causas y razones: lo uno, por pelear en aumento de nuestra fe y contra gente bárbara; y lo otro, por seguridad de nuestras vidas; y lo otro, porque en nuestra ayuda teníamos muchos de los naturales nuestros amigos, que eran causas potísimas para animar nuestros corazones” (Terceira Carta, *Cartas*, p. 99-100).

<sup>338</sup> Quarta Carta, *Cartas*, p. 178. E, ainda, em uma explicação a indígenas: “y que asimismo les venía a hacer saber cómo en la tierra está vuestra majestad, a quien el universo, por providencia divina, obedece y sirve; y que ellos asimismo se habían de someter y estar debajo de su imperial yugo (...)” (Quinta Carta, *Cartas*, p. 194); “Después deste sermón yo le torné a hablar, haciéndole saber la grandeza de vuestra majestad, y que como él y todos los del mundo éramos sus súbditos y vasallos y le somos obligados a servir” (Quinta Carta, *Cartas*, p. 206) e em outro discurso a mensageiros indígenas reafirma que foi enviado por Sua Majestade, “a quien todo el universo es subjecto” (Quinta Carta, *Cartas*, p. 227).

<sup>339</sup> As instruções afirmam que os reinos espanhóis subjagam muitas partes do globo, não ele todo. Ao que parece, o discurso imperial cortesiano se intensifica sobretudo a partir de 1524, quando se explicitam seus pedidos de mercês (Cf. CORTÉS, “Carta inédita de Cortés” [15 de outubro de 1524], CDHM, tomo I, p. 470-485; e “Carta dirigida a la Sacra Católica Cesárea Majestad del Invictísimo Emperador Don Carlos V, desde la ciudad de Tenuxtitán, a 3 de septiembre de 1526 años”, *Cartas de la conquista de México*, p. 187-242).

<sup>340</sup> Esta é a tese de Francisco de Icaza Dufour. O problema em admiti-la, sem mais, é que o pesquisador analisou passagens dos documentos de Cortés favoráveis a essa hipótese, mas não mencionou os contrários a ela, procurando deslindar a questão como um todo (DUFOUR, Francisco de Icaza, “Idea cortesiana de la bula”, *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, n. 5, Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1993, p. 151-165).

do papado, presente no Requerimento, por assumir a potestade universal do imperador, justamente a quem sua comunicação se destina.

Vislumbra-se, porém, outra sutil inovação do conquistador em relação ao Requerimento – dessa vez, na forma *efetiva* de encaminhamento das negociações de submissão dos *pueblos*. Embora o Requerimento proclame, na voz do conquistador, a promessa de que em caso de insubmissão este “tomar[á] suas mulheres e filhos e os far[á] escravos e como tais os vender[á] e dispor[á] como Sua Majestade mandar, e tomar[á] seus bens e far[á] todos os males e danos que puder”<sup>341</sup>, e muito embora Cortés o *afirmasse* aos mensageiros dos principais indígenas, ele muitas vezes *agia* de forma diferente depois de obtida a submissão, não aplicando maiores castigos e evitando a destruição das comunidades, exceto em situações que considerasse graves ou que quisesse fossem exemplares aos demais indígenas e castelhanos insubmissos.

Em outras palavras, a se crer no que afirma, Cortés parece ter inserido uma cláusula de proporcionalidade em parcela de suas ações militares de conquista. Essa diretriz, que veio a ser mencionada como requisito do *ius in bello* por teólogos como Francisco de Vitoria, foi explicitamente mencionada nas instruções enviadas a Francisco Cortés de San Buenaventura, nomeado capitão da expedição de Colima. No documento, Hernán Cortés pede que seu primo *prometa* aos caciques o quanto previsto no Requerimento (a escolha entre submissão e destruição total), mas o aconselha a reduzir os danos aos índios ao mínimo indispensável para derrotá-los e a sempre insistir na trégua com submissão e sem mais retaliações, caso uma medida militar fosse necessária para a consecução de “*tão justa e santa demanda*”:

E se alguma vez romper com eles e eles com vocês, dando-lhes Deus Nosso Senhor a vitória, como se espera que lhes dê, pois levais tão justa e santa demanda, *trabalhe para que haja a menor quantidade de mortes possível*; e que ainda lhes torne a requerir que se ofereçam por súditos do Imperador nosso senhor, conforme à dita memória; e que vindo este conhecimento e oferecendo-se por tais, sejam por você e pelos da companhia muito bem tratados; e não consinta que se lhes faça nenhum agravo, nem lhes tome nada de seus bens depois que tenham se oferecido<sup>342</sup>.

---

<sup>341</sup> “El requerimiento”, in: TL, p. 338-340.

<sup>342</sup> “Instrucción civil y militar a Francisco Cortés para la expedición de la costa de Colima” [1524], CDHM, tomo I, p. 467 [p. 464-469]).

A partir das cartas ao imperador, exortações a soldados e admoestações iniciais a *pueblos* indígenas, pode-se afirmar que Cortés considera – ou afirma considerar – como causas justas para a guerra contra nativos: a insubmissão à coroa ou à Igreja, a rebelião dos povos já submetidos, a expansão da fé cristã e sua imposição, a fidelidade ao rei, a honra, a legítima defesa da vida, a traição em caso de abandono da empresa e o combate aos inimigos dos povos aliados. Além disso, o autor demonstra possuir um critério de proporcionalidade na imposição de penas, castigos e medidas bélicas.

### 3.6. Juan Ginés de Sepúlveda

Juan Ginés de Sepúlveda (Córdoba, 1490-1573) fez o bacharelado em artes (filosofia) na Universidade de Alcalá, onde teve Sancho Carranza de Miranda por mestre. Cursou teologia no Colégio de San Antonio de Portaceli de Sigüenza e, em seguida, licenciou-se em teologia no Colégio de San Clemente<sup>343</sup>, em Bolonha, no qual conheceu o catedrático Pedro Pomponazzi, incentivador de seus estudos aristotélicos. Patrocinado pelos Médicis, Alberto Pio (príncipe de Carpi) e papa Clemente VII, iniciou o trabalho de tradução e comentário das obras completas de Aristóteles, incumbência que foi interrompida pelo falecimento do pontífice. A influência do filósofo em sua obra, inclusive na relativa à guerra, não deixará de se fazer notar.

De volta à Espanha, foi nomeado cronista de Carlos V e preceptor de Felipe II, de quem também viria a ser cronista. Fez-se adversário de Erasmo, que considerou o teórico de um catolicismo impuro, e de Lutero, tido como herege. Obteve prestígio como humanista espanhol de grande cultura, reconhecido no círculo de eruditos e letrados, tanto quanto no de administradores coloniais, que nele viam um aliado na legitimação das políticas da Monarquia. Por isso mesmo, tornou-se, afinal, um dos mais acres contendores de Bartolomé de las Casas, posicionando-se pela licitude das guerras espanholas contra os ameríndios. Após

---

<sup>343</sup> O Colégio de San Clemente era um colégio espanhol localizado em Bolonha, o qual só recebia compatriotas hispânicos (Cf. JIMENEZ, Alberto. *Selección y reforma. Ensayo sobre la Universidad Renacentista Española*. México: El Colégio de México; FCE, 1944). A localização e a composição mista do corpo docente desta instituição talvez tenham facilitado a aproximação de seus colegiais da vigorosa literatura canonista bolonhesa de matriz teocrático-regalista.

lhe atribuir diversos adjetivos, um dos maiores especialistas sobre o autor afirmou que um qualificativo “vale por todos: [o de] defensor do Império espanhol”<sup>344</sup>.

Esse traço marca, de fato, as principais obras políticas de Sepúlveda. Eis o que se vislumbra ilustrativamente na *Exhortación a Carlos V para que, hecha la paz entre los príncipes cristianos, mueva guerra contra los turcos* (1529), escrito quando o autor era cronista real. O tema da guerra justa aparece em dois momentos importantes. Na primeira parte do texto, o autor declara ser justa a guerra “quando se faz para recuperar coisas arrebatadas, se o direito não bastar para isso, para rechaçar a injustiça ou repelir a violência”<sup>345</sup>. Segundo Sepúlveda, esse era justamente o caso, já que os turcos constituíam “risco e perigo que ameaça a nosso bem-estar e a nossa liberdade”, o que obrigava os cristãos a “lutar pela pátria, pelo lar e, finalmente, por nossa salvação e liberdade e pela própria religião”<sup>346</sup>.

No segundo movimento do texto, o autor procura responder aos que entendiam haver uma proibição da guerra na metáfora bíblica segundo a qual devemos oferecer ao que nos fere a outra face do rosto, para que a esbofeteie<sup>347</sup>. Para provar que a guerra estava autorizada pelo direito natural e divino, alegou que tal mensagem não foi uma lei incondicional, mas mera “recomendação da suma tolerância e do voluntário desprendimento”. Além disso, procurou distinguir entre o agente privado e o público, anotando que o texto sagrado se voltava exclusivamente a guiar as ofensas particulares entre cidadãos. Diferentemente, quando a república ou a religião fossem atacadas pelos inimigos, o agente público que não resistisse à violência hostil se consideraria um desertor<sup>348</sup>.

A partir de *exempla* históricos, observou que Cristo não foi contra todas as formas de violência; referiu-se claramente à existência de dois reinos (o espiritual e o civil), reservando ao religioso o combate pelas orações e lágrimas, e ao civil, a luta

---

<sup>344</sup> LOSADA, Angel, “Introducción”, in: SEPÚLVEDA, Juan Ginés, *Demócrates Segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*, ed. e trad. Angel Losada, 2. ed., Madrid: CSIC, 1984, p. IX [p. IX-XXXII].

<sup>345</sup> *Exhortación a Carlos V para que, hecha la paz entre los príncipes cristianos, mueva guerra contra los turcos* (1529), in: SEPÚLVEDA, *Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda*, trad. Angel Losada, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1963, p. 4 [p. 1-27]. Primeira edição da obra: Bolonha, 1529; segunda edição: Colônia, 1602; terceira edição: Madri, 1780.

<sup>346</sup> *Op. cit.*, p. 5.

<sup>347</sup> Esta tese da Igreja primitiva era uma questão premente à época, reavivada pelos luteranos.

<sup>348</sup> *Op. cit.*, p. 12.

armada, se necessário, contra a injustiça da violência inimiga. A própria consecução dos deveres naturais e divinos do príncipe o levavam a isso – e nada podia ser mais contrário à natureza que não proteger a dignidade, a salvação e a vida dos membros do seu reino.

Em um extenso parágrafo, defende a obediência dos súditos ao chamado dos príncipes para as guerras. No subtexto resta evidente que o autor se mostra preocupado com o abandono das fileiras de combate de Carlos V e, ao exortar o rei a mover guerra contra os turcos, já procura oferecer-lhe meios para responder a isso.

O texto termina assinalando o quanto as condições estratégicas de eventual guerra contra os turcos eram favoráveis ao imperador. Nota-se, assim, que a mensagem de Sepúlveda partiu da *necessidade* à *licitude* e desta à *viabilidade* prática do combate aos infiéis turcos pela via bélica, cujo sentido era impelir o rei a mover esta guerra.

A preocupação com a guarnição dos exércitos parecia ser fundamentada, pois recebeu uma resposta ainda mais direta no *Democrates primus* (1533)<sup>349</sup>. Sepúlveda afirma que o pretexto imediato que animou a obra foi uma visita ao Colégio de San Clemente (Bolonha), onde estudou, por conta de um encontro entre o papa Clemente e o imperador Carlos V, então regresso da guerra da Hungria. O autor relata ter-lhe aprazido perceber que os jovens estudantes da nobreza espanhola daquela instituição “sentiam especial inclinação não só pelas armas, senão também pelas letras, contra o costume de nossa gente”<sup>350</sup>. Por isso mesmo, teria lhe causado pesar notar que temessem “que um valoroso militar não pudesse se dedicar à sua profissão e, ao mesmo tempo, cumprir os preceitos da religião cristã”<sup>351</sup>. Mediante conversas particulares, procurou lhes explicar que isso constituía um erro, mas, chegando à Espanha, decidiu registrar a questão no papel objetivando alcançar um público mais amplo de receptores. O opúsculo foi dedicado a ninguém

---

<sup>349</sup> *Democrates primus sive de convenientia militaris doctrinae cum christiana religione* (1533). Primeira edição, Roma, 1535; segunda edição, Paris, 1541; terceira edição, Colônia, 1602; quarta edição, Madri, 1780. É, por vezes, confundido erroneamente com a *Apologia* (*Apologia pro libro justis belli causis*). Para fins desta pesquisa, utilizou-se a versão espanhola deste tratado – *Demócrates primero o Diálogo sobre la compatibilidad entre la milícia y la religión cristiana*, in: SEPULVEDA, *Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda*, trad. Angel Losada, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1963, p. 128-304.

<sup>350</sup> *Democrates primus*, “Prólogo”, p. 133.

<sup>351</sup> *Op. cit.*, p. 134.

menos que Fernando Álvarez de Toledo, membro do Conselho de Guerra e general de importância político-militar inestimável para Carlos V e Felipe II. O duque de Alba seria, segundo Sepúlveda, o melhor exemplo da possibilidade de conjugar os mais elevados valores da guerra aos da santa Igreja.

A tese do autor era, portanto, a de que guerra e religião cristã eram plenamente compatíveis. De um lado, procurava desfazer os motivos que porventura impedissem os jovens de se juntar aos soldados do rei em razão de escrúpulos de consciência; de outro, queria legitimar em termos jurídicos e teológicos a política expansionista de Carlos V.

O tratado se desenrola “à maneira socrática”, como aponta o autor. É um diálogo entre três personagens: Leopoldo, alemão luterano; Alfonso Guevara, velho soldado espanhol; e Demócrites, o protagonista grego pelo qual Sepúlveda faz conhecer suas ideias. A primeira parte do texto cuida da guerra justa (causas, condições e licitude perante o direito natural e divino); a segunda, trata das virtudes próprias ao bom soldado e sua compatibilidade com os princípios da religião.

Mencionando expressamente a exemplaridade do duque de Alba e de Francisco de Sotomayor Zúñiga (duque de Béjar) no combate aos turcos, o autor defendeu os seguintes requisitos para a boa guerra: declaração por autoridade pública de príncipes e magistrados, esgotamento das vias pacíficas de solução do conflito (necessidade) e causa justa – voltada ao combate da tirania, à legítima defesa, à recuperação do roubado, ao castigo do culpado e à busca da retomada da paz social, que pode ser entendida como um condicionante relativo à justa execução do embate. Até aqui, a guerra é justa se defensiva.

Ocorre que, ao cabo dessa primeira parte, é dada voz ao velho soldado Alfonso Guevara para que faça uma de suas mais longas falas no livro. O soldado soma àqueles motivos comentados por Demócrites um outro, que este último não contesta: o de que a guerra também é justa se serve “para sujeitar aos infiéis e aos inimigos de nossa religião, que perturbam nossa paz e pretendem aniquilar e submeter à escravidão os cristãos”<sup>352</sup>. Embora com um sentido aparentemente defensivo, o autor introduz aqui o elemento da infidelidade.

---

<sup>352</sup> *Op. cit.*, p. 176-7.

## *Democrates alter*

O trato da infidelidade e o rol de elementos identificados à causa justa obtiveram outro caráter no *Democrates alter*, escrito entre 1544-1545<sup>353</sup>. A obra foi encomendada pelo cardeal, arcebispo de Sevilha e presidente do Conselho de Índias, Fernando de Valdés, depois de ter “ouvido dizer que o doutor Sepúlveda tinha por justa e santa a conquista, fazendo-se como se devia e como se costumam fazer as guerras justas, e o provaria muito claramente” – conforme relata o próprio autor<sup>354</sup>. Outros ilustres cavaleiros o teriam incentivado, como o conquistador Hernán Cortés, uma das principais fontes utilizadas pelo autor ao cuidar de episódios concretos da conquista e da caracterização dos nativos, generalizados a partir da imagem dos mexicas.

A obra foi aprovada pelos homens da corte e por membros do Conselho Real de Castela (Guevara, frei Diego de Victoria e doutor Moscoso). Embora elogiada pelos do Conselho de Índias, alguns se interpuseram dizendo que não havia conveniência em publicá-la naquele momento. Em 1548, o rei decidiu submetê-la às Universidades de Alcalá e de Salamanca. A essa altura, Bartolomé de las Casas já tinha notícia sobre sua existência e pressionou catedráticos pela denegação da licença de impressão. Do outro lado da balança se encontrava o mesmo Fernando de Valdés. A imprecisa decisão das universidades, ao final, denegou o *imprimatur*<sup>355</sup>. Isso evidentemente não impediu sua circulação em forma de manuscrito, mas postergou em séculos sua publicação – a primeira edição veio à luz em 1892. A disputa entre Bartolomé de las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda se arrastaria para além da Controvérsia de Valladolid.

O que nos parece relevante sublinhar acerca de *Democrates alter*, obra central para a discussão da justiça da guerra, é a questão que a originou:

---

<sup>353</sup> *Democrates Alter* ou *Demócrates Segundo*. Nesta pesquisa, utilizou-se esta versão bilíngue: SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, *Demócrates Segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*, ed. y trad. Angel Losada, 2. ed., Madrid: CSIC, 1984.

<sup>354</sup> SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, *Proposiciones temerarias, escandalosas y heréticas que notó el Doctor Sepúlveda en el libro de la conquista de Índias, que fray Bartolomé de las Casas, obispo que fué de Chiapa, hizo imprimir ‘sin licencia’ en Sivilla, año de 1552, cuyo título comiença: Aquí se contiene una disputa ó controversia*, in: VE, II, Apéndice XXV, p. 544 [543-566]. A petição é de data duvidosa, mas consta o registro de 1571.

<sup>355</sup> Sepúlveda redigiu uma defesa da obra conhecida como *Apología* que retomou seus termos. Dada a controvérsia, publicou-a em Roma. Tendo notícias disso o rei mandou apreendê-la e censurá-la no interior do reino aos 19 de outubro de 1550. E fez o mesmo com o *Confesionario* de Las Casas, denunciado pelo autor.



[s]e é justa ou injusta a guerra com que os Reis de Espanha e nossos compatriotas têm submetido e procuram submeter a seu domínios aqueles povos bárbaros que vivem na região ocidental e austral, chamados comumente de Índios em espanhol, e com que razão de direito pode se fundar o império sobre estas gentes<sup>356</sup>.

Segundo o autor, a questão possuía gravidade não porque envolvia o direito dos nativos, mas porque estavam em jogo “a fama e justiça de tão grandes e religiosos príncipes”, assim como a “administração [*administrationem*] de inumeráveis pessoas”<sup>357</sup>. O melhor a fazer era ceder aos pedidos dos amigos nobres e se posicionar publicamente para que a repetição de algumas sentenças pusesse “fim à polêmica suscitada sobre a honestidade da guerra”. O autor o fez com a forma do *Democrates primus*, à moda socrática, porém sem o velho soldado Alfonso Guevara, que Demócrates parece ter incorporado. Há, portanto, dois personagens: Leopoldo, o alemão “contagiado com os erros luteranos, epidemia da sua pátria”, que levanta os argumentos de Las Casas e de outros questionadores da política bélica; e Demócrates, nome do filósofo grego pelo qual Sepúlveda vocaliza suas teses.

Para Demócrates, é preciso distinguir a guerra feita com causas justas, necessárias e para afastar o perigo da realizada como fim em si mesma. É assim que o diálogo se inicia. O príncipe deve proibir a cobiça e a temeridade e esgotar as soluções pacíficas para repelir injúrias, velar pela salvação da república e cumprir com seu dever, antes de mover a guerra.

Se as vias pacíficas não resolverem, como *ultima ratio*, a guerra deve ser feita com legítima autoridade, boa intenção e retidão no seu desenvolvimento. A legítima autoridade advinha da declaração pública dada exclusivamente pelo príncipe<sup>358</sup>. A reta intenção se verificava pela probidade do ânimo e pela existência de finalidade justa. A finalidade justa se identificava à guerra defensiva (“Não está permitido a

---

<sup>356</sup> “Prólogo”, *Democrates alter*, p. 1.

<sup>357</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>358</sup> Sepúlveda retifica a versão anterior, que também dava poderes a “magistrados” genericamente considerados. Nesta, ele a atribui diretamente ao príncipe, definido como “aquella persona que está al frente de una forma de gobierno legal, que está investido de la suprema autoridad y gobierna sin dependencia de un jefe superior. Los demás encargados de la gobernación (...) [son] ministros” (*Democrates alter*, p. 12-14). No meio do texto reconhece a magistrados que sejam a autoridade suprema da república. O autor concebe que a guerra se faça sem essa declaração quando tiver que ser feita, de imediato, em legítima defesa.

ninguém empreender uma guerra, senão somente para rechaçar as injúrias dentro dos limites da justa guerra”<sup>359</sup>): defender a república atacada hostilmente, recuperar o butim, castigar ou vingar-se pela injúria cometida (não a vingança individual feita *motu proprio*, mas a direcionada pela política pública). A retidão na execução da guerra se verificava pela moderação exigida para que os inocentes, embaixadores, clérigos e estrangeiros não sofram danos, se possível, respeitem-se as coisas sagradas, seja guardada a palavra dada ao inimigo, não se promova o sofrimento além da medida, senão na proporção de sua culpa. Ginés de Sepúlveda exclui expressamente a ânsia de riquezas e a ambição de ampliação das fronteiras como causas legítimas de guerra.

É o que já se encontrava no *Democrates primus*. Junto a isso, aduziu uma motivação que se tornou decisiva na presente argumentação:

DEMÓCRATES – Há, ademais, outras causas que justificam as guerras, não de tanta aplicação nem tão frequentes; não obstante, são tidas por muito justas e se fundam no Direito natural e divino. Uma delas, a mais aplicável a esses bárbaros chamados vulgarmente de Índios, de cuja defesa você parece ter se encarregado, é a seguinte: que aqueles cuja condição natural é tal que devam obedecer a outros, se lhes recusam o império [dos outros] e não resta outro recurso, sejam dominados pelas armas; pois tal guerra é justa segundo a opinião dos mais eminentes filósofos.

LEOPOLDO – Estranha doutrina você acaba de expor, Demócrates, e muito apartada da opinião comum dos homens.

DEMÓCRATES – Estranha, talvez, mas só para aqueles que conheceram a Filosofia a partir do umbral. E assim me assombro que um homem tão douto como você tenha por dogma novo uma doutrina antiga entre os filósofos e muito conforme ao Direito natural<sup>360</sup>.

Como se vê, o personagem Leopoldo, que conhecia a doutrina da guerra justa apresentada no *Democrates primus*, espantou-se com a adição desta causa inédita na disputa – a negativa de submissão por parte de homens cuja condição natural seria obedecer a outros. Ele afirmou que ela contrariava a “opinião comum dos homens”. Demócrates justificou a omissão anterior pela infrequência de sua aplicação e esgrimiou, contra o questionamento de seu interlocutor, um argumento de autoridade. É uma autoridade não pertencente à ordem teológica, mas filosófica<sup>361</sup>.

---

<sup>359</sup> *Democrates alter*, p. 13.

<sup>360</sup> *Democrates alter*, p. 19.

<sup>361</sup> Por isso mesmo discordamos de Angel Losada, quando este afirma que o *Democrates alter* não é senão um “sumário, ampliação e aplicação ao caso concreto das guerras

Demócrates se sentiu impelido a justificar o uso de autores pagãos. Só agora se pode compreender por que antes insistiu em retomar a complementaridade entre a lei natural e a divina de que já havia tratado em obras anteriores:

Precisamente para que se entenda que o juízo sobre as leis naturais há se ser buscado não só nos autores cristãos e tratados evangélicos, senão também naqueles filósofos considerados como os melhores e mais sagazes tratadistas de Filosofia natural e moral e de todo gênero de política<sup>362</sup>.

Para demonstrar a legitimidade do uso de autores pagãos, amparou-se retoricamente nas palavras de homenagem a eles prestadas pelos Padres da Igreja, concluindo que os preceitos desses filósofos “foram recebidos pela posteridade com tão unânime aprovação que já não parecem palavras de um só filósofo senão sentenças e decisões comuns a todos os sábios”<sup>363</sup>. Sepúlveda estava adiantando a defesa do emprego da autoridade pagã que embasaria a principal tese de seu tratado, concernente à servidão natural dos nativos – Aristóteles.

Tese manejada com ambiguidade tanto pelo uso alternado de “condição” e “natureza”, quanto pela concepção de que esse elemento supostamente natural pudesse ser reparado por meio da integração dos nativos a uma cultura superior, como a espanhola, em um processo civilizatório movido pelos trabalhos forçados e pela imposição religiosa<sup>364-365</sup>. Mas se tratava, sem dúvida, da tese do escravo por

---

indianas da doutrina geral exposta no *Demócrates Primeiro*” (LOSADA, “Introducción”, *Op. cit.*, p. XIII). A nosso ver, a doutrina original foi a cada obra adaptada (e não meramente subsumida) ao caso concreto, com vistas à justificação da política real.

<sup>362</sup> *Democrates alter*, p. 12.

<sup>363</sup> *Democrates alter*, p. 13.

<sup>364</sup> Sobre a relação entre trabalho forçado, imposição religiosa e projeto civilizador no caso dos jesuítas atuantes na colonização portuguesa, cf. ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro, *Linha de fé. A Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII)*, trad. Antonio de Padua Danesi. São Paulo: Edusp, 2011.

<sup>365</sup> Angel Losada afirma que muitos críticos de Sepúlveda o julgaram mal em função de erros de tradução. Por “insitam” entenderam “natural”, “essencial”, em lugar de “incorporada”, “introduzida”. Com isso, traduziram a “servidão incorporada” (adquirida pelos costumes) com a “servidão natural”, sem dar atenção ao fato de que o grau (temporário) de incultura dos nativos era um ponto central na argumentação da necessidade de corrigir os costumes. Parece-nos que Losada tem razão sobre este último ponto, como já se mencionou acima. Por outro lado, eventual erro na tradução de “tarditatem insitam ac mores inhumanos” não apaga as inúmeras expressões e significados que efetivamente devem ser traduzidos por “servidão natural”. É o caso de “et quam illi sint natura serui demonstrari” (p. 36) ou de “an quia homines isti barbari sunt, et natura serui” (p. 86), dentre outros.

natureza de Aristóteles, conforme expressamente referido pelo autor, que a inseriu no interior de um panorama mais amplo de acordo com o qual tudo obedeceria à seguinte ordem divina e natural: “as coisas mais perfeitas e melhores mantêm seu domínio sobre as imperfeitas e desiguais”<sup>366</sup>. Essa relação não seria apenas justa, mas também benéfica a ambas as partes.

Tal lei natural também serve ao império, que “deve estar sempre em poder dos melhores e mais prudentes”. Ora, como a condição natural dos nativos é obedecer, possuem o dever de entregar o governo de si aos mais prudentes. Se não o fazem é certamente porque a estupidez os impede de reconhecer a sua própria condição. Nesse caso, aqueles que devem regê-los não apenas podem como devem mover guerra a fim de colocar a situação nos eixos.

Se nem sempre a mudança em nome do ideal é legítima, pois ela não há de provocar um mal maior que o que pretende corrigir (tendo por referência o bem comum), no caso indígena não parece a Sepúlveda ser possível encontrar um mal maior que o então presente. Se Leopoldo argui que as matanças da conquista são um grande mal, Demócrates entende que não se comparam ao causado pelas guerras civis, já que na guerra justa em curso nas Índias os derrotados recebem o castigo merecido.

Leopoldo, mais uma vez, assinala as questões de fato da conquista, apontando a cobiça que violaria a exigência de reta intenção. A isso, Demócrates oferece duas réplicas. Nega a afirmação por um argumento de princípio – quem assume os pecados dos ministros do rei duvida do seu domínio. Depois, admite que haja “atos de avareza e crueldade”, mas estes não elidem a justiça da guerra se cometidos contrariamente às determinações do príncipe. Se a própria autoridade agir com negligência, porém, ela se torna culpada e a guerra, injusta.

Ginés de Sepúlveda adota integralmente os termos do *Requerimiento* de Palacios Rubios e Matías de Paz no que toca à obrigação de admoestar os nativos e no seu dever de permitir a evangelização, desde já se subjugando à autoridade do

---

O texto corrobora a interpretação de que o autor utiliza esses conceitos de forma ambígua, o que se nota, ainda, quando diferencia o conceito de servidão jurídico do filosófico. Para os juristas, ela é “certa condição adventícia, que tem sua origem na força do homem, no direito de gentes”; já para os filósofos, é a “torpeza ingênita [do entendimento] e os costumes inumanos e bárbaros” (p. 20). Sepúlveda assume o conceito dos filósofos que inclui, de um lado, algo ingênito e, de outro, consuetudinário.

<sup>366</sup> *Democrates alter*, p. 21.

rei e do papa. A guerra realizada sem prévia declaração pública é injusta e “antes de guerra deverá se chamar latrocínio”. Nesse caso, as coisas roubadas hão de ser restituídas. De outro modo, a guerra realizada sem injustiça não se torna ilícita apenas pela má intenção íntima do soldado.

O domínio dos “prudentes, bons [*probos*] e humanos sobre seus contrários” foi bem exemplificado pelo domínio dos romanos sobre outros povos, domínio sempre considerado justo. Por suas próprias características, só eles possuíam a virtude para saber o que era bom para os outros. Ora, os bárbaros do Novo Mundo “em prudência, engenho e todo gênero de virtudes e humanos sentimentos são tão inferiores aos espanhóis como crianças a adultos, mulheres a homens, cruéis e inumanos a extremamente mansos”<sup>367</sup>.

Para realizar tal comparação, Sepúlveda se vale da descrição feita por Hernán Cortés acerca dos mexicas, que generaliza. Sente-se à vontade para tomá-los em nome de todos os nativos porque, segundo relatos, são tidos como os mais prudentes. Analisá-los, portanto, é considerar os melhores ameríndios do continente.

E o que conclui? Que os ameríndios carecem de cultura, não conhecem sequer as letras, nem conservam os monumentos da sua história. Para continuar a análise, o autor toma um episódio como ilustração: a captura de Montezuma por Hernán Cortés. Não é uma escolha casual – o autor não opta por algo do cotidiano dos nativos, mas uma situação extrema de confronto com os espanhóis. Ao relatar a reação dos mexicas à prisão do seu rei, descreve o povo como atemorizado, espantado, inerte ou indiferente. A eles faltaria não só habilidade e prudência, como “sentido comum” (*communi sensu*). Isso, pergunta Demócrates, “não é prova de que eles são servos por natureza (*natura servi*)?”.

Se alguns mostram ter engenho para certas obras, isto “não é prova de maior prudência”, pois alguns animais também são capazes de obras inimitáveis. Eles se vangloriariam por possuir instituições públicas, cidades edificadas racionalmente e reis nomeados por voto popular. A opinião de Demócrates é bem diferente dessa, pois, afirma, “para mim, a maior prova que desvenda a rudeza, barbárie e inata (mais que incorporada - *insitam*) servidão daquelas gentes é precisamente suas instituições públicas, já que quase todas são servis e bárbaras”. É a segunda vez que Sepúlveda desqualifica a sociedade mexica sem explicitar o motivo de as leis e

---

<sup>367</sup> *Democrates alter*, p. 33.

instituições serem ditas bárbaras. Simplesmente conclui que a existência de casas, “algum modo racional de vida em comum” e comércio não demonstram o domínio que possuem de si, mas apenas “que não são ursos ou macacos carentes por completo de razão”<sup>368</sup>.

O segundo argumento a favor da guerra dirigido especificamente aos nativos é o de que sua ímpia religião e seus nefandos sacrifícios constituem ilícitos. Para Demócrates, sustentar esses costumes é persistir na bestialidade que contradiz a natureza e provoca a ira divina, conforme os exemplos bíblicos que apontam que castigos recaíram sobre povos pagãos pelas mãos dos judeus. O próprio debatedor reconhece que Deus falara apenas aos filhos de Israel, mas entende que a determinação era extensível aos pagãos.

Na pele de Demócrates, Sepúlveda nega a licitude da guerra promovida por mera infidelidade, mas aceita aquela destinada ao combate dos ídolos ou da imolação da carne humana em função do direito-dever dos cristãos de corrigir e castigar outros povos, inclusive mediante guerra, em função da caridade cristã<sup>369</sup>. Leopoldo pergunta se não há infrações às leis natural e divina em todos os povos. Demócrates afirma que sim, mas que nos civilizados são excepcionais porque proibidas, enquanto entre os bárbaros são praticadas como costume. E traz à baila uma cifra: só na província do México, vinte mil homens inocentes são sacrificados ao ano para o demônio. A terceira causa aqui implícita é a defesa de inocentes. “Um povo assim poderia com o melhor direito ser destruído pelos cristãos se recusasse seu império por conta de sua barbárie, inumanidade e delitos nefandos”<sup>370</sup>.

A quarta causa é a defesa da comunicação do Evangelho. Se em um primeiro momento, Sepúlveda defende apenas a comunicação, depois, como Palacios Rubios, vai além e exige a observância de tradições, costumes e regras cristãs por parte dos nativos. É ao tratar desse tema que se vislumbra uma virada na argumentação do autor quanto ao papel da guerra. Até aqui a guerra tinha função de corrigir e castigar os que se negassem a ouvir a palavra de Deus. Agora, entendida como o único modo eficaz de viabilização da posterior evangelização, torna-se

---

<sup>368</sup> *Democrates alter*, p. 36-7.

<sup>369</sup> *Democrates alter*, p. 44-5.

<sup>370</sup> *Democrates alter*, p. 58.

condição para a pregação<sup>371</sup>. Deixa, portanto, de ser um instrumento posterior ao fato ilícito, para se tornar anterior e preventivo.

A isso, Sepúlveda adicionou as vantagens da colonização em termos de um contrato sinalagmático entre espanhóis e indígenas, favorecedor do bem público. Ele pretende provar que o comércio, a evangelização e a submissão à Espanha proporcionam benefícios aos nativos que são equiparáveis aos recebidos pelos castelhanos. Aos poucos, porém, o autor faz notar que são inclusive bem maiores. Interessaria aos nativos, por exemplo, trocar seu ouro e prata pelo ferro, posto que esses metais não possuem valor nem utilidade local, enquanto o ferro é indispensável para a construção de “muitos instrumentos necessários” para a vida humana. Com apenas essa troca material, os castelhanos compensam a tomada dos metais e ainda “lhes devolve[m] com o acréscimo de um benefício”<sup>372</sup>. O mesmo afirma quanto à introdução de diversas classes de cereais e legumes, como o trigo e a cevada. Essas compensações (com benefícios extras) não se dão somente entre bens materiais. A tomada das terras indígenas pôde ser licitamente trocada pela leitura, escrita e cultura. O governo débil que possuíam, pelas “instituições e leis boníssimas”, assim como pelo “conhecimento de Deus e a Religião Cristã”. Como a esfera material se submete à espiritual, Sepúlveda reforça a citação do Bispo Auxílio, segundo quem “é mal maior que pereça uma alma sem batismo que o fato de que sejam degolados inumeráveis homens ainda inocentes”<sup>373</sup>.

Como os benefícios oferecidos pelos Reis de Espanha, “inventores de tantas coisas utilíssimas, necessárias e desconhecidas naquelas regiões”, superaram os bens dados pelos bárbaros, estes lhes deviam obséquios, favores e honras. Em outras palavras, por terem sido colonizados, contraíram uma dívida com os colonizadores, a quem então deviam entregar tudo, das riquezas da terra ao governo de suas próprias vidas.

Ao cabo, a estrutura deste tratado não deixa de lembrar a da exortação à guerra contra os turcos. Parte da necessidade do embate à sua licitude e, desta, às vantagens dele advindas. Mas agora há um argumento extra, que se mostra definitivo nos debates americanos, qual seja, a existência das bulas de Alexandre VI.

---

<sup>371</sup> *Democrates alter*, p. 64-76.

<sup>372</sup> “Así, pues, solamente con el hierro se compensan los demás metales que los españoles toman de los bárbaros y se les devuelve con creces un beneficio” (*Democrates alter*, p. 78).

<sup>373</sup> *Democrates alter*, p. 79.

Para Ginés de Sepúlveda, está “[d]eclarada a justiça desta guerra com o decreto e juízo imparcial do Sumo Sacerdote”, quem o nega é inimigo da Igreja. O argumento se desenvolve no interior da teoria teocrática: assim como as guerras ordenadas por Deus não podem ser injustas, tal como aquelas autorizadas aos judeus contra cananeus, tampouco podem ser injustas as aprovadas pelo vicário de Cristo, o Sumo Sacerdote<sup>374</sup>. O fato de os papas posteriores a Alexandre VI não terem cessado de fomentar a empresa castelhana por meio de cartas, diplomas e indulgências demonstra ser essa vontade de Cristo.

Assinale-se que a autorização para a guerra não constituía assentimento para a prática de todo tipo de temeridade, crueldade e avareza, segundo o autor, quem postulava que o cometimento sistemático dessas violências e maus-tratos redundava em responsabilidade de príncipes e chefes, caso não reparadas.

A essa altura, Leopoldo pergunta a Demócrates por que só os espanhóis podiam tomar parte nesse processo, se franceses, italianos e outras nações também se avantajavam aos bárbaros no cristianismo e em “prudência, poder e cultura”. A resposta é que “o melhor direito está ao lado da nação que seja a mais prudente, a melhor, a mais justa e a mais religiosa”<sup>375</sup>. Logo, porque Espanha era o melhor reino do mundo.

Em síntese, os bárbaros eram servos por natureza, segundo Aristóteles, incultos e inumanos; ofendiam a natureza com o canibalismo e a idolatria; injuriavam inocentes por meio dos sacrifícios humanos; e impediam a comunicação cristã, que os retiraria desse estado de barbárie e os colocaria no bom caminho. A guerra se mostrava indispensável pois só depois de pacificados ouviriam a palavra de Deus, que era mandamento pontifical e apostólico. Portanto, embora indesejada, a violência era meio necessário, lícito e útil para a colonização.

Com isso, Sepúlveda concluiu que embora os pagãos fossem “verdadeiros e legítimos príncipes e senhores de suas coisas”, não podendo ser despojados por mera infidelidade, as guerras que lhes faziam eram justas, pois, de um lado, não possuíam o império dos cristãos e dos povos humanos (*humanarum gentium*) e, por outro, assim ordenava o decreto pontifício. Essas condições faziam com que “com o

---

<sup>374</sup> *Democrates alter*, p. 80-81. Essa tese foi desenvolvida com maior profundidade nas *Proposiciones temerarias, escandalosas y heréticas* (in: VE, II, Apéndice XXV, p. 543-566), no combate às teses de Bartolomé de las Casas que limitam o alcance temporal do poder papal.

<sup>375</sup> *Democrates alter*, p. 82.



mais legítimo direito divino e natural [pudessem] ser submetidos esses bárbaros com as armas ao domínio dos espanhóis se recusa[sse]m seu império”<sup>376</sup>.

Foram exatamente esses os argumentos mobilizados por Juan Ginés de Sepúlveda na junta de 1550 e 1551 conhecida como Controvérsia de Valladolid, conforme o sumário feito pelo relator, Domingo de Soto<sup>377</sup>. Reunida por ordem do monarca para resolver, em abstrato, a polêmica indiana, a disputa opôs Sepúlveda, representando os defensores da licitude da guerra, a Bartolomé de las Casas, então bispo de Chiapas, conhecido como defensor dos índios. As respostas de Las Casas aos argumentos de Sepúlveda serão apresentadas no próximo item.

Em uma análise comparativa, observa-se que a doutrina de Sepúlveda se escorou em quatro dos oito títulos de guerra justa propostos por Francisco de Vitoria em *De indis*. Porém, ao contrário de Vitoria, que os apresentou em termos condicionais e abstratos, e no seio de um tratado de *ius belli*, nesta peça de defesa dos Reis Católicos o jurista os aplicou concreta e generalizadamente a todos os nativos das Índias Ocidentais, com fulcro nas informações fáticas obtidas dos relatos de Hernán Cortés concernentes aos mexicas. Enquanto Vitoria afasta a aplicação da tese do escravo por natureza para defender uma possível inferioridade cultural que se resolveria pela tutela, Sepúlveda oscila entre essas duas categorias, parecendo defender, de qualquer modo, que os nativos fossem passíveis de correção pelas boas leis e os bons costumes religiosos.

Embora concordante com as conclusões de Palacios Rubios e ao uso da teocracia pontifical para a interpretação das bulas papais, a doutrina de Juan Ginés de Sepúlveda se diferenciou da do jurista pelo emprego da tese da inferioridade cultural-natural dos nativos como um aspecto central. Já expressada por John Mair, tal tese viria a se popularizar entre capitães e soldados castelhanos, como indica o tratado de Bernardo Vargas Machuca (1557-1622), *Apologías y discursos de las conquistas occidentales*. Nessa obra do começo do século XVII, o soldado e *encomendero* procura refutar as ideias de Bartolomé de las Casas expressas na *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552), valendo-se da autoridade e das teses de Juan Ginés de Sepúlveda. Aplicando o conceito de servo por natureza ao contexto em que vivia, na Nova Granada, no qual combateu *pijaos*, *musos* e diversos outros povos, Machuca arguiu que a resistência à aceitação do

---

<sup>376</sup> *Democrates alter*, p. 83.

<sup>377</sup> SOTO, Domingo de, *Sumario* [1552], in: *Relecciones y opusculos*, I, 1995, p. 199-233.

bom jugo real e eclesiástico por parte de nativos (que àquela altura entendia já estarem submetidos) confirmava seu estado de barbárie<sup>378</sup>.

### 3.7. Bartolomé de las Casas

Bartolomé de las Casas (1484-1566) ouviu falar das Índias Ocidentais ainda criança. Seu pai, Pedro de las Casas, participou da primeira expedição de Cristóvão Colombo, em 1493, quando Bartolomé tinha apenas 9 anos de idade. Em 1500, seu pai se somou a outra viagem do capitão genovês. Depois de estudar gramática em Sevilha, Bartolomé de las Casas também decidiu embarcar para as Índias. Em 1502, com 18 anos, aportou em Santo Domingo, onde lutou contra nativos, escravizou-os e se tornou *encomendero*.

De volta a Sevilha, em 1506, iniciou o ministério eclesiástico, recebendo as ordens menores e se tornando clérigo. Em 1511, quando ainda era sacerdote e *encomendero* em Concepción, ouviu a denúncia feita por Antón Montesinos no púlpito da igreja de Santo Domingo quanto às práticas pecaminosas de conquistadores e *encomenderos*. Embora posteriormente afirme a impressão que a missa lhe causou (na *Historia de Indias*), parece ter seguido em Concepción sem maiores problemas de consciência. Entre 1513 e 1514 se mudou para Cuba, onde atuou como capelão militar nas expedições de conquista do capitão Diego Velázquez de Cuéllar (eleito por Diego Colombo) e de Pánfilo de Narváez. Graças a seu esforço de “pacificação” das províncias de Bayano e Camagüey, foi recompensado com um *repartimiento* de índios, que transformou em produtivo negócio agrícola.

Em 1514, renunciou às *encomiendas*. Trata-se do momento identificado pelos estudiosos como o de sua “primeira conversão” em defesa dos nativos. De volta a Espanha para tratar com o rei das questões indianas, encontrou-o enfermo. O cardeal Jiménez Cisneros, então regente, ouviu-o e aceitou a proposta de inciar uma reforma nas Índias, o que se verificou pelo envio, sem sucesso, de três jerônimos entre 1516 e 1517. Atuou na corte em busca de melhores condições aos nativos e, depois da experiência fracassada de colonização pacífica (1520-1521) em Cumaná (Porto Rico), realizou sua “segunda conversão”, ingressando na Ordem dos Pregadores.

---

<sup>378</sup> MACHUCA, Bernardo Vargas, *Apologías y discursos de las conquistas occidentales*, ed. María Luisa Martínez, Castilla y Leon: Consejería de Educacion y Cultura, 1993.

Transitou por diversas províncias dentre as quais Nicarágua e Guatemala, onde tentou evangelizar os irredutíveis nativos de Tezulutlán (“Terra de Guerra”) entre 1536 e 1539, colocando em prática o que havia escrito em *De unico vocationis modo*, tratado cujas cópias então circulavam.

Retornou à Espanha, acompanhado pelos dominicanos Rodrigo de Labrada e Luís Cáncer, bem como pelo franciscano Jacobo de Testera, dispostos a intervir em face de Carlos V para obter melhorias aos nativos, contra os maus-tratos e o sistema de *encomiendas*. Na qualidade de protetor dos índios, Las Casas redigiu a *Brevíssima relación de la destrucción de las Índias* (só publicada em 1552)<sup>379</sup>, a fim de provocar os membros do Conselho de Índias e o rei a fazer mudanças na legislação, com o que conseguiu aprovar as Leis Novas de 1542.

No polêmico opúsculo, o autor alegava que os índios não davam causa às guerras movidas contra eles, pelo que podiam lícitamente se defender do ataques dos cristãos pelo uso da violência<sup>380</sup>. Além disso, contestava o teor do *requerimiento*, por considerar que não podia ser rebelde quem antes não fosse súdito. Por conseguinte, os cristãos não podiam julgar e infringir castigos aos nativos pela guerra com esteio na jurisdição eclesiástica que lhes foi conferida pelas bulas, posto que não se encontravam sob sua jurisdição<sup>381</sup>. Apesar disso, Las Casas justificava a posse espanhola das Índias, pretendendo conciliar esse governo com os imperativos da fé cristã.

Aos 12 de março de 1545, chegava à Ciudad Real de Chiapas com o título de bispo. Seu rigor contra os traficantes de escravos e *encomenderos* lhe rendeu o ódio dos vizinhos, que atentaram contra sua vida. Por mais insustentável que a situação estivesse, não deixou a cidade antes de escrever um manual aos seus substitutos religiosos, conhecido como *Confesionario* (ou *Avisos y reglas para los confesores de españoles que son en cargo a los indios*<sup>382</sup>), no qual condicionava a absolvição sacramental à liberação, remuneração pelo tempo de serviço, restituição e

---

<sup>379</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, *Brevíssima relación de la destrucción de las Índias*, in: *Tratados*, tomo I, México: FCE, 1997, p. 3-199.

<sup>380</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, *Brevíssima relación de la destrucción de las Índias*, p. 37; 45; 75.

<sup>381</sup> *Idem*, p. 75-79.

<sup>382</sup> Segundo o relato do autor, a obra lhe foi encomendada por dominicanos e teve a aprovação de quatro mestres: Melchor Cano, Mancio de Corpus Christi, Sotomayor e Francisco de São Paulo (LAS CASAS, Bartolomé de, *Aquí se contienen unos avisos y reglas para los confesores*, in: *Tratados*, tomo II, México: FCE, 1997, p. 855 [853-913]).

ressarcimento, pelo penitente, dos nativos em seu poder<sup>383</sup>. Na primeira regra dessa obra, Las Casas apontava que “nenhum espanhol [havia] nas Índias que tenha tido boa-fé acerca de quatro coisas”: as guerras de conquista, os assaltos à mão armada das ilhas à terra firme, a venda de escravos índios e a venda de armas e bens para as novas expedições. Adiante, afirmava que nenhum escravo era lícito nas Índias, isto é, produto de guerra justa<sup>384</sup>.

A partir de então, passou a se envolver em polêmicas com o teólogo Juan Ginés de Sepúlveda, com quem viria a discutir na Controvérsia da Valladolid (1550-1551) acerca da licitude das conquistas indianas. Em 1552, organizou uma expedição com missionários que se dirigiam às Índias. Para estimular certa unidade ideológica entre eles, decidiu mandar publicar em Sevilha vários de seus tratados para que os acompanhassem em sua viagem e estada. Viram então à luz *Entre los remedios*, em agosto; *Aquí se contiene una disputa o controversia e Tratado sobre los indios que se han hecho esclavo*, em setembro; em seguida, a *Brevíssima relación, Aquí se contienen treinta proposiciones muy jurídicas, Principia quaedam e o Tratado comprobatorio del imperio soberano*<sup>385</sup>.

Embora as obras de Bartolomé de las Casas fossem libelos marcados pelo casuísmo, é possível identificar teses comuns que as atravessam, as quais foram de algum modo sistematizadas quando da disputa ocorrida em Valladolid. Os quatro teólogos convocados a assistir as duas sessões da Controvérsia (ocorridas entre agosto ou setembro de 1550 e entre abril ou maio de 1551) foram Domingo de Soto, Melchor Cano, Bartolomé Carranza de Miranda e Bernardino de Arévalo (quem alegou indisposição e se ausentou). Os demais membros convidados representavam os órgãos administrativos da coroa castelhana e da Igreja.

Segundo o relato de Domingo de Soto, naquela oportunidade o cronista real havia alegado quatro argumentos justificadores da guerra: os nativos cometiam idolatria e outros pecados *contra natura*, possuíam rudes engenhos em função da

---

<sup>383</sup> Nesse período, Juan Ginés de Sepúlveda redigiu o *Democrates alter*. Las Casas fez o que pode para impedir sua publicação. Como retaliação, Sepúlveda escreveu uma carta ao rei afirmando que o *Confesionario* de Las Casas continha sentenças sacrílegas e havia sido publicado sem o devido *imprimatur* real. Após idas e vindas, ambas as obras foram censuradas em 1550.

<sup>384</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, *Aquí se contienen unos avisos y reglas para los confesores*, p. 860-861; 879.

<sup>385</sup> Essas obras se encontram compiladas em LAS CASAS, *Tratados*, tomos I e II, México: FCE, 1997.

sua natureza servil, cometiam injúrias a inocentes por meio de sacrifícios e canibalismo, e exigiam a guerra pelo fim da fé por ser a forma mais cômoda de sujeição<sup>386</sup>.

A isso Bartolomé de las Casas respondeu com quatro argumentos. Primeiro, que o comando de guerra registrado no *Deuteronomio* foi dado por Deus aos judeus contra as nações ocupantes da Terra Prometida, não contra todos os gentis idólatras do mundo. Fosse a vontade de Deus castigar os povos por idolatria, não teria mandado combater apenas aqueles povos, senão quase todos os que havia então no mundo. Essa seria a interpretação correta do livro bíblico utilizado de forma fragmentada por Sepúlveda.

Segundo, não era correto extrair do mandamento de Lucas (cap. 14), *compelle eos intrare*, uma autorização ao uso da força para fins de conversão. Quanto ao modo de chamar quem caminha fora da lei, Las Casas tece uma diferença: os infiéis que nunca ouviram a fé deviam ser chamados com brandura e pela razão; os hereges, mediante compulsão. Isso porque quem nunca antes deu sua obediência à Igreja não pode ser castigado por desobediência.

Terceiro, não era verdade que os imperadores tivessem feito guerra aos gentis para lhes tirar da idolatria a conselho dos santos da época. A história negava essa afirmação.

E quarto, os idólatras não podiam ser punidos pela Igreja pois este poder escapava a seu foro. Contra a tese teocrática que atribuía a transmissão do poder direto (sobre o temporal do orbe) de Cristo aos papas, Las Casas esgrimiou que a universalidade dos homens esteve sujeita a Cristo em potência e *in habitu*, mas não em ato. Ora, a Igreja não podia ter mais poder que teve Cristo. Logo, estava proibida de castigar os nativos pelos pecados que cometiam, castigos reservados aos julgamento exclusivo de Deus no Juízo Final. Diante de testemunhos bíblicos e religiosos, havia-se de concluir que a Igreja não podia tampouco castigar a infidelidade dos pagãos, por falta de jurisdição temporal e espiritual sobre eles<sup>387</sup>.

Houve outros argumentos contra os quais se insurgiu o bispo de Chiapas. O cronista real havia estendido o direito à punição da idolatria ao direito de punição de qualquer pecado (como furto ou adultério), já que todo pecado seria igualmente

---

<sup>386</sup> SOTO, Domingo de, *Sumario*, in: *Relecciones y opusculos*, tomo I, p. 205-206.

<sup>387</sup> SOTO, Domingo de, *Sumario*, in: *Relecciones y opusculos*, tomo I, p. 218.

contrário à natureza. Ora, de acordo com o bispo de Chiapas, a infidelidade se mostrava um pecado mais grave que a idolatria e não autorizava a guerra. Com mais razão, não se podia entrar em combate por pecado menor (Tomás de Aquino, II, II, q. 10, a.8 e q. 12, a.2). Tratou-se do mesmo argumento utilizado por Domingo de Soto no *An liceat civitates*.

Não obstante, Las Casas aduziu haver seis casos em que Igreja possuía autoridade para declarar guerra aos infiéis: se ocupavam violentamente terras cristãs; se com pecados graves de idolatria contaminavam nossa fé e locais de culto; se blasfemavam o nome de Deus ou da Igreja após saber do que falam; se impediam a pregação, conhecendo o que impediam (e não por medo de ataques); se atacavam os cristãos, agindo como turcos; e para liberar inocentes, que foram encomendados à Igreja. Neste último caso, aponta Las Casas, a Igreja só podia intervir por meios pacíficos, porque se deve escolher o menor mal e maiores danos são os que seguem da guerra que da própria morte de inocentes.

Depois de enunciá-los, Las Casas restringiu o alcance de algumas dessas condições autorizadoras. A guerra só seria autorizada se a comunicação da fé fosse produto da incitação dos senhores nativos sobre o povo. Reafirmou que, se causado pelo receio de que os castelhanos fossem inimigos, não conferia aos espanhóis o direito de ataque e garantia aos nativos o direito de defesa. E foi além: mesmo que conhecessem as intenções dos pregadores,

se toda a República de comum consentimento de todos os particulares não quisesse nos ouvir, senão ficar com seus ritos em terra onde nunca houve cristãos, como com os índios, em tal caso não lhes podemos fazer guerra<sup>388</sup>.

Com isso, em razão do reconhecimento da soberania popular dos indígenas, Las Casas divergia de um dos poucos aspectos acerca dos quais os doutores convergiam de forma quase unânime<sup>389</sup>, com exceção de alguns poucos, como o dominicano Bartolomé Carranza de Miranda, quem assistia à junta<sup>390</sup>. Mais tarde, na

---

<sup>388</sup> SOTO, Domingo de, *Sumario*, in: *Relecciones y opusculos*, tomo I, p. 226.

<sup>389</sup> O próprio Domingo de Soto se manifesta em seguida, no único comentário pessoal feito no *Sumario*, no sentido de que neste ponto Las Casas teria se enganado.

<sup>390</sup> Bartolomé Carranza, arcebispo formado no Colégio Maior de San Gregorio de Valladolid, postulava que os infiéis possuíam direito sobre suas coisas por *ius gentium*, o qual nenhum outro direito podia tolher. O imperador não era dono do mundo, pois sequer o conhecia completamente. Quanto ao poder temporal derivado do título *ex commissione* do Sumo

réplica às doze objeções que Sepúlveda lhe fez, Bartolomé de las Casas adicionou ao argumento da soberania popular o do consentimento subjetivo do nativo, no sentido de que mesmo o direito de evangelização estampado na bula só se confirmaria com a vontade dos nativos<sup>391</sup>.

Quanto à defesa de inocentes, Las Casas retoma o argumento da proporcionalidade segundo o qual entre dois males se deve eleger o menor, o que significava que entre a morte de alguns inocentes e uma guerra que desencadeasse a morte de milhares era preferível não mover a contenda. Depois, aduz que os rituais de canibalismo e sacrifícios humanos faziam parte de suas tradições – estando presentes na antiguidade humana – e que a mera menção do equívoco não os faria abandonar desde logo o erro e a cegueira. Por isso, a melhor forma de cuidar desse pecado seria, como em tudo, pela persuasão pacífica.

Além disso, como a fé não se demonstrava pela lógica, mas pela sujeição do entendimento, de nada adiantava dominar pela guerra a fim de obter a conversão espiritual. Com esse procedimento, os cristãos não se mostravam o exemplo pelo qual desenvolver afeição, mas um inimigo odioso à imagem de Maomé. A via da força e do medo era inepta para alcançar o fim evangélico.

Tratava-se de um esboço da teoria desenvolvida em *De unico modo*, segundo a qual a Divina Providência estabeleceu apenas uma forma de atrair os povos à religião cristã, que pode ser resumida em “persuadir o entendimento com razões e exortar a vontade com suavidade”. Cumprido por Cristo, pelos apóstolos, pelos santos e pela prática universal da Igreja esse preceito seria válido para todo o mundo em todos os tempos<sup>392</sup>. A fé exigiria, portanto, o assentimento do sujeito, pelo que não podia ser conquistada à sua revelia, já que “a vontade é libérrima”.

---

Pontífice (as bulas papais), Carranza afirmava que o papa não possuía poder desse tipo (*huiusmodi*) sobre os infiéis. Estes não eram ovelhas de Cristo, logo não podiam ser julgados pela Igreja. Pela mesma razão, os nativos não deviam ser compelidos a ouvir a fé: a república infiel tinha suas próprias leis e deliberações, que deviam ser respeitadas. Mas, seguindo Tomás de Aquino, o teólogo mencionava saber que havia quem defendesse o envio forçado de pregadores aos infiéis brutos que quisessem ouvi-los de bom grado (CARRANZA, Bartolomé de, “*Ratione fidei potest Caesar debellare et tenere indos novi orbis?*”, Roma, Biblioteca Vaticana, Vat. Lat. 4645, f. 52, in: PEÑA, Juan de la, *De bello contra insulanos*, vol. I. Madrid: CSIC, 1982, p. 552-554).

<sup>391</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, *Aquí se contiene una disputa o controversia*, in: *Tratados*, tomo I, México: FCE, 1997, p. 431.

<sup>392</sup> LAS CASAS, Bartolomeu de. *Único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião*. Obras completas, v. 1, Tradução Noelia Gigli, Hélio Lucas. São Paulo: Paulus, 2005, p. 59, 140 e ss.

Antes de querer, no entanto, era preciso conhecer. Por isso, a raiz de toda liberdade estava na razão e todos a tinham: embora reconhecesse a multiplicidade de povos no mundo com diferentes níveis de inteligência, postulava que não havia nenhum que fosse tão estúpido que não pudesse ser evangelizado. Dentre os nativos do Novo Mundo, apontava, havia pessoas especialmente engenhosas. A educação tinha um papel fundamental na evangelização pelo potencial de alterar até mesmo a natureza das pessoas. Do mesmo modo, o costume podia ser transformado em natureza (inclinação natural). Pregar, assim, era a arte de alterar e criar hábitos. Um bom pregador seria capaz de levar idólatras a abandonar suas superstições<sup>393</sup>. A subjugação pela guerra, portanto, impedia o único modo correto de pregar e suscitava nos nativos paixões que impediam que a razão discorresse, o entendimento julgasse e a vontade consentisse, criando ressentimento e perturbação<sup>394</sup>.

Na controvérsia de Valladolid, Las Casas se veria às expensas de combater justamente o argumento da servidão natural dos nativos. O bispo de Chiapas distinguiu, então, três categorias de bárbaros: aqueles a quem que faltava a *policía* e a prudência para se reger; os que não possuíam linguagem escrita; e os que apresentavam “costumes perversos e rudeza de engenho e brutal inclinação”, agindo “como feras silvestres”. A licitude da guerra por servidão natural só se aplicaria a este último tipo. Relatando “largamente a história dos índios”, Las Casas procurou demonstrar à junta que os nativos eram povos gregários, que viviam em casas, possuíam leis, artes, senhores e justiça. Em outras palavras, viviam em *policía*, regiam-se bem, não constituíam servos por natureza. Era ilícito, portanto, combatê-los pela força das armas<sup>395</sup>. Sobre este ponto, concordava o jurista e jesuíta espanhol Luis de Molina<sup>396</sup>.

---

<sup>393</sup> *Idem*, p. 98.

<sup>394</sup> *Idem*, p. 225.

<sup>395</sup> SOTO, Domingo de, *Sumario*, in: *Relecciones y opusculos*, tomo I, p. 232.

<sup>396</sup> Para Luis de Molina, não era lícito submeter à guerra nações bárbaras (por natureza) ou incivilizadas (pela cultura). O imperador tampouco podia declarar guerra aos infiéis por crime de idolatria, como propunham John Maior e o teólogo Alfonso de Castro, porque nem o imperador nem o sumo pontífice eram donos do mundo. Na falta de jurisdição legal ou justa sobre esses povos, a incumbência do castigo pela infração às leis naturais e divinas pertenceria a Deus, tal como em Domingo de Soto e Bartolomé de Carranza. Cabe aos príncipes dos infiéis castigá-los pelos seus pecados, e isso apenas em razão da jurisdição temporal sobre eles. Porém, o teólogo autoriza a guerra justa dos castelhanos em dois casos: para ajudar a um aliado, como se deu em apoio aos tlaxcaltecas contra os



Perguntado sobre qual seria o expediente correto a ser tomado para a subjugação espiritual dos nativos, Las Casas respondeu que seria enviar apenas predicadores para que pacificamente difundissem a fé. Em caso de ataques se autorizaria a construção de fortalezas nos confins das terras para que a partir daí se multiplicasse a religião cristã “por paz, amor e bom exemplo”. Este seria o sentido genuíno das bulas de Alexandre VI – sujeitar à suprema jurisdição da majestade castelhana, não para a apropriação das coisas particulares, a escravidão ou a tomada de seus senhorios, mas para a proteção da fé, o ensino de bons costumes e o bom governo, pelo que se poderia cobrar tributo razoável. Como se vê, o bispo não se mostrou completamente contrário à colonização. Queria, no entanto, que ela fosse feita de modo pacífico e religioso.

Em síntese, para Bartolomé de las Casas a guerra contra os ameríndios só se justificava se ocupassem violentamente terras cristãs ou se depois de conhecer suas boas intenções atacassem os cristãos gratuitamente. Nos demais casos, a guerra era proibida por ausência de justa causa ou pelo princípio da proporcionalidade.

### 3.8. Vasco de Quiroga

Vasco de Quiroga (1470-1565) estudou direito na Universidade de Salamanca ou de Valladolid, atuou a serviço da coroa de Castela na África e foi nomeado ouvidor da Segunda Audiência de Nova Espanha em 1530. É nessa posição que redigiu a *Información en Derecho del licenciado Quiroga sobre algunas provisiones del Real Consejo de Indias* (24 de julho de 1535), pela qual pediu a abrogação da provisão de Toledo (20 de novembro de 1534) que autorizava a escravidão indígena<sup>397</sup>. No documento, o futuro bispo de Michoacán acusou o requerimento de constituir um título fraudulento e, embora tenha rejeitado todos os argumentos justificadores da apreensão de nativos como butim de guerra, inseriu uma exceção

---

mexicanos; e para proibi-los de injuriar inocentes por meio do canibalismo e dos sacrifícios humanos. Para isso, podiam chegar a depor seu governo, mas sem se apoderar dos bens do adversário além do necessário para ressarcir os gastos e se premiar justamente pelo seu trabalho (MOLINA, Luis de, *De iustitia et iure*, disputas CV e CVI, in: FRAGA IRIBARNE, Manuel, *Luis de Molina y el derecho de la guerra*, Madrid, Instituto Francisco de Vitoria, 1947, pp. 334-351).

<sup>397</sup> QUIROGA, Vasco de, *Don Vasco de Quiroga – pensamiento jurídico (antología)*, organizado por Rafael Aguayo Spencer, México: UNAM; Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, 1970.

que permitiu alcançar os nativos com violência: o tema da barbaridade ou falta de civilidade indígena (bárbaros, inumanos). O fato de ter se tornado célebre pela fundação de pueblos e por experiências consideradas utópicas de colonização pacífica permitiu um distanciamento desse aspecto do seu pensamento.

Ocorre que, passados dois anos da Controvérsia de Valladolid, em 1553, o agora bispo de Michoacán escrevia uma carta ao rei na qual dizia que, após a notícia da disputa, escreveu um “compêndio” sobre as dificuldades que se haviam tratado, intitulado *De debellandis indis*<sup>398</sup>. O fragmento do documento que se conhece materializa uma das posições teocráticas mais radicais dentre os letrados estudados. Ao diferenciar o direito de gentes primário e secundário, inovou a argumentação do Ostiense, de Palacios Rubios e de Juan Ginés de Sepúlveda.

Para o bispo de Michoacán, o direito de gentes primário, equivalente ao direito natural, traduzia o estado originário do mundo antes da vinda de Cristo. Nesse regime, todas as coisas eram comuns e não havia principados, uma vez que vigia a total igualdade e liberdade entre os homens<sup>399</sup>. O domínio sobre as coisas e sobre as jurisdições seculares e espirituais foi instituído por Cristo, que o transmitiu a Pedro e aos papas, os únicos autorizados a transpassar o império temporal de um povo a outro. As bulas de Alexandre VI constituíram o título de transmissão dessa potestade sobre o Novo Mundo do papa aos Reis Católicos que, com isso, ganharam o direito de expulsão dos nativos.

Os ameríndios são considerados infratores da lei natural porque ou se constituíram em sociedades políticas quando tudo devia ser comum, o que era proibido pelo direito de gentes primário, ou o fizeram depois da instauração do direito pela Igreja, sem serem fiéis e sem a expressa autorização eclesiástica. Em qualquer dos casos, o império de que gozavam era ilícito. Resta evidente que sua infidelidade autorizava as guerras e o domínio territorial e político, embora curiosamente o bispo resguardasse aos infiéis a posse de bens privados (*rerum particularium*). O argumento favorável à guerra se reforça porque as contendas ameríndias só se fazem após a leitura do requerimento<sup>400</sup>.

---

<sup>398</sup> QUIROGA, Vasco de, *De debellandis indis*, ed. bilingue por René Acuña, México: UNAM, 1988.

<sup>399</sup> QUIROGA, Vasco de, *De debellandis indis*, p. 167.

<sup>400</sup> QUIROGA, Vasco de, *De debellandis indis*, p. 164-181.

O debate entre as doutrinas teocráticas e as que distinguiam o âmbito jurisdicional secular do religioso não se encerraria tão cedo.

### 3.9. Alonso Maldonado de Buendía

“Fico muito consolado neste cárcere, embora com pena de ver presente a divina ira sobre Vossa Majestade” (Alonso Maldonado de Buendía<sup>401</sup>).

Há muitas incertezas quanto à vida de Alonso Maldonado de Buendía (1510/1520?–1596?), mas se sabe que ele se juntou à Ordem de São Francisco em Salamanca, onde seria reconhecido como um “eminente Predicador”<sup>402</sup>. Até o momento, nenhuma biografia de fôlego foi escrita sobre a figura quase desconhecida que por anos representou a Ordem de São Francisco da província de Santo Evangelho (“província de México”) perante a Corte de Felipe II e o Papado de Pio V, e pagou caro pela defesa ostentosa de índios, de missionários na América, de cristãos novos e da reforma da ordem franciscana<sup>403</sup>.

---

<sup>401</sup> “Yo quedo en esta cárcel muy consolado aunque con pena de ver presente la divina ira sobre VM” (“Carta de Maldonado a SM” [Calatayud, 4 de mayo de 1567], p. 659).

<sup>402</sup> *Árbol cronológico de la provincia de Santiago, 1722*, p. 303.

<sup>403</sup> As obras de Maria Mónica, Pedro Borges Morán e Carlos Sempat Assadourian referentes a esse franciscano possuem valor inestimável. A de Maria Mónica trouxe luz sobre esse personagem, que estudou com grande rigor e ricas fontes documentais (MÓNICA, M., *La gran controversia del siglo diez y seis acerca del dominio español en América*, Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1952). O extenso trabalho do renomado historiador eclesiástico Pedro Borges, intitulado “Un reformador de Indias y de la Orden Franciscana bajo Felipe II: Alonso Maldonado de Buendía, O.F.M.”, constitui a mais profunda e pormenorizada descrição biográfica do frade de que se dispõe, passados mais de cinquenta anos de sua difusão. Impresso pela revista *Archivo Ibero-Americano* entre 1960 e 1961 na forma de um artigo em três partes, abarca aspectos analíticos e descritivos da vida, do pensamento e da obra de Maldonado, contemplando principalmente os anos que vão do retorno à Espanha em 1561 até a morte do personagem, ocorrida por volta de 1596 (ou pouco depois disso). O estudo reproduz a integralidade de sete memoriais do franciscano referentes aos anos de 1561 a 1570, dirigidos ao rei, ao Conselho de Índias, ao Presidente do Conselho de Índias e ao papa Pio V, além de uma petição ao papa de 1570. Tais documentos, até então inéditos, procedem do Arquivo Geral de Simancas, da Biblioteca Nacional de Espanha em Madri e da Biblioteca Nacional de Paris (MORÁN, Pedro Borges, “Un reformador de Indias y de la Orden Franciscana bajo Felipe II: Alonso Maldonado de Buendía, O.F.M.”, *Archivo Ibero-Americano*, n. 79, 1960, p. 281-337; n. 80, 1960, p. 487-535; n. 81, 1961, p. 53-97). Por fim, o artigo do professor de El Colégio de México esclarece e corrige informações relevantes do texto de Pedro Borges concernentes aos anos de 1561 a 1567. Assadourian demonstra que o frade franciscano teve não um, mas dois dolorosos contatos com a Inquisição – o primeiro deles já em 1566 (ASSADOURIAN, Carlos Sempat,

É curioso notar que apesar de assumir um conjunto de ideias e de embates teológico-políticos antes abraçados por Bartolomé de las Casas, o reconhecimento obtido pelo franciscano passa muito ao largo do atribuído ao dominicano. É verdade que a intensidade e extensão da militância lascasiana de cerca de cinquenta anos de graves polêmicas não se compara à de Maldonado. Mas, sem desconsiderar a força das vicissitudes da História, é possível apostar que parte do “apagamento” da memória do franciscano e de outros insistentes religiosos reconhecidos como “defensores dos índios” se deva às mudanças mais gerais verificadas no ambiente político de meados de 1560 e 1570.

Este se caracteriza pela ampliação da censura real e inquisitorial, assim como pela utilização de punições exemplares para fins de controle ideológico. De fato, no período operam reformas que visam à consolidação do Real Patronato e à concentração do poder nas mãos de Felipe II em bases regalistas, o que leva o rei a reorganizar a distribuição de cargos da hierarquia eclesiástica e dos órgãos do reino. É o que conduz o cardeal Espinosa a ser nomeado Inquisidor Geral, em 1566, Francisco de Toledo, vice-rei do Peru em 1569, e o jurisconsulto Juan de Ovando, partidário dessas mudanças, presidente do Conselho de Índias, em 1571 – já então o conselho de governo mais influente do reino.

As vidas desses personagens se cruzam com a de Maldonado, mas foi sem dúvida o cardeal Espinosa quem teve papel mais relevante. No processo inquisitorial do frade, escolheu como qualificador um religioso alinhado à nova visão política que se procurou imprimir em todas as escalas de governo. Além disso, presidiu a Junta Magna de 1568 (de que parece ter participado Juan de Ovando), cujo significado e desdobramentos não podem ser compreendidos sem o contraste com as expectativas dos missionários que a demandaram ao longo daquela década, dentre os quais o franciscano se encontra, e em posição de destaque. Nesse sentido, a trajetória de Maldonado ganha relevância porquanto se perfaz superfície espelhada de incidência e refração, raras vezes linear, de profundas transformações políticas em curso no fim do recorte ora analisado.

Trata-se de personagem importante nas controvérsias sobre a Conquista desenroladas na segunda metade do século XVI. Antes de tudo, pela representatividade do seu posicionamento teológico-político em defesa dos

---

“Fray Alonso de Maldonado: la política indiana, el estado de damnación del Rey Católico y la Inquisición”, *História Mexicana*, XXXVIII, 4, 1989, p. 623-661).

interesses seráficos da província de Santo Evangelho diante das instâncias centrais de poder metropolitano<sup>404</sup>. Desde a instituição do Padroado Real, a relação de dependência político-financeira com a Corte já havia imposto às ordens missionárias a necessidade de estabelecimento de uma política de entendimento com o rei, não isenta de conflitos e de mecanismos de persuasão, com vistas ao envio de religiosos às Índias e à obtenção de concessões e benesses eclesiásticas. Sucede que, para além desse estado de permanente dependência, nos anos de 1560 se intensificaram as menções a campanhas de descrédito e de difamação dessas ordens promovidas por moradores espanhóis, membros da administração colonial e mesmo por seculares, o que reforçou a procura por soluções fora do território colonial, diretamente com a Coroa<sup>405</sup>. Nessas circunstâncias, pode-se imaginar a relevância da escolha dos predicadores que sustentariam oralmente, mas também por escrito, a posição da Ordem de São Francisco em face do rei e de seus ministros, destacadamente a partir de 1561.

Não deixa de ser um fato notável que em 1562 uma comitiva composta por ninguém menos que Francisco Bustamante, comissário geral dos franciscanos<sup>406</sup>, pelo agostiniano Agustín de la Coruña e pelo dominicano Pedro de la Peña, bispo de Verapaz – ilustres autoridades representantes das três ordens missionárias – tenha

---

<sup>404</sup>Dos seis primeiros memoriais sustentados em Madri, o primeiro fora feito a mando do Comissário Geral da Ordem na Nova Espanha, que enviara Maldonado à Espanha, e o segundo, o terceiro e o quarto memoriais, a pedido do Ministro Geral (cf. BORGES, *Op.cit.*, p. 9-11). Assadourian se pergunta justamente em que medida o teor desses documentos não ultrapassa o senso comum dos provinciais que o frade representava e conclui, a partir de três cartas da província de Santo Evangelho e outras manifestações dos mandatários, que a avaliação da política indiana e dos remédios necessários para purgá-la, ao menos de início, era em grande parte coincidente com a do franciscano em questão (ASSADOURIAN, *Op.cit.*, p. 642-4).

<sup>405</sup>Nesse sentido, além de todos os memoriais e petições de Alonso Maldonado de Buendía correspondentes ao período de 1561 a 1571, analisados a seguir, cf., por ex., “Carta al rey D. Felipe de los provinciales de las órdenes de Santo Domingo, San Francisco y San Agustín, justificando se de los excesos que se le atribuían [Mexico, 25 de febrero de 1561]” (Carta XXX, in: *Cartas de Índias*, p. 147-151), “Entre otros capítulos de una carta y avisos que el provincial y definidores de la provincia de México enviaron a SM [1567-1570]” (NCDHM, I, doc. III, p. 52-55); e “Carta de Fray Gerónimo de Mendieta a SM” (CDHM, II, p. 515-545).

<sup>406</sup>Francisco de Bustamante era natural do reino de Toledo. Recebeu o hábito franciscano em Castela e se dirigiu às Índias em 1542, em companhia dos freis Jacobo de Testera e Martín de Hojacastro. Segundo Gerónimo de Mendieta, foi por duas vezes comissário geral de todas as Índias e, em outras duas, provincial de Santo Evangelho. Na oportunidade em que retornou à Espanha, onde logo em seguida faleceria (1562), estava em curso seu segundo mandato como comissário geral (MENDIETA, G., *Historia eclesiástica indiana*, México, 1870, livro V, parte I, cap. LII, p. 701-2).

ido tratar pessoalmente com o rei sobre “o remédio para os muitos estorvos que havia naquele tempo [sazón] para a doutrina dos índios”, nas palavras de Gerónimo de Mendieta<sup>407</sup>. Bustamante faleceu naquele mesmo ano em Madri e “os do Conselho taparam a boca dos dois provinciais tornando-os bispos”<sup>408</sup>. Efetivamente, Agustín de la Coruña viria a ser nomeado bispo de Popayán em 1564 e Pedro de la Peña, bispo de Quito em 1565. A viagem se mostrou “sin provecho” para os fins aos quais fora empreendida. A Coroa se mostrava cada dia menos sensível aos reclamos desse grupo dispendioso e, simultaneamente, resistente ao arrocho dos tributos encargados a indígenas e à acentuação da exploração dessa mão-de-obra em estado de miséria. A significância do episódio não reside somente na eminência dos envolvidos ou na sintomática resposta de silêncio da Coroa. A participação, em unísono, das três ordens indicava que os “estorvos para a doutrina dos índios” não se restringiam a problemas isolados vividos por um missionário ou uma ordem específica. Relacionavam-se, antes, a questões conjunturais ou estruturais do sistema colonial em processo de estabelecimento<sup>409</sup>.

Em segundo lugar, o destino pessoal de Alonso Maldonado constituiu um índice da grave mudança ocorrida no fim da década de 60 na política real indiana. E

---

<sup>407</sup>“(…) el remedio de muchos estorbos que habia en aquella sazón para la doctrina de los indios” (MENDIETA, Gerónimo, *Historia eclesiástica indiana*, 1870, livro IV, cap. XLII, p. 544). Há certa polêmica acerca dessa significativa viagem de 1562. Assadourian afirma, embasado no “Memorial de Maldonado al Consejo de Indias” de 1562 (publicado por Pedro Borges, *Op.cit.*, p. 128-131), que a “larga relación” feita na Corte sobre o que “conviene en aquel mundo de Yndias” não pode ser reduzida às tratativas envolvendo os conflitos das ordens com o Arcebispo Montúfar (tal como apontado pela historiografia), referindo-se antes à defesa de um “proyecto indiano amenazado por la nueva política de Felipe II y el Consejo de Indias” (*Op.cit.*, p. 638-9). Embora com razão, não é possível ignorar que esse projeto ameaçado passava por uma disputa acerca do poder dos religiosos em Índias e das condições para o desempenho do seu papel de conversão dos gentis. Nesse sentido, é interessante a colocação do final das *Cartas de Índias*, em que se afirma que a referida viagem foi feita por esses religiosos com o objetivo de proteger seus privilégios (Madrid, 1877, p. 726). Ora, a carta enviada pelas três ordens a Felipe II aos 25 de fevereiro de 1561 menciona justamente que os opositores das ordens afirmavam que “husavamos de los privilegios más de lo que se nos era conçedido” (*Cartas de Índias*, carta XXX, p. 147-8). Assim, talvez para esses religiosos fosse o caso de proteger o que até poderia ser encarado como um “privilegio” eclesiástico por grupos com interesses divergentes, na medida em que este privilégio fosse compreendido como indispensável para a consecução de certo projeto para as Índias.

<sup>408</sup>“(…) los del consejo taparan la boca á los dos provinciales com sendo obispados” (MENDIETA, Gerónimo, *Historia eclesiástica indiana*, 1870, livro V, parte I, cap. LII, p. 702).

<sup>409</sup> Note-se que ano em que Alonso Maldonado de Buendía obtém uma entrevista com o papa Pio V, a autoridade eclesiástica expede o *Breve Decet Romanum Pontificem*, de 2 de agosto de 1571, recriminando a aceitação de libelos contra religiosos.

isso inclusive aos olhos dos religiosos seus contemporâneos. Por fim, o frade merece atenção por sua atuação em Roma em prol do fim da discriminação dos cristãos novos e da reforma da ordem franciscana, que frutificou no Capítulo Geral de 1570-1571. Parece-nos que a ampla temática da guerra justa constitui o eixo que dirigiu a inflexão do frade ante a Corte espanhola e o Papado entre 1561 e 1571. Foram suas ideias quanto a ela, e não qualquer (outra?) heresia, o que justificou que o Santo Ofício o enclausurasse por dois anos.

Alonso Maldonado de Buendía chegou ao Peru em 1551, em meio aos trinta e sete franciscanos da expedição de frei Fernando de Armellones<sup>410</sup>. Alonso de Zorita (ou “Çorita”) afirma que Maldonado também passou alguns anos na Nova Espanha e em outras partes das Índias, onde aprendeu modos de vida indígenas e trabalhou na doutrina e conversão desses naturais<sup>411</sup>. Em 1561, retornou à Espanha com o intuito de relatar ao rei e seus conselheiros as dificuldades enfrentadas para a salvação das almas nas Índias, pedindo medidas que as resolvessem<sup>412</sup>. Era então mandatário da Ordem de São Francisco em Índias: primeiro, em nome do comissário geral na Nova Espanha, depois, do ministro geral da Ordem. Levou consigo cartas do ouvidor Alonso de Zorita e de Jacinto de São Francisco a Felipe II<sup>413</sup>.

De 1561 até o capítulo geral da ordem franciscana, ocorrido em 1571, Alonso Maldonado de Buendía apresentou ao menos dez petições e memoriais ao rei e seus ministros, além de três outras ao núncio papal em Madri e ao papa Pio V, sempre com foco na questão indiana. Tal decênio não passou sem contratempos. Foi detido, em 1566, por Francisco de Guzmán, comissário geral da família ultramontana e mantido no convento de Castela até 1568. Com fundamento em documentos encontrados no Instituto de Valencia de Don Juan, Carlos Assadourian

---

<sup>410</sup>BORGES, *Op.cit.*, p. 5. Frise-se que a maior parte das informações constantes desta modesta biografia foram obtidas no texto de Pedro Borges.

<sup>411</sup> Pedro Borges o cita (*Op.cit.*, p. 5-6). De fato, Alonso de Zorita afirma que Maldonado “estuvo algunos años en el Perú y en la Nueva España y en otras partes de Yndias entendiendo en la doctrina y conversión de los naturales dellas, donde entendió su condición y manera de bibir” (ZORITA, *Historia de la Nueva España*, tomo I, Madrid, 1909, p. 282).

<sup>412</sup> Aos 30 de agosto de 1562, Alonso de Zorita escreveu que no ano anterior Maldonado teria ido para a Espanha com suas cartas [as de Zorita] (“Vida y escritos del Doctor Alonso de Zorita”, in ZORITA, A., *Historia de la Nueva España*, tomo I, p. LXXXII).

<sup>413</sup> “Carta de Jacinto de San Francisco a Felipe II” (NCDHM, II, p. 245); carta redigida por Zorita no México aos 30 de agosto de 1562, reproduzida em “Vida y escritos del Doctor Alonso de Zorita”, in ZORITA, A., *Historia de la Nueva España*, tomo I, p. LXXXII.

demonstrou que tal reclusão fora obra da Inquisição e se deveu às opiniões defendidas por Maldonado quanto à política indiana sob Felipe II<sup>414</sup>.

Maldonado afirma ter sido preso simplesmente por dizer a verdade. Para ele, a verdade era a de que nas Índias os pobres eram ofendidos, os mal-intencionados, contentes, e a autoridade do rei estava de todo perdida. A forma de assentamento da conquista lançava por terra todas as suas justificativas. Mas havia outra verdade sobre a qual pesavam as investigações da Inquisição. Cuidava-se da declaração de que a vingança divina recairia sobre o rei e seus ministros, responsáveis pela lamentável situação em razão de atos e omissões que os condenariam à eternidade. Sem as respostas esperadas do rei ou dos conselheiros de Índias, mas enfim em liberdade, entregou ao núncio papal de Madri, Giovanni Battista Castagna, uma petição de Bartolomé de Las Casas ao papa, juntamente com o *Defensa de los pequeñuelos evangélicos* que redigira em 1568. Apesar de aprovado pela junta da Universidade de Alcalá, o livro não foi publicado<sup>415</sup>. Foi em pessoa buscar a aprovação papal para essa publicação, mas mesmo depois de escapar das armadilhas do embaixador de Felipe II na Santa Sé, ouviu do papa que evitaria tratar de assuntos injustos sobre o rei.

No último memorial de Maldonado que se conhece, entregue a Pio V em 1571, as referências à política real indiana se escasseiam. A única menção aos problemas americanos se dá no comentário a uma fracassada visita do papa a Castela, quem teria sido impedido de visitar os religiosos da ordem franciscana pelos que sabiam que seriam julgados por ela<sup>416</sup>. O autor aparece cada vez mais absorvido pelo assunto da reforma da Ordem de São Francisco à medida que o capítulo geral se aproxima<sup>417</sup>. Por conta da sua atuação em defesa dos cristãos novos e do seu esforço em prol da reforma quase total da Ordem Franciscana,

---

<sup>414</sup> Em duas cartas de 4 de maio de 1567 dirigidas ao rei e ao Conselho Supremo de Justiça, Alonso Maldonado relata as circunstâncias de sua prisão, cf. “Carta de Maldonado a SM [Catalayud, 4 de mayo de 1567]”, p. 658; “Carta al presidente y ouvidores del Consejo Supremo de Justicia de España” [4 de mayo de 1567]”, p. 660.

<sup>415</sup> Maldonado entregou seu livro diretamente a Pio V, quem o aprovou. Mas a obra continuou inédita e veio a se perder no fio dos tempos (*Apud* BORGES, *Op.cit.*, p.17 e 19-20).

<sup>416</sup> “Memorial a Pio V [1571]”, p. 151.

<sup>417</sup> BORGES, *Op.cit.*, p. 24 (ver nota de rodapé nº 100).



acabou sendo processado pela Inquisição no começo de 1580<sup>418</sup>, falecendo na prisão, ao que tudo indica, em 1596.

Há uma historicidade tecida entre os memoriais e petições de Alonso Maldonado de Buendía<sup>419</sup>. Embora seja reconhecível um núcleo axiológico comum a gravitar ao longo dessas manifestações, sua dicção textual não possui nem o mesmo modo, nem os mesmos termos em cada situação. Ao contrário, entre um texto e outro se identificam mudanças de estratégia<sup>420</sup>, substituição de temas e de reivindicações<sup>421</sup>, intensificação dramática de algumas descrições, precisão crescente na nomeação dos sujeitos acusados e ampliação do alvo da contenda, que vai da crítica aos desvios da ordem à crítica da ordem instituída. Em uma palavra, opera uma radicalização não menosprezável na posição de Maldonado. Ela culmina, em 1570, no apelo ao papa Pio V para que sejam excomungados e anatematizados todos os cristãos que afirmarem que as guerras feitas contra indígenas são justas<sup>422</sup>.

---

<sup>418</sup>Informações constantes do processo inquisitorial consultado por Pedro Borges (BORGES, *Op.cit.*, p. 32).

<sup>419</sup>“Historicidade” aqui é entendida no sentido que lhe atribui François Hartog, a expressão de uma experiência de distanciamento de si mesmo que permite ordenar o tempo e representá-lo de modo a inscrevê-lo ou a escapar-lhe (“Tempo, história e a escrita da história: a ordem do tempo”, *Revista de História*, n.148, 1º, 2003, p. 12 e 17). Em “Primeiras figuras do historiador na Grécia: historicidade e história”, Hartog argui que na *Odisseia* se “descobre a historicidade entre a palavra épica e o discurso historiador” (*Revista de História*, n. 141, 2º, 1999, p. 19). A grande cena que marcará a ruptura na “pré-história da historicidade” é a de Ulisses observando do exterior a história de sua vida e deslocando seu discurso da primeira para a terceira pessoa. Maldonado não chegará a falar de si mesmo na terceira pessoa, mas ele insere seus memoriais no interior de um regime temporal e discursivo que organiza com esse olhar “externo” a si, em perspectiva. Em nenhum momento Maldonado perde de vista a história mesma de seus memoriais e intervenções, muito menos nas cartas escritas na prisão, nas quais se defende recorrendo à tese da incoerência nas sucessivas atitudes que a Corte tomou. Ele não se vale do tempo para fins de instrumentalização de periodizações e tampouco como um composto linear cujo sentido é atribuído posteriormente. Ao contrário, revê e muda suas estratégias a cada momento em função das circunstâncias que se apresentam.

<sup>420</sup>Quanto à instância dos pedidos, ilustrativamente, Maldonado inicia no Conselho de Índias, depois recorre ao rei e, ainda, apela ao papa, voltando-se novamente ao Conselho de Índias, mas na figura de seu presidente – delineando uma espécie de arquitetura recursal à medida que cada tentativa falhava. Além disso, seria preciso avaliar se essa radicalização e se essa mudança de estratégia possui alguma relação com o fato de que nos primeiros escritos apresentados Maldonado era representante da Ordem de São Francisco, o que talvez exigisse um cuidado que dispensaria ao falar em nome próprio.

<sup>421</sup>Por exemplo, que as estâncias fossem divididas com justiça, em um primeiro momento e, depois, que os índios fossem restituídos e ressarcidos pelas apropriações de terras.

<sup>422</sup>“Petição de Maldonado a Pio V [1570]”, p. 150.

O processo de radicalização crescente é a resposta que acompanha, *pari passu*, a percepção que aos poucos se vai lhe afigurando de que o imobilismo das autoridades, longe de uma circunstância casual, constitui posição tácita e irremovível em favor da manutenção do *status quo* que, a seus olhos, coloca em risco o projeto evangélico nas Índias. Nesse sentido, a explicitação da ameaça pessoal ao rei que coroa as derradeiras petições possui o significado de um golpe de misericórdia aplicado nas condições mais adversas aos intentos do frade. Mas o tiro sai pela culatra, consoante o já apontado, uma vez que o golpe recai sobre o próprio autor, que é preso, além de ganhar a inimizade ou a franca oposição de muitos letrados e cortesãos.

De fato, a posição que se consolida a partir do segundo memorial de 1565 contrasta com a dos primeiros escritos. No documento de 1561 ao Conselho de Índias, Maldonado faz um inventário das “*maldades*” que se reproduzem em solo americano e sugere medidas para desterrá-las de lá. Aparecem, então, algumas das principais figuras do sistema colonial: índios, moradores espanhóis, *encomenderos*, religiosos e funcionários reais (corregedores, ouvidores e vice-rei). Quanto aos colonos, as denúncias feitas recaem sobre a questão da terra e das estâncias, do trabalho não remunerado e da escravidão de índios livres<sup>423</sup>. Segundo ele, na prática, não há diferenças entre a escravidão antiga e a que se presencia, salvo por um detalhe, qual seja, o de que naquela os escravos eram mais valorizados social e economicamente. Os chichimecas, por exemplo, povo de “*gran pullicia y razori*”, são injustamente vendidos como escravos, sem o serem. Ora, segundo a lei, o responsável por esse tipo de conduta deveria ser punido com a pena capital. Mas nessa terra a lei não se aplica. Ninguém escapa a esses crimes: religiosos, protetores de índios, corregedores, ouvidores ou vice-reis<sup>424</sup>. A lei só existe para o

---

<sup>423</sup> As estâncias de hispânicos são fruto de usurpação (dos espanhóis e de seu gado), ou foram distribuídas de outro modo em desconformidade com a lei, de maneira que “*particularizar que estancias son las que estan mal dadas, digo ser casi todas*”. Além disso, os espanhóis empregam indígenas em sacrificadas obras públicas pertencentes à sua república sem lhes remunerar em nada e de modo sistemático (“Petição de Maldonado al Consejo de Indias [1561]”, p. 124).

<sup>424</sup> “Petição de Maldonado al Consejo de Indias [1561]”, p. 127. Sobre a avaliação de que os índios são maltratados, de que os clérigos, vice-reis, membros da real audiência e corregedores que deveriam ampará-los os exploram e de que o remédio está em uma justiça e governo mais vinculados a Deus, cf. “Entre otros capítulos de una carta y avisos que el provincial y definidores de la provincia de Mexico enviaron a S.M.” [1567-1570] (NCDHM, I, p. 52-55). Nessa carta, a opinião de Gerónimo de Mendieta é aprovada como

aumento dos impostos aos indígenas<sup>425</sup>. Os únicos que podem combater os desvios e encarrilar o trem das Índias são os bons missionários – estes que sofrem com a destrutiva campanha de difamação promovida por aqueles maus agentes, embora provisionada com informações dadas “*sin parte*” e autorizadas com selo real. Conclusão: o abismo reclama as Índias, que margeiam o desfiladeiro às cegas.

acabem de destruir aquilo que era aplacação da ira de deus e o muro que a continha e a água com que se aguavam as maldades feitas em índias e a desculpa (*escusa*) que espanha tinha por haver destruído quatro mil léguas e ter derramado tão grande mar de sangue de inocentes sem ter nenhuma causa nem motivo (*occasion*) e ter roubado tanta multidão de reinos sem ter jamais restituído nada nem castigado nenhum mal feito<sup>426</sup>.

Os missionários estão aí representados em três metáforas. São aplacação e muro continente da ira divina, água escoadora das maldades cometidas em Índias e desculpa (*escusa*) da Espanha pelos atos empreendidos na Conquista. Dentre esses atos enumeram-se condutas bélicas desempenhadas no decorrer do processo de Conquista (a destruição das terras, a morte injustificada de inocentes, o roubo dos reinos indígenas) e ausência de justiça após seu êxito (a não restituição dos bens e a não punição pelo “*mal hecho*”). O que há de comum entre essas imagens é a função dos religiosos de expiação do pesado fardo espanhole de impedimentadas consequências da justiça divina que de outro modo se fariam inevitavelmente sentir.

Ao afirmá-lo, Maldonado implicitamente nega a existência de *ius ad bellum*, *ius in bello* e *ius post bellum*. A crítica que tece não socorre o reino espanhol nem

---

representativa da província do México. Ora, Alonso Maldonado de Buendía e Gerónimo Mendieta fazem avaliações notavelmente próximas, antes da inflexão nas arguições de Maldonado, isto é, até 1562 (cf. “Carta de Fr. Gerónimo de Mendieta a S.M.”, CDHM, II, p. 515-545). Porém, quando da escritura dessa carta da Província do México, os pareceres de Alonso Maldonado não poderiam ser reconhecidos como representativos do senso comum, posto que este já se encontrava encarcerado pela Inquisição

<sup>425</sup> Aqui provavelmente Maldonado se refere aos efeitos da Real Cédula de 1549 para a Nova Espanha, que passou a taxar as lideranças indígenas, pondo fim às isenções que haviam funcionado como estratégia de ampliação do poderio militar espanhol durante as Conquistas, enfraquecimento ou impedimento das revoltas dos indígenas submetidos e meio privilegiado para compreender e dominar as culturas pré-colombianas (cf. ENCINAS, *Cedulario*, tomo I, p. 185).

<sup>426</sup> “acaben de destruir aquello que hera aplacacion de ira de dios y el muro que la copenia y el agua con que se aguavan las maldades hechas en índias y la escusa que spaña tenia de aver destruydo quatro mill léguas y aver derramado tan gran mar de sangre de inocentes sin aver ninguna causa ni occasion y aver rrobado tanta multitud de reynos sin aver jamas restituído nada ni castigadose ningun mal hecho” (“Petição de Maldonado al Consejo de Indias [1561]”, p. 126).

antes, nem durante, nem depois das guerras de conquista. A prévia *escusa* de Espanha a justificar a guerra não se sustentou. Derramou-se um mar de sangue de índios inocentes “*sin aver ninguna causa ni occasion*”. Na linguagem da tradição, essas guerras foram feitas sem justa causa. Durante a fúria bélica, além de índios mortos, territórios foram roubados. Mas mesmo depois da vitória, a consolidação colonial não levou à instauração de um regime de justiça, já que no governo de Índias não se compensaram os males e não se puniram os desvios efetivados. As guerras careceram de legitimidade em todos os sentidos.

Nesta circunstância histórica, os governantes de “*alla y aca*” são inculpadados, mas não nomeados<sup>427</sup>. Antecipando uma possível tese de defesa que poderiam arguir, Maldonado afirma que não podem alegar desconhecimento dos fatos quando “*muchas vezes les a sido suplicado*” o remédio para o caso. Em uma passagem do mesmo memorial, mas que guarda a devida distância desta, o autor aduz que ele próprio deu “*conclusiones*” desses fatos tanto ao vice-rei quanto à Audiência, mas daí não tira consequências explícitas quanto à culpabilidade também desses agentes. Finalmente, passadas outras tantas linhas, já ao cabo da peça, com certa ironia roga que o Conselho das Índias envie informantes às Índias, não cédulas. Sem abrir mão da profundidade das críticas, o franciscano oferece remédios que evitam o enfrentamento direto com o centro de poder metropolitano.

No ano seguinte, sem ter tido resposta satisfatória, Maldonado realiza nova tentativa em face daquele Conselho. Além de mencionar o memorial de 1561, relembra que fazia apenas alguns meses as autoridades das três ordens missionárias haviam atravessado o oceano para relatar em pessoa a perdição do reino e a condenação das almas indígenas. Na visão de Maldonado, mas certamente na de muitos outros, a ida de tão importante comitiva, formada pelas três ordens missionárias, jamais poderia ser tomada como um fato trivial. Era um claro indício da gravidade da situação indiana. E, no entanto, os ministros do rei a ignoraram e, no sentir do frade, nada fizeram para reverter o quadro sinalizado<sup>428</sup>. Aceitaram inclusive os pleitos contra as Leis Novas, mais protetivas dos indígenas.

---

<sup>427</sup> “Esa iniquidade por si so basta para averse condenado los que an governado *alla y aca* pues estavan obligados a saberlo y remediarlo allende de que muchas vezes les a sido suplicado” (“Memorial de Maldonado al Consejo de Indias [1561]”, item 7, p. 125).

<sup>428</sup> Sobre as tentativas dos religiosos ignoradas pelo Conselho de Índias: “*nial mui Reverendo padre frayfrancisco de bustamanteni a losdemas padres de lasotras ordenes que*

Talvez por conta da manutenção (e até extensão) dessa realidade, suas consequências se explicitavam com palavras mais diretas em 1562. Não havia dúvidas: esse estado de coisas levaria a Espanha à “*perdicion de sus rreynos y condenacion de tantas animas [y] a ynfamia de la divina lei*”. Ademais, a ausência de justa causa para a guerra, que é aqui repetida, agora também engendra a percepção de uma perda da “*honra de spaña (...) com las naçiones estrañas*”<sup>429</sup>. Face aos mencionados perigos e à inércia já verificada, o tom utilizado ao tratar da responsabilidade do governo é outro: “este consejo no es mas que una representación de la magestad rreal que es christiana con christianissimodesseo del bien de sus súbditos (...) este consejo esta obligado a rrepresentar esto”<sup>430</sup>.

Os responsáveis pelo descarrilamento indianoganharam nome e endereço certo, eles são “este consejo” de Índias a quem Maldonado dirige o memorial. A audácia do frade não passaria *in albis* pelos corredores da corte e ainda menos pelos inquisidores. Em todo caso, até aqui ela não irá às últimas consequências: o rei ainda se salva nas entrelinhas de sua argumentação fulminante.

Em 1561, Maldonado pedia que “*ymitando la gerarchia de aca de la tierra a la del cielo se de[sse] premiso y favor al bueno y pena al que lo meresçe[sse]*”. Caberia ao governo indiano imitar a hierarquia celestial na aplicação implacável da lei. Em 1562, Maldonado requer que a hierarquia celeste seja espelhada em tudo, a começar pela própria composição do governo – formado majoritariamente por juristas:

é contra toda a razão e justiça que homens cuja profissão seja saber direitos civis e sendo seculares *quibus non est datum nos se misteria rregni dei* [sic] e ainda que sejam eclesiásticos se não são teólogos em viva consciência ao lhes confiar este divino negócio sua majestade não desencarga sua real consciência<sup>431</sup>.

O “*divino negocio*” de Índias deve ser confiado exclusivamente aos teólogos. Só eles conhecem os mistérios revelados das Escrituras, só eles são capazes de tomar as decisões necessárias para conduzir o Novo Mundo nos trilhos abençoados

---

vinieronconelni a mi se nos a dado credito en nada” (“Memorial de Maldonado al Consejo de Indias [1562]”, p. 129).

<sup>429</sup> “Memorial de Maldonado al Consejo de Indias [1562]”, p. 128 e 130.

<sup>430</sup> “Memorial de Maldonado al Consejo de Indias [1562]”, p. 130.

<sup>431</sup> “Memorial de Maldonado al Consejo de Indias [1562]”, p. 130.

por Deus. Coerente com a rígida hierarquia a que alude, nem mesmo os eclesiásticos, muitas vezes sem formação teológica e indicados politicamente pelos reis, podiam ocupar função tão grave, que dirá os juristas do Conselho de Índias, esses “*cuya profision es saver derechos civiles*”.

Em um curto memorial que Assadourian reputa datar de 1565, mas que reconhece possa ter sido escrito em 1564, Maldonado apela diretamente ao rei. Referindo-se aos sucessivos aumentos de tributos, sustenta que se eles não aumentam tanto a *hacienda*, só fazem perder a “*opinion*” real (reputação), “*encarga[m] su conciencia y disminuye[m] sus Reynos y señoríos*”<sup>432</sup>. Mais uma vez, o frade se dispõe a apresentar remédios que lhe parecem um “*medio justo*” para que a realeza goze de maiores rendas e perpétuas, “*con buena conciencia*”, reconstrua o que fora destruído em seu nome, aumente a *hacienda* da Coroa e, simultaneamente, sustente os índios. Esse tipo de argumento fundado nos frutos comuns das medidas pacíficas lembra os de Bartolomé de las Casas.

Por fim, o primeiro remédio, certamente uma dos mais interessantes, parte da constatação de que como os índios são cristãos e se tornaram vassalos do rei de Espanha, as suas antigas terras lhes pertencem de direito como a qualquer outro súdito. Tendo em vista os frequentes assaltos e predações de colonos, Maldonado propõe que os índios as deem à Coroa, que passará a delas cuidar, respeitados dois requisitos: o de que “*nunca se puedan enagenar della*” e de que se lhes deixem prados e outras terras necessárias ao sustento pessoal e da república indígena.

Segundo Carlos Sempat Assadourian, o projeto era reprodução fiel dos principais capítulos do pacto que os principais indígenas da Nova Espanha haviam proposto a Felipe II em 1562<sup>433</sup>. Talvez por isso ele se sinta tão à vontade para garantir que os “*índios se les darán libremente*”, isto é, que certamente oferecerão suas terras ao rei, por livre consentimento. Mas há uma etapa prévia que só transparece no pacto de 1562. De fato, Maldonado omite aqui o momento em que o rei restitui as terras ilicitamente apropriadas aos indígenas. Parece evidente que

---

<sup>432</sup> “Memorial de Maldonado a SM [circa 1565]”, 652.

<sup>433</sup> ASSADOURIAN, *Op.cit.*, p. 629. É lástima que o historiador não indique a fonte do capítulo cujos excertos reproduz parcialmente.

apenas depois de as deterem poderiam os índios entregá-las voluntariamente a Felipe II, que então se converteria em seu legítimo possuidor<sup>434</sup>.

Se o tema da restituição que já apareceu no memorial ao Conselho de Índias de 1562 é aqui omitida não é senão porque o tom empregado por Maldonado nesse primeiro contato com o rei é de conciliação de interesses. Apesar de o apelo ao rei já significar uma espécie de recurso, Maldonado modera suas palavras em função da expectativa inicial de melhores resultados. Não por acaso, em uma passagem concernente à situação deplorável dos indígenas, faz questão de mencionar que *“tudo isso foi dado contra toda lei e contra toda instrução e mandado de Sua Majestade”*<sup>435</sup>. O rei é liberado de antemão de toda culpa.

No entanto, Maldonado considera que, estando enfim informado, Felipe II não tem como se esquivar das responsabilidades pelo desenlace do caso dali em diante. Por isso, embora no “Memorial de agravios y remedios a Su Magestad el Rey Don Felipe II”, de 1565, o rei se veja pessoalmente poupado da ira divina pela última vez, ocorre um giro argumentativo perceptível inclusive no interior do próprio texto e que se processa na forma de um crescendo a partir do qual se subentende que se, por um lado, o rei não é diretamente responsável pelas mortes, roubos e desgraças das Índias, por outro, nada garante que o domínio que ele possua daquelas terras seja legítimo. As frases que o expressam têm natureza concessiva: *“Aunque vuestra magestad tenga el derecho a las yndias que tiene de España...”*, ou então *“Aunque el derecho que se tiene a las yndias sea justo”*<sup>436</sup>. A injustiça do domínio de Felipe II, não assumida com todas as letras, é reflexo da injustiça de guerras que são, estas sim, explicitamente arrostadas.

Todas as guerras que tem havido contra os índios, que chamam conquistas, que agora se chamam povoações, é contra toda lei natural e divina e geram obrigação de restituição de tudo o que se leva. E todas as motivações (*colores*) que há para lhes fazer estas guerras são falsas e contra todo o evangelho<sup>437</sup>.

---

<sup>434</sup> Poder-se-ia discutir até que ponto a teoria geral dos contratos se adequaria à situação (indagação que, *mutatis mutandis*, seria extensível a muitas das teorias contratualistas do XVII e do XVIII). Isso porque o consentimento legitimador da autorrestrição de direitos pressupõe uma liberdade e igualdade entre as partes que para se verificar neste caso precisa ser abstraída ou formalizada.

<sup>435</sup> “Memorial de Maldonado a SM [circa 1565]”, 653.

<sup>436</sup> “Memorial de agravios y remedios a Su Magestad el Rey Don Felipe II (1565)”, p. 89.

<sup>437</sup> “Memorial de agravios y remedios a Su Magestad el Rey Don Felipe II (1565)”, p. 89-90.

O franciscano trata como sinônimas as guerras, as conquistas e as *poblaciones*. De fato, este último termo foi utilizado na real cédula sobre descobrimentos de 1549, que pretendeu substituir “conquista” por “*descubrimiento*”, “*pacificación*” e “*poblacion*”. Nenhum dos nomes que procuraram revestir de amenidade a dureza das guerras foi capaz de afastar a constatação de que elas eram carentes de justa causa, o que conduz à restituição por todos os danos e bens tomados.

Em 1565, Maldonado descreve novamente a realidade de uma “*servidumbre nunca vista*”, origem de infinitas mortes, trabalhos forçados, usurpação das terras indígenas e, agora, despovoamento<sup>438</sup>. Diante disso, Maldonado refaz a proposta dos chefes indígenas de 1562, mas dessa vez ele não omite a fase da restituição, que no memorial anterior havia sido suprimida – certamente porque seu pressuposto era a assunção da transgressão espanhola, tema sobre o qual ele queria evitar tratar em um primeiro momento.

Se os religiosos sempre enfrentaram cediça resistência em solo americano, eles agora identificam uma inflexão tão profunda quanto generalizada. O que antes era entendido como o ato devido de informar Sua Majestade e o Conselho Real hoje não é visto senão como a tentativa de diminuir a *hacienda*, de colocar em dúvida a legitimidade dos domínios espanhóis, de intrometer-se em ofício alheio e de debandar da jurisdição espiritual para a secular. Para ele, essa nova concepção censora priva os religiosos da “liberdade evangélica” para evangelizar os pobres e força-osa testemunhar “males extremos” calados, assim traindo a Deus e ao rei. Os missionários estão sendo impedidos de realizarem seus misteres.

Enquanto os religiosos são censurados, os governantes que pedem o fim ou a mitigação dos maus-tratos “*solo hazen leyes sin tener cuidado de la execución dellas*”, porque em realidade as leis têm para eles uma função simbólica<sup>439</sup>: é solvente de culpa. O Evangelho é promulgado contra o Evangelho, mas em seu nome. Os membros do Conselho de Índias continuam “*estando tan ausentes y sin jamás querer preguntar lo que allá hay*”. Os visitantes e juízes enviados por Sua Majestade não sabem informar bem, pois “*no procuran de saver la verdad de raíz*

---

<sup>438</sup> “[Nós] no nos podíamos sustentar y los yndios han venido en tanta disminución, que ya son muchas provincias despobladas del todo” (“Memorial de agravios y remedios a Su Magestad el Rey Don Felipe II (1565)”, p. 91).

<sup>439</sup> Sobre a função simbólica das normas (no caso, da Constituição Federal brasileira), cf. NEVES, Marcelo, *A constitucionalização simbólica*, São Paulo: Martins Fontes, 2011.



*para avisar a vuestra magestad y ver lo que pueden hazer*” e são impedidos de ouvir os sacerdotes nos templos, embora a ignorância não os escuse de cumprir seu ofício. Ninguém escapa da cobiça e governo mesmo se mostra um dos agentes mais cobiçosos<sup>440</sup>.

Com isso, a consciência do rei permanece pesada, assim como a dos religiosos. Ademais, retomando um argumento de Bartolomé de las Casas, Maldonado afirma pela primeira vez que os maus-tratos aos indígenas lhes despertam o ódio e a incredulidade em Deus, o que impede o trabalho de evangelização. Diante da cobiça imperante, pouco importa que o rei ainda seja poupado de culpa: Deus acabará com as Índias e com a Espanha.

A solução imaginada até aqui estaria nas mãos dos religiosos. Mas estes têm suas mãos atadas<sup>441</sup>. Maldonado imagina, então, um novo remédio, qual seja, a consulta a “homens doutos e zelosos da salvação das almas”:

Congregue vossa majestade prelados e varões doutos zelosos da salvação das almas, para que com a autoridade e sossego que tão gravíssimo negócio pede, se trate e se determinem as verdades que em suma aqui porei<sup>442</sup>.

Essa congregação decidiria a solução para as Índias. Contra os que dizem que ela é inconveniente, sustenta ser de “*gran utilidad*”. Deus, que tudo dirige, deve dirigir também a política. Sobretudo em se tratando de um “*divino negocio*”.

Vendo que nenhuma decisão era tomada pelo rei ainda em 1565, Maldonado recorreu finalmente ao Presidente do Conselho de Índias, esperando que este tivesse condições de intervir na política indiana e de transformá-la. O pouco que havia sobrado do recato do frade caiu então por terra. Em nome da Ordem de São Francisco, sustentou que os religiosos não poderiam mais permanecer em Índias

---

<sup>440</sup> “[T]odo el gobierno está puese [sic] en agraviar los yndios acrecentándoles trabajos y no oyr ni querer entender ninguna cosa que sea para conservación de la tierra y descargo de la conciencia de vuestra magestad” (“Memorial de agravios y remedios a Su Magestad el Rey Don Felipe II (1565)”, p. 92).

<sup>441</sup> Neste documento, além da defesa geral aos religiosos, faz uma defesa específica dos franciscanos pela fidelidade e pelo trabalho de evangelização e consequente civilização: “que nunca hábito del señor sant Francisco se halla que no fuese en servicio de vuestra magestad y todo lo que allá hay que tenga algún rastro de pulicia y virtud, está hecho por mano de religiosos” (“Memorial de agravios y remedios a Su Magestad el Rey Don Felipe II (1565)”, p. 92-3). Nem por isso, eles têm sido menos desacreditados. O autor menciona o concílio que lhes retirou concessões.

<sup>442</sup> “Memorial de agravios y remedios a Su Magestad el Rey Don Felipe II (1565)”, p. 88.

caso o seu destinatário não promulgasse as proposições mencionadas no memorial anterior e as que passaria a enumerar.

O franciscano não se furtou a fazer prescrições ao poder régio. Queria o fim do sistema de *encomiendas* e não o propôs à Casa Real como uma mera sugestão: “*vuestra alteza esta obligado a quitarlas o a poner Remedio que tenga effecto porque asta aqui no lo ay*”. Adiante, condenou sua venda aos *encomenderos*, lembrando a Felipe II o juramento feito nas Cortes no sentido de que não alienaria nenhuma parte das Índias, o que implicaria “*no dar jurisdicion a ninguna persona*”<sup>443</sup>. Assim, Maldonado marcava sua posição ao lado de Bartolomé de las Casas. Seus argumentos coincidem mesmo com os do parecer e das recomendações do Conselho de Índias<sup>444</sup>, no interior do amplo debate acerca da perpetuidade desses títulos que se arrastava desde a década de 1550.

Tendo Deus e a Bíblia por escudo, Maldonado sente-se em condições de desferir golpes certos no governo indiano. A partir de exemplos religiosos, arguiu que o que o Senhor mais castigou é o que mais se repete nas Índias: a efusão do sangue de inocentes, a existência de pecados públicos sem castigo, o governo tirânico e injusto, a exploração dos pobres (a lhes fazer odiosa a lei divina), os pecados de particulares, o uso da palavra de Deus para justificar os escândalos e a não-aceitação dos profetas de Deus. Apesar de endereçado ao presidente do Conselho de Índias, Maldonado se dirige ao príncipe Felipe II e lhe imputa a responsabilidade pelo quanto apontado<sup>445</sup>: de tudo isso “*dara V.a. estrecha cuenta a dios*”.

Quase não se reconhece mais o tom comedido dos memoriais passados. A paciência esgotou-se: “*setenta años ha que vuestra alteza a sido avisado de muchas*

---

<sup>443</sup> “Memorial al Presidente del Consejo de Indias (1565)”, p. 140.

<sup>444</sup> “Parecer del Consejo de las Indias de 21 de octubre de 1556 en respuesta de ciertos capitulos que su magestad les enbio a consultar desde Gante tocante a la perpetuidad de las Indias”, p. 94-97; e “Recomendaciones del Consejo de Indias sobre la perpetuidad en el Peru”, p. 98-101.

<sup>445</sup> Há certa ambiguidade na forma de tratamento utilizada por Maldonado, “V.A.” ou “Vuestra Alteza”. Como se sabe, é um pronome que também serviria para o trato de duques e, extensivamente, de outros portadores de títulos nobiliárquicos. Certamente, um *Serenísima, Real e Imperial* ao cabo da expressão resolveria positivamente a dúvida (se refeririam ao príncipe), mas elas inexistem *in casu*. A conclusão de que “V.A.” é Felipe II, na contramão do que se esperaria de um memorial dirigido ao presidente do Conselho de Índias, advém de certas passagens em que se atribui àquele interlocutor o domínio de todos os reinos – p. ex., “Tema V.A. (...) que todo el castigo que v.a. a dexado de hazer verna sobre si y sobre su Reyno” (p. 141, grifei), ou a alusão ao juramento realizado nas Cortes, como se viu acima.

*cosas (...) y siempre los males se van multiplicando*<sup>446</sup>. O esvaimento da paciência do frade acompanha ade Deus. A destruição dos reinos hispânicos parece que “*ya se cumple*”.

Sempre houve razões para isso, mas agora não há mais meias-palavras que contenham a indignação do autor. Fato espantoso, ao invés de punir os maus, a política real os premia, e ao invés de beneficiar os bons, castiga-os<sup>447</sup>. A justificação de todos os males em nome do Evangelho se perfaz como busca esforçada pela condenação espiritual. As novas maldades que se inventam a cada dia pelos particulares, tais como a entrega de corpos de inocentes para cães famintos, são toleradas. Assim, se em um prato de balança se põem os crimes e pecados mais atrozes cometidos desde o dilúvio até a vinda de Jesus, somando ainda os males contra cristãos cometidos por gentis, hereges, mouros e turcos e, no outro prato, o que Espanha faz e fez no Novo Mundo desde sua chegada, ostentando a bandeira do cristianismo para fazer sombra às suas desgraças, diz Maldonado, a balança pesará para o lado espanhol, que se mostrará maior e mais monstruoso. Não dá dúvidas de que o castigo divino seria merecido, “[*España*] *tiene sobre si mas peccados que todo el mundo junto a tenido em seys mill años*”<sup>448</sup>.

Embora os índios possam de fato carecer de orientação espiritual, nem por isso se pode dizer que os espanhóis roubaram menos as Índias<sup>449</sup>. A afirmação com todas as letras da responsabilidade real é acompanhada pela clara censura das guerras (*jus in bello*) e ainda maior reprovação do governo que as sucedeu (*jus post bellum*): “*aunque en las guerras se hizieron infinitos males e injustissimos, a sido mucho mas despues de sujetos a v.a. y gobernados por su imperio*”<sup>450</sup>. Maldonado lamenta que a atividade bélica e medidas de governo tenham sido justificadas com a difamação daquelas nações, ditas bárbaras, viciosas, sem razão e sem *pulicia*, quando em verdade lhe pareciam as mais adaptadas à recepção da fé cristã. Consoante Las Casas, sustenta que o resultado das guerras e o cativo indígena

---

<sup>446</sup> “Memorial al Presidente del Consejo de Indias (1565)”, p. 143.

<sup>447</sup> “Lo que mas me espanta es que de tantos males V.A. nunca a castigado ninguno, antes les da premio y les haze mercedes y les abre las mas la puerta” (“Memorial al Presidente del Consejo de Indias (1565)”, p. 141).

<sup>448</sup> “Memorial al Presidente del Consejo de Indias (1565)”, p. 140.

<sup>449</sup> Se “[os índios estão em] *estrema necesidad corporal (...) los españoles espiritual pues tienen hacienda agena contra boluntad de su dueño*” (“Memorial al Presidente del Consejo de Indias (1565)”, p. 139).

<sup>450</sup> “Memorial al Presidente del Consejo de Indias (1565)”, p. 141-2.

contradiz os fins que em tese os justificam, uma vez que só fazem provocar a condenação de infinitas almas pela morte ou pela aversão despertada à evangelização.

Citando a Bíblia, Maldonado pede em nome de Jesus que Felipe II não espere que as iniquidades apontadas se tornem pragas insanáveis e que não deixe que as riquezas espirituais se percam, com receio de prejuízos materiais. A manutenção da multiplicação dos tributos, cativeiros e banalização de castigos injustos desencadeará a punição divina. Por isso, pede que os profetas de Deus sejam ouvidos o quanto antes. Assim, requer que no dia de Nossa Senhora, 19 de agosto próximo, quando já se juntariam quinze prelados em Salamanca (dentre os quais, o arcebispo de Santiago e os bispos de León e de Oviedo), se organizasse congregação para decidir sobre o que fazer em Índias, na qual fosse feita “*verdadera Relación*” de “*negocios tan gravissimos*”. Ademais, pede que Bartolomé de Las Casas e o agostiniano Alonso de la Vera Cruz sejam convidados para a junta.

A consciência da filiação entre o pensamento crítico de Alonso Maldonado de Buendía, de Bartolomé de las Casas e de Alonso de Vera Cruz fica aí explícita. Ela se verificará em outras duas oportunidades. Primeiro, no memorial ao presidente do Conselho de Índias de 1566, quando Maldonado se refere às proposições do “*christianissimo y dotissimo*” bispo de Chiapas contidas em dois livros dados a Felipe II, afirma que o dominicano tratou com o vice-rei Antonio de Mendonça e pede para que às suas proposições se somem as de Las Casas. Depois, na petição ao papa Pio V de 1570, que é quase cópia da petição feita por Bartolomé de las Casas ao mesmo Pio V em 1566.

A semelhança entre o pensamento de ambos não passou despercebida ao funcionário da Corte que, por volta de 1565, escreveu um sumário não assinado<sup>451</sup> das proposições apresentadas por Alonso Maldonado, Bartolomé de Las Casas e Hernando de Barrionuevo. Tendo em vista o conteúdo resumido, o autor anônimo provavelmente se referia ao memorial de Las Casas lido no Conselho de Índias por Alonso de Vera Cruz entre 1562 e 1563, quando o dominicano se encontrava doente<sup>452</sup>. Conforme anotação feita ao cabo do manuscrito pelo próprio Alonso de

---

<sup>451</sup> O mais provável é que tenha sido redigido pelo relator do Conselho de Índias, talvez Luis de Santander.

<sup>452</sup> LAS CASAS, “Memorial de Fray Bartolomé de las Casas al Consejo de Indias”, CDIHM, II, p. 595-598.

Vera Cruz, isso se deu em presença do comissário de corte (depois bispo do Chile), Hernando de Barrionuevo, que também deve ter se pronunciado na oportunidade, e de Alonso Maldonado de Buendía. O episódio, juntamente com o período e o teor das intervenções na Corte e no Conselho de Índias, permite pensar em uma ação concertada entre Vera Cruz, Maldonado e Las Casas, o que não exclui a participação de outros missionários.

De Barrionuevo, o autor do sumário elenca duas proposições, a de que se mande que os conselhos favoreçam os índios e de que as justiças favoreçam os religiosos, cuja palavra está posta em xeque (dois temas recorrentes à época, como se viu). De Maldonado, enumera dezenove propostas escolhidas dentre as dos últimos memoriais, que visam à restituição de terras, ao pagamento do trabalho explorado, à proibição do trabalho indígena não remunerado, à condenação de todas as conquistas, à defesa da liberdade indígena, à reprovação do governo de Índias (Conselho de Índias), às regras aos religiosos e ao pacto entre indígenas e o rei. De Las Casas, à parte a condenação das *encomiendas* e dos *repartimientos*, considerados iníquos, e do governo de Índias, tido como tirânico, toda a ênfase recai sobre o conceito da guerra justa que recorta sua obra até os últimos dias. Nela os espanhóis são apontados como os novos turcos que usurpam reinos por riquezas<sup>453</sup>.

Maldonado chegou a tecer a comparação com o inimigo turco ou mouro ao descrever os massacres no Novo Mundo. Contudo, ele não vai a ponto de dizer que por isso seriam justas as guerras de indígenas que varressem os espanhóis da face da Terra, como faz Las Casas:

que as gentes naturais de todas as partes e de qualquer delas onde entramos nas Índias têm direito adquirido de nos fazer guerra justíssima e nos arrancar da face da terra e este direitos lhes durará até o dia do Juízo<sup>454</sup>.

Maldonado tampouco se preocupa com o tema da prescrição da justiça ao tratar da responsabilidade do Conselho de Índias a partir de 1562 e da família real

---

<sup>453</sup> “que el Rey nuestro señor que Dios prospere y guarde con todo quanto poder Dios les dió no puede justificar las guerras hechas a esas gentes ni las dichas encomiendas más que justifican las guerras y robos que hazen los turcos al pueblo cristiano” (“Sumario de los memoriales de Alonso Maldonado, Bartolomé de Las Casas y Hernando de Barrionuevo (*circa* 1565)”, p. 655).

<sup>454</sup> “Sumario de los memoriales de Alonso Maldonado, Bartolomé de Las Casas y Hernando de Barrionuevo (*circa* 1565)”, p. 655.

desde 1565. Segundo ele, haverá tempo para corrigir os males e restituir bens e liberdades enquanto Deus não fizer pesar a sua vingança sobre os espanhóis. Essa visão teológica se assemelha à de Las Casas que estabelece o termo da prescrição no Juízo Final e se contrapõe àquela de Solórzano Pereira, jurista mais renomado do século XVII, que para além de qualquer raciocínio transcendental do justo procurarão acomodar a aceitação da conquista ao irreversível do *fato consumado*.

Em 1566, passados setenta e quatro anos de Conquista e já iniciada a progressiva estabilização das estruturas fundamentais da Colônia, Alonso Maldonado, como tantos outros religiosos, mantém-se irrequieto. Ele corre contra o tempo – um tempo diferente do dos juristas seculares. Por isso, insiste de novo na necessidade não mais de reformas pontuais que suprimam desvios à ordem, mas no estabelecimento de uma nova ordem, fundada no acatamento das proposições de Las Casas; na reformulação do Conselho de Índias, com abandono do cargo por juristas e restituição de bens de índios, sob pena da condenação espiritual de seus membros; no fim do silêncio aos religiosos que só querem dizer a verdade sobre as injustiças da guerra e do governo indiano; e, sobretudo, na reunião da mencionada congregação “*de varones christianos y doctos*” para decidir o que fazer quanto ao restante.

Desde o memorial precedente não há mais espaços para reservas. As guerras são todas injustas. Os governadores e a chancelaria são acusados de conivência quanto a elas e ao desgoverno. O príncipe Felipe II é novamente responsabilizado pessoalmente por não ter remediado todo esse mal, “*y por tanto justificadolo*”<sup>455</sup>. Poucos meses depois, Alonso Maldonado de Buendía finalmente teve uma resposta dos poderes instituídos: foi preso pelo Santo Ofício.

Em 1568, enfim teve lugar a congregação que Bartolomé de las Casas, Alonso Maldonado, Luís Sanchez e Francisco Morales, dentre outros, haviam tantas vezes pedido. Mas ela representou mais uma derrota desse grupo de frades das três ordens missionárias contrários à nova política indiana levada a cabo por Felipe II. Bartolomé de las Casas estava morto, Alonso de Vera Cruz não foi convidado. Tampouco havia os homens doutos e católicos preocupados com a salvação de milhares de almas indígenas que Maldonado requereu.

---

<sup>455</sup> “Memorial al Presidente del Consejo de Índias (1566)”, p. 145-6.

Basta dizer que a Junta Geral foi presidida pelo cardeal Espinosa, o inquisidor geral responsável pelo uso do Santo Ofício para fins de censura ideológica dos debates sobre o governo de Índias. Ele ascendeu a essa posição em 1566, quando teve reconhecida participação na prisão do franciscano operada naquele mesmo ano<sup>456</sup>. Espinosa convocou dezessete leigos e juristas provenientes dos cinco conselhos do reino e, portanto, sem independência política. Dentre os representantes da Igreja, apenas um bernardino, um agostiniano, um franciscano e, como dominicano, Diego de Chaves, o qualificador de Maldonado<sup>457</sup>. É significativo que a congregação tenha provavelmente se reunido enquanto Maldonado estivesse encarcerado por suas opiniões acerca do debate em pauta. Assim, não estranha que essa junta tenha reafirmado, sem grandes discussões, a legitimidade da Espanha às Índias e a justiça das guerras de conquista dos espanhóis contra os índios.

Maldonado não nega, *prima facie*, a legitimidade da possessão espanhola às Índias (*ius ad rem*) assegurada pelas referidas bulas, mas questiona a legitimidade da política em Índias (*ius in re*), posto que em desacordo com esses mesmos documentos. A concessão papal se perfez com uma meta preclara, qual seja, a da conversão de mais fiéis ao catolicismo. É, portanto, com vistas a essa finalidade que toda a política indiana deveria ser orientada e com base nela deveria ser julgada. Um governo religioso é o único legítimo *ad rem* e *in re*, uma vez que os não-religiosos se mostram mais suscetíveis às paixões egoístas, como se verificaria pelo tribunal da experiência. Nesses termos, as guerras de conquista e os processos de colonização se mostrariam de todo injustos.

---

<sup>456</sup> Assadourian se pergunta por que Las Casas não teria tido o mesmo fim de Maldonado, sendo este um continuador de várias de suas ideias, e responde que isso talvez se deva ao fato de Las Casas ter falecido no ano em que Espinosa se tornou inquisidor geral (*Op.cit.*, p. 631).

<sup>457</sup> *Op.cit.*, p. 649.

#### **4. Guerra justa contra ameríndios na legislação da coroa castelhana (1492-1573): flutuações de um conceito**

##### **4.1. Os expedicionários**

A promulgação das bulas papais de 1493 e o Tratado de Tordesilhas de 1494 asseguraram uma base normativa sobre a qual os Reis Católicos puderam reclamar soberania sobre as terras descobertas e os mares que se encontrassem para lá daquela linha demarcatória em face das pretensões portuguesas e de outras nações europeias. A preocupação em garantir exclusividade de direitos e as maiores vantagens se verificou desde a primeira expedição de Cristóvão Colombo, mas se tornou mais crucial à medida que o afluxo de metais preciosos das Índias se mostrava indispensável para socorrer a crescente dívida externa contraída por Carlos V e sua política imperial<sup>458</sup>. Favoreceu-lhe o fato de que o volume desse afluxo aumentou de forma substancial entre a primeira e a segunda metades do século XVI com a descoberta de significativas minas indianas, a montagem de redes de mineração e o aprimoramento de técnicas de extração mineral, transformando o que sob Carlos V era um império continental naquilo que sob Felipe II configuraria um império atlântico<sup>459</sup>.

Os interesses sobre os novos territórios, que se acentuaram com o incremento comercial-minerário de 1520, levaram a que a política de migração, conquista, povoamento e exploração colonial fosse controlada, regulamentada e induzida pela metrópole. Desde que fundada em Sevilha em 1503, a Casa de Contratação assumiu as atividades relativas ao monopólio comercial e marítimo de Castela sobre o Atlântico. Com isso, o órgão passou a cuidar da seleção, autorização e da própria política migratória para as Índias e a África, em observância com as necessidades postas pelas diretivas da coroa.

---

<sup>458</sup> A dívida de Carlos V aumentou de uma média anual de 413 mil ducados entre 1520 e 1532 para 1.929 mil ducados anuais entre 1552 e 1556, ultrapassando em dois milhões de ducados o valor pertencente aos direitos da Coroa espanhola no concernente à entrada dos metais indianos. (VILAR, Pierre, *Or et monnaie dans l'histoire: 1450-1920*, p. 182). Cf., ainda, CARANDE, Ramón, *Carlos V y sus banqueros*, 3 vol. Madrid: Revista de Occidente, 1943.

<sup>459</sup> BRAUDEL, Fernand, *Carlos V y Felipe II*, p. 24 e ss. Quanto ao aumento do montante de metais chegados a Castela das Índias a partir de 1550, cf. Gráfico 1 – “Importação total de metais preciosos na Espanha por períodos de cinco anos (1503-1660)” no Anexo. Cf., ainda, VILAR, P., *Op. cit.*, cap. XII.



Desde as primeiras expedições, tanto as viagens exploratórias e comerciais quanto as de povoamento e conquista demandaram expressa autorização real. A princípio, ninguém embarcava rumo às Índias sem que antes se registrasse seu nome e se avaliassem sua “qualidade”, ofício e religião. Contudo, em períodos de guerras coloniais, indicava-se à Casa de Contratação que liberalizasse os controles de saída de expedicionários e afrouxasse exigências formais e pessoais em benefício do recrutamento de soldados<sup>460</sup>. O mesmo se dava para fins de povoamento de novos territórios (tal como nas licenças destinadas ao Peru e ao México logo após as notícias de sua existência) ou de fixação de colonos em zonas despovoadas pelo extermínio de nativos (como nas Antilhas das décadas de 1540 em diante)<sup>461</sup>.

Cabia à coroa definir previamente a composição da tripulação, o destino da empresa e seus objetivos. Por isso, apesar de terem sido empresas majoritariamente privadas, as viagens de conquista apresentavam caráter público. À exceção das primeiras experiências, o risco costumava ser assumido pelo particular, porém, parte do eventual lucro devia ser partilhado com a Monarquia – em regra, o equivalente ao *quinto* do valor líquido obtido com a “descoberta” ou a vitória bélica, recolhido pelo *contador real* que participava das viagens.

A fixação dos privilégios, dos limites do empreendimento e das medidas a serem tomadas em solo indiano se registravam nas *capitulaciones*, documento que guardava relação com as antigas *cartas de población* do medievo castelhano. Juridicamente, elas eram tratadas de modo ambíguo. Como bens privados, eram

---

<sup>460</sup> KONETZKE, Richard, *La época colonial*, II, História Universal, Trad. Pedro Scaron, vol. 22, España: Siglo XXI, 1977, p. 51.

<sup>461</sup> Segundo os princípios dessa política migratória, interessava assentar colonos “úteis” e de confiança: cristãos velhos que trabalhassem em prol do povoamento. Os casados eram preferidos em detrimento dos solteiros e se estimulava a viagem da família inteira. Mulheres solteiras e “honestas” eram aceitas para que viessem a formar família nas colônias. Por outro lado, os advogados só poderiam viajar com permissão especial – entendia-se que eles atrapalhavam a Justiça e levavam os colonos à falência. O embarque de judeus, mouros, hereges e ciganos (*gitanos*, *zíngaros*), a sua vez, foi proibido sob a justificativa de que suas crenças contaminariam os nativos. O mesmo se estendeu aos cristãos novos (aqueles cuja conversão se havia dado a menos de duzentos anos), pois sobre eles pairava ainda a dúvida quanto à veracidade de sua fé. Receou-se, outrossim, que a presença de certos estrangeiros difundisse as doutrinas luteranas, pelo que, salvo por isenção pessoal, os estrangeiros eram impedidos de comercializar nas Índias. A prática monopolista só reforçou essa determinação. Empregou-se o desterro de condenados criminais às colônias de ultramar apenas nas primeiras décadas, quando necessário e a prática foi abandonada sem que se tornasse uma característica da colonização hispânica. Por fim, os “vagabundos” deviam ser expulsos das colônias.

passíveis de alienação com todos os deveres e direitos nelas contidos. Porém, como poderosos documentos públicos, constituíam a primeira fonte escrita do direito castelhano nas Índias, servindo de forma semelhante aos *fueros municipales* e concedendo aos primeiros capitães privilégios de caráter senhorial.

Até 1503 as expedições ao Atlântico partiram de Cádiz e depois foram monopolizadas por Sevilha, no reino de Granada, a região portuária em que foi fundada a Casa de Contratação<sup>462</sup>. A concentração de riquezas no local, sobretudo graças aos aportes do comércio com as Canárias, o *Mar Pequeño* e as *Berberías* (na costa africana) disponibilizou também para as Índias Ocidentais um capital que se estabeleceu sob a forma de sistemas de crédito de longo prazo oferecidos por genoveses, alemães e outros estrangeiros desde meados de 1500. Para se valer dessa via de financiamento, o capitão da empresa devia possuir um estatuto social que lhe conferisse condições de firmar um contrato *de compañía* com banqueiros e comerciantes segundo o qual se comprometesse a dividir as riquezas obtidas em troca dos barcos e das provisões. Com a reforma proporcionada pela Junta de Burgos de 1508, a Casa de Contratação passou a ser outro agente promotor da política de descobrimentos.

No território indiano, a expansão castelhana se produziu a partir do núcleo colonial de Santo Domingo (na ilha Espanhola), rumo às demais ilhas da região do Circuncaribe (Cuba, Porto Rico, Jamaica e outras), e de lá em direção ao continente via três diferentes rotas que alcançaram o Panamá, a península de Iucatã e, mais tarde, a Flórida. Essas expedições também correram às custas dos aventureiros. Se já não possuíssem algum capital, dependiam de empréstimos ou da aplicação dos butins de guerra a novas empreitadas<sup>463</sup>. Muitas vezes, os expedicionários não obtinham vencimentos, exceto quando provenientes de famílias de linhagem nobre e detentores de cargos administrativos (*contadores, fiscales, factores, veedores*).

---

<sup>462</sup> Após a Reconquista de 1492 em face dos mouros, o antigo Emirado Nasrida de Granada foi integrado à coroa de Castela com o estatuto de *provincia*. Mesmo entre 1529 e 1579, quando outros portos foram autorizados (Bayona, Coruña, Avilés, Laredo, Bilbao, San Sebastián, Málaga e Cádiz), Sevilha continuou a controlar o comércio indiano.

<sup>463</sup> Quando determinada expedição parecia estratégica para os interesses da coroa e não se realizaria pela baixa expectativa de lucros, altos riscos ou elevados custos, excepcionalmente, os reis concediam incentivos (isenções e privilégios) para viabilizá-la. Incentivos fiscais também foram conferidos aos núcleos coloniais para promover o povoamento local e assegurar o direito de domínio.

Os homens recrutados pelos capitães deviam receber o essencial para sua sobrevivência ao longo da viagem. Provinham de grupos sociais que se encontravam principalmente na base da pirâmide social de Espanha. Tratava-se de criadores de gado, campesinos, menestréis, grumetes, homens de armas e pequenos comerciantes – a esmagadora maioria da população das províncias hispânicas<sup>464</sup>. É provável que, ao longo do século XVI, algo entre 200 e 243 mil emigrantes espanhóis tenham se dirigido às Índias, dispersando-se de forma heterogênea em uma área de mais de 900 mil quilômetros quadrados conhecidos<sup>465</sup>. A maior parte desse contingente era originário das províncias de Andaluzia (Almeria, Cádiz, Córdoba, Granada, Huelva, Jaén, Málaga, Sevilha) e Castela e Leão (Ávila,

---

<sup>464</sup> Nos primeiros anos do século XVI, a população dos reinos hispânicos era composta por 82,50% de campesinos; 12,15% de menestréis, artesãos, homens de armas, *jornaleros*; 3,65% de eclesiásticos, comerciantes urbanos, campesinos ricos (o que se denomina de “classe média”); e 1,64% de “magnatas”, altas dignidades eclesiásticas e militares, a “aristocracia” (VIDAL, Santiago Sobrequês, “La época de los Reyes Católicos”, *Historia social y económica de España y América*, Barcelona: Teide, 1957, tomo II, p. 417 e ss.). Os dados de Santiago Vidal coincidem, em linhas gerais, com os apresentados por J. H. Elliot. O autor aponta como o sistema de partição de terras da Castela medieval fazia com que 2 ou 3% da população possuísse 97% do solo. Durante o reinado dos Reis Católicos, os principais proprietários das grandes famílias não se tornaram nobres cortesãos, resguardando sobretudo um poder simbólico. Havia 25 “grandes”, com imenso poder perante o monarca; abaixo deles, os demais nobres: aristocratas “títulos”, “seguradores” (filhos de grandes famílias nas carreiras militares, eclesiásticas, diplomáticas e governativas) e a pequena nobreza, formada por cavaleiros e fidalgos. No século XVI, 80% da população era campesina. A ela pertencia uma reduzida aristocracia (*La España imperial: 1469-1716*, trad. J. Marfany, Barcelona: Vicens Vicens, 2005, cap. 3, p. 77-135). Para uma avaliação da composição social hispânica no Panamá do séc. XVI, cf. o excelente capítulo “Grupos sociales entre conquistadores. El caso de Panamá” em *Los grupos de conquistadores en Tierra Firme (1509-1530): fisionomía histórico-cultural de un tipo de conquista* (Chile: Universidad de Chile; Centro de Historia Colonial, 1962), em que Mário Góngora faz notar que os expedicionários daquela região provinham majoritariamente da Andaluzia e eram homens de armas e marinheiros, com minoria de lavradores e camponeses e um número ínfimo de fidalgos.

<sup>465</sup> Esses números foram extraídos das pesquisas de Peter Boyd-Bowman (*Índice geobiográfico de cuarenta mil pobladores españoles en América en el siglo XVI*, Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1964-8) e de Magnus Mörner (*Aventureros y proletarios*, Madrid: Mapfre, 1992) e organizados por Nicolás Sánchez-Albornoz, quem explicou que a contagem das licenças originais preservadas no Arquivo de Índias de Sevilha foram publicadas como *Catálogo de pasajeros a Índias* e somavam 15 mil nomes entre 1509 e 1559. Peter Boyd-Bowman complementou as listagens do Arquivo de Índias por meio de todas as fontes impressas que encontrou até o fim do século XVI. A sua vez, Magnus Mörner atrelou dados e estimativas acerca dos tripulantes das frotas com os números de navios saídos de Espanha no período, informações produzidas por Huguette e Pierre Chaunu em *Séville et l'Atlantique: 1504-1650* (Paris, 8 v., 1955-1959). (SÁNCHEZ-ALBORNOZ, N., “A população da América Espanhola colonial”, ALC, v. II, p. 35-36). Depois que Sánchez-Albornoz escreveu, foram publicados ainda dois volumes relativos ao século XVI, o segundo dividido em duas partes (cf. IRUELA, L. R.; DÍEZ, M. del Carmen G. (org.), *Catálogo de pasajeros a Indias: durante los siglos XVI, XVII y XVIII*, 5 v., Sevilla: Ministério de Cultura, 1980-1990).

Burgos, Palência, Segóvia, Sória, Valladolid, Leão, Salamanca e Zamora). Em menor proporção, havia emigrantes das regiões de Estremadura (Badajoz e Cáceres) e Castela-Mancha (Cidade Real, Cuenca, Guadalajara e Toledo). Atraídos pela promessa de ascensão social por meio do rápido enriquecimento e da expectativa de honras e mercês (um meio de enobrecimento), essa população se incorporou às fileiras indianas no papel de *peones*. Súditos de nobre estirpe também aí se somaram, e até em número crescente, porém nunca na mesma proporção que os mais desfavorecidos.

Havia boas razões para se acreditar que os que prestassem serviços à coroa no processo de colonização das Índias seriam recompensados com honras e mercês. Na península, essa era uma das principais formas de ascensão social<sup>466</sup>. Assim se dava a parceria entre a coroa e os vassallos, o que além de representar a possibilidade de ascensão social manteve uma rede de favores que fez funcionar o aparelho administrativo. Além disso, o largo processo que culminou na Reconquista sublinhou essas expectativas: os que venceram os mouros obtiveram reconhecimento por meio de terras (*encomiendas*), posses móveis e privilégios de heráldica (títulos).

Bastava notar o processo de empoderamento econômico-político experimentado pelos cavaleiros das Ordens Militares que conjugaram a lealdade aos reis e à fé cristã com uma larga experiência de comando em situações de guerra e sobre territórios submetidos<sup>467</sup>. Ademais, ao longo do próprio século XVI combatentes das áreas de fronteira dos reinos urbanos castelhanos gozavam de uma posição especial que chegava a gerar conflitos de jurisdição com outros agentes administrativos, tal o poder econômico-político de que usufruíam<sup>468</sup>. Ora, muitos esperavam o mesmo dos que conquistassem os pagãos e as terras de ultramar a favor da Cristandade.

---

<sup>466</sup> Elliott observa que a política dos reis Fernando e Isabel confirmou a importância da hierarquia na sociedade castelhana, que oferecia oportunidades de promoção social por meio da educação, riqueza e serviços prestados à coroa (ELLIOTT, *La España imperial: 1469-1716*, 2005, p. 120-121). De um jeito ou de outro, esses caminhos levavam aos serviços à Monarquia.

<sup>467</sup> LAMB, Ursula, *Frey Nicolas de Ovando, Gobernador de las Indias*, CSIC, 1956, p. 26-7; 64 *et passim*.

<sup>468</sup> GARCÍA, Susana Truchuelo, "Militares en el mundo urbano fronterizo castellano (siglos XVI-XVII)", *Studia historica: Historia Moderna*, Universidad de Salamanca, v. 34, 2012, p. 147-182.

A maior parte dos conquistadores, capitães e administradores foram reconhecidos por seus serviços. Aqueles dentre os fidalgos que não ocuparam postos de comando gozaram de privilégios que ainda assim garantiram visível distinção social nos núcleos coloniais indianos, como o porte de armas, o uso do cavalo e a própria designação de *caballeros*. Romano Ruggiero calcula que este grupo que “conquista e organiza as Índias” não passe de quatro a cinco mil homens<sup>469</sup>. Enquanto isso, a maior parte dos numerosos povoadores sentiu o gosto amargo da permanência de sua baixa condição social. Os prometidos pedaços de terra (*peonías*) lhes foram amplamente distribuídos por governadores, ouvidores e outras autoridades para fins de fixação no solo, porém, as *encomiendas* com mão-de-obra indígena ou negra com que sonhavam viver no ócio eram para poucos<sup>470</sup>.

A Conquista, ao final, não era uma continuidade absoluta da Reconquista. Se os relatos das descobertas nas Índias foram levados muito a sério, os de façanhas dos soldados restaram encarados com suspeição e resistência pelos órgãos de Castela. É em parte por isso que os títulos de conde, marquês e mesmo de cavaleiro se distribuíram com parcimônia<sup>471</sup>. De outra parte, isso se dava, outrossim, porque não interessava à coroa despender recursos e fortalecer demasiadamente os poderes locais em detrimento da metrópole.

Carlos V foi particularmente exitoso em se colocar como o “árbitro distante” dos maiores conflitos indianos, obtendo saldo político positivo de possíveis ameaças à centralização governativa. Ele logrou impor sua autoridade pelo despojamento do

---

<sup>469</sup> RUGGIERO, Romano, *Os mecanismos da conquista colonial: os conquistadores*. Tradução de Marilda Pedreira. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1989, parte I, cap. 2.

<sup>470</sup> Havia cidades de *encomenderos*, mas a maior parte das vilas e núcleos coloniais possuíam uma distribuição de terras, escravos e outros tipos de trabalhadores forçados bastante desigual. Nesse sentido, afirmam Stuart Schwartz e James Lockhart, referindo-se ao fim do século XVI: “As propriedades tinham os mesmos donos que antes: os complexos maiores pertenciam a importantes moradores da cidade, com administradores ou mordomos que cuidavam do funcionamento prático, e as propriedades menores, a um dono que nelas morava e que podia ser seu próprio administrador. Em ambos os casos, a gente pobre da periferia do mundo hispânico supria, como antes, a supervisão de nível inferior. (...) os proprietários que não eram *encomenderos* proliferavam e a população índia diminuiu” (*A América Latina na época colonial*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 168; 173). Para dados quantitativos envolvendo a distribuição de *peonías*, *caballerías*, *chácaras* e *haciendas*, cf. SIMPSON, Lesley B., *Exploitation of land in Central Mexico in the Sixteenth Century*, California: Berkeley University Press, 1952. Sobre a transformação das *encomiendas* em latifúndios e a reprodução das desigualdades sociais no caso do vice-reinado do México, cf. CHEVALIER, François, *La formación de los latifundios en México*, México: FCE, 1976.

<sup>471</sup> LAFAYE, Jacques, *Los conquistadores – figuras y escrituras*, México: FCE, 1999, p. 34 e ss.

poder dos conquistadores e pela construção de instituições locais controláveis pela metrópole. Nesse sentido se compreende a oferta cada vez mais limitada de benesses e a progressiva restrição de competências e jurisdições de *adelantados*, governadores e conquistadores no correr das primeiras décadas de expedições.

#### 4.2. O Conselho de Índias

No primeiro momento, o processo de expansão da colônia espanhola nas Índias por meio de expedições marítimas, *cabalgadas* e outras modalidades de conquista armada foi controlado pelos Reis Católicos com o auxílio do Conselho de Castela. Em 1511, criou-se uma seção no interior desse órgão destinada a tratar exclusivamente dos assuntos indianos. Finalmente, em 1525, fundou-se o Conselho de Índias, cujo alcance não deixava de fora praticamente nenhum aspecto administrativo das Índias, ao abarcar assuntos de governo, justiça, fazenda, religião e guerra.

Na seara bélica, o Conselho foi encarregado de expedir as licenças para as expedições colonizadoras e de conquista, organizar a defesa dos núcleos coloniais e das frotas, julgar casos civis e criminais e regular o direito de guerra. Possuía funções deliberativas, judiciais, legislativas e consultivas, embora nenhuma de suas resoluções fosse auto-executável. Cabia ao rei dar a palavra final para deferir ou denegar o que quer que fosse proposto pelo órgão. Sem embargo, os poderes de presidentes e conselheiros de Índias eram significativos dada a impossibilidade do acompanhamento cabal das atividades conciliares pelos reis.

Ao longo do século XVI, a quase totalidade dos presidentes e conselheiros de Índias cuja formação se conhece eram juristas provenientes dos Colégios Maiores de Valladolid e Salamanca e da Universidade de Salamanca<sup>472</sup>. Desde a pragmática real dada em Barcelona aos 6 de julho de 1493, dirigida aos Estudos Gerais de Valladolid e Salamanca, todo e qualquer ofício ou cargo de justiça só poderia ser ocupado por quem tivesse estudado direito canônico ou civil durante dez anos. A

---

<sup>472</sup> De seus 11 presidentes, havia 6 juristas, 1 jurista e teólogo, 1 teólogo e 3 soldados. Dentre os acadêmicos desse grupo, todos estudaram em Salamanca. Não se conhece a formação de 20 dos 51 conselheiros do século XVI, mas a maioria deles era constituída por licenciados e alguns doutores. Dos 31 conselheiros de formação conhecida, 29 eram juristas, 1 jurista e teólogo e 1 teólogo. Não foi encontrada a origem acadêmica de 11 desses 51 conselheiros, mas decerto ao menos 51% deles estudaram em Salamanca. Cf. Gráficos 1 a 4 anexos.

norma foi reproduzida em 1500 na instrução aos corregedores de justiça. Em 1548 os procuradores das Cortes de Valladolid pediram sua estrita observância e em 1567 foram incluídas na Nova Recopilação de normas do reino<sup>473</sup>.

A segunda lei de Toro (1505) confirmou a necessidade de formação jurídica dos pretendentes a cargos governativos ao exigir que todos os letrados que servissem à Monarquia fossem instruídos nas “leis de nossos reinos, pois por elas e não por outras hão de julgar”. Com isso, todos os conselheiros, ouvidores de audiências, alcaides de *Casa y Corte* e chanceleres com cargos de justiça no *realengo*, *abadengo* ou *señorio* não podiam assumi-los sem que antes conhecessem as “leyes de ordenamientos e prematicas partidas e fuero real”. Os aplicadores do direito deviam recorrer, em primeiro lugar, às leis dos reis. Na falta delas, às leis dos fueros. Em não havendo normas forais que esclarecessem a dúvida, às Sete Partidas. Por fim, na ausência destas, deviam-se consultar os reis para que decidissem o que fazer”<sup>474</sup>.

Essa obrigação criou um vínculo duradouro entre a Monarquia Hispânica e as Faculdades de Leis e Cânones, que vieram a se tornar o principal berço dos letrados da burocracia. O epicentro desse modelo de recrutamento se localizou em Salamanca, aprovionada com quatro Colégios Maiores - San Bartolomé (1401), Oviedo (1517), Cuenca (1500) e Santiago (1521) – vinculados à Universidade de Salamanca. Desses, foi sem dúvida o *Colegio Mayor de San Bartolomé*, também conhecido como *Colegio Viejo* pela sua antiguidade em Castela, o que mais serviu à administração real. Um historiador das universidades hispânicas afirma que a “importância dos colegiais de San Bartolomé chegou a ser tal no tempo dos Reis Católicos que se dizia que todo o governo de Espanha estava nas mãos dos bartolomeus”<sup>475</sup>.

Ao cabo do século XVI, o motivo mais frequente para a vacância de cátedras na Universidade de Salamanca foi justamente a “promoção” docente aos ofícios régios, assim entendida como se parte fizesse do *cursus honorum* acadêmico

---

<sup>473</sup> ROMERO, María Paz Alonso, “Del ‘amor’ a las leyes patrias y su ‘verdadera inteligencia’: a propósito del trato con el derecho regio en la Universidad de Salamanca durante los siglos modernos”, in: *Salamanca, escuela de juristas*, 2012, p. 173-174 [p. 165-190].

<sup>474</sup> *Apud* ROMERO, M. P. A., “Derecho patrio y derecho común en la Castilla moderna”, in: *Salamanca, escuela de juristas*, 2012, p. 327-9 [p. 327-360]. Transcrição integral do dispositivo na nota 3.

<sup>475</sup> JIMENEZ, Alberto, *Selección y reforma. Ensayo sobre la Universidad Renacentista Española*, México: El Colegio de México; FCE, 1944, p. 31.

salmantino<sup>476</sup>. Um dos célebres bartolomeus a ocupar importantes cargos administrativos sob o reinado dos Reis Católicos foi Juan López de Palacios Rubios, autor do Requerimento de 1512, de teor teocrático. Além de licenciado, foi professor de San Bartolomé, alcançando a mais cobiçada cátedra da faculdade de direito, Prima de Leis, antes de se tornar conselheiro real<sup>477</sup>. Ao longo de sua carreira universitária, lecionou conforme ideais regalistas e se tornou um reconhecido doutrinador<sup>478</sup>.

Outros juristas de importância para a política indiana desempenharam relevante papel na formação de novos quadros de juristas, como Gregorio López e Juan Solórzano Pereyra – ambos também regalistas. Ao fim da vida, Solórzano Pereyra escreveu um memorial para que lhe reconhecessem vantagens econômicas pelos quarenta e dois anos de serviços prestados ao rei. De forma sintomática, o jurista começou enumerando “*Los doze primeros [años], leyendo, y professando ambos Derechos en la Insigne Universidad de Salamanca*”<sup>479</sup>. Enquanto professor, era já advogado do rei e o favorecia multiplicando seus defensores.

É provável que Palacios Rubios, Gregorio López e Solórzano Pereyra adotassem posições jurídico-políticas majoritárias nessas academias. Ao cabo, os estudantes da universidade e dos colégios de Salamanca não eram preferidos pelos Reis Católicos sem razão: nessas instituições se formavam quadros convenientes aos interesses reais. Para o historiador Salustiano de Dios, esta foi uma das duas

---

<sup>476</sup> María Paz Alonso Romero analisou as 122 vacâncias ocorridas nas faculdades de leis e cânones de Salamanca entre 1590 e 1668 e descobriu que 86 catedráticos saíram por “promoção régia” (Cf. ROMERO, “*Ius commune y derecho patrio en la Universidad de Salamanca durante los siglos modernos. Trayectoria docente y métodos de enseñanza de Antonio Pichardo Vinuesa, Juan Solórzano Pereyra, Francisco Ramos del Manzano y José Fernández de Retes*”, in: *Salamanca, escuela de juristas*, 2012, p. 235-240 [p. 209-326]).

<sup>477</sup> *Prima de Leis* se encontrava no topo da carreira universitária. Antes de chegar até ela, o docente havia de passar por *Instituta*, *Código*, *Volumen*, *Digesto Viejo* e *Vísperas*. Só as últimas eram de propriedade do catedrático.

<sup>478</sup> Segundo María Romero, ele se encontra no rol de doutrinadores castelhanos mencionados em diversas *lecturae* de finais do século XVI, ao lado de Diego Covarrubias de Leyva, Gregorio López e Luís de Molina – outros juristas de importância na política indiana (ROMERO, “*Del ‘amor’ a las leyes patrias*”, *Op. cit.*, p. 178). Mariano Peset o menciona dentre os mais influentes professores do começo do século XVI (PESET, “*Las facultades*”, *Op. cit.*, p. 45); Salustiano de Dios menciona Palacios Rubios e Gregorio López como “juristas tradicionais castelhanos” referidos pelos jovens (DIOS, *Op. cit.*, p. 303).

<sup>479</sup> *Memorial*, o discurso informativo jurídico, histórico, y político, Madrid, Imp. Francisco Martínez, 1642, nº 1, p. 1, *apud* ROMERO, “*Ius commune y derecho patrio en la Universidad de Salamanca*”, *Op. cit.*, p. 240.



características que sempre acompanhou os juristas salmantinos nos conselhos de Castela:

tampouco deve servir para menosprezar aos juristas dos séculos XVI e XVII o reconhecimento das notas que sempre acompanharam aos de Salamanca: a ortodoxia religiosa e a defesa da monarquia, que tiveram ocasião de por em prática no Concílio de Trento, no desempenho de benefícios eclesiásticos ou a serviço do rei em audiências e conselhos, onde culminaram sua carreira a maioria deles<sup>480</sup>.

A própria fachada da Universidade de Salamanca, conhecida desde o século XVI como “*la Portada Rica*” (reconstruída entre 1520 e 1528), materializou a dívida da instituição para com aqueles que a mantinham. Na parte superior de seus 19,5 metros de altura, observam-se três níveis com diferentes propostas iconográficas. Na parte central do arco superior se vislumbra a figura papal sob as duas chaves que representam seus poderes no temporal e no espiritual. O papa é cercado por seis cardeais.



Foto 2 – Detalhe da sede papal na *Portada Rica* (J. A. Bárbaro, 2010)

Abaixo do trono papal se encontram o brasão de Carlos V (que unifica a monarquia espanhola ao império alemão), a águia imperial e a real de Espanha. Nas duas laterais há possíveis alusões a figuras relevantes da tradição das coroas ou da própria universidade.

<sup>480</sup> DIOS, Salustiano de, *Op. cit.*, p. 292.



Foto 3 – Detalhe dos brasões na *Portada Rica* (J. A. Bárbaro, 2010)

Na zona inferior da fachada se nota o medalhão da patrona da universidade, rainha Joana I de Castela (a supostamente louca), ao lado de Carlos V, rodeados por uma inscrição grega que significa “Os Reis para a Universidade e esta aos Reis”<sup>481</sup>.



Foto 4 – Detalhe dos patronos da Universidade (J. A. Bárbaro, 2010)

A mensagem é clara quanto à reciprocidade que há de existir entre a Monarquia que financia a universidade e a universidade que serve à Monarquia.

<sup>481</sup> CANTO, Alicia M. “Epigrafía y Arquitectura en la Universidad de Salamanca. I: El arquitecto real Juan de Talavera, firmante en la ‘Portada Rica’ de la reina Juana”, in: Anejos 1 de *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de Universidad Autónoma de Madrid*, vol. 40, 2014, p. 207-245.





Foto 5 – Fachada da Universidade de Salamanca ( Charles Clifford, 1853, BNE).

Para além da fidelidade ao rei, as instituições de ensino salmantinas eram conhecidas pela qualidade dos bacharéis, licenciados e doutores que formavam. O método de ensino tinha raízes nos foros medievais e no direito consuetudinário e, neste momento, ainda se fundava predominantemente no *mos italicus*, objetivando

“ensinar aos ouvintes a arte de se servir do direito para a resolução dos casos concretos”<sup>482</sup>. As lições ordinárias concerniam o direito romano-canônico – o *Corpus Iuris Civilis*, o *Decretum* de Graciano, os textos de glosadores e comentadores –, que era ensinado tendo em vista a busca por solução de problemas práticos. Longe de lições abstratas e de disposições genéricas, teoria e prática se impulsionavam mutuamente.

A própria legislação do reino havia sido produzida em resposta a circunstâncias conjunturais, de forma plural, com origem heterogênea e composição variada. O casuísmo e a fragmentação que a caracterizavam impediam uma coerência interna dada *a priori*. Logo, diante “do caso e da necessidade”, a unidade legal havia de ser construída por amplo trabalho exegético de juristas amparados pelo *ius commune* (direito romano). Não obstante, desde os últimos anos do século XV os Reis Católicos defenderam que quando um caso pudesse se resolver concretamente pelo *ius proprium* não se autorizavam elocubrações genéricas a partir de princípios do direito comum. Assim, em caso de conflito entre este e o *ius singularis* (direito castelhano), entendia-se que o direito comum serviria subsidiariamente ou de forma complementar.

Em termos técnicos, os preceitos conclusivos seriam os de Castela, porque, como *iura noviora* (preceitos novos), os dispositivos castelhanos seriam uma espécie de retificação do *Corpus* mais adequada ao presente. Mas, em termos políticos, o esforço dos Reis Católicos no sentido de transformar um corpo estamental em uma burocracia de juristas vinculados prioritariamente à legislação castelhana, em detrimento de costumes e tradições, expressava a tentativa de controle das medidas e decisões desses funcionários (justificado pela legitimidade formal das normas),

---

<sup>482</sup> PESET, M.; GONZÁLEZ, E. *Las facultades de Leyes*, p. 33, *apud* ROMERO, “Theoria y praxis en la enseñanza del derecho: Tratados y prácticas procesales en la Universidad de Salamanca a mediados del siglo XVI”, *in*: *Op. cit.*, p. 39 [p. 15-118]. Nas lições ordinárias os catedráticos colocavam problemas cuja solução demandava experiência no manuseio do *Codex* e na localização dos assuntos. As *lecturae* explicavam rubricas de *Institutas*, *Digesto*, Código e Volume e apontavam os paralelos existentes dos temas discutidos com o direito e a doutrina hispânica; as *repetitiones* eram leituras mais elaboradas que por vezes acabavam publicadas graças aos apelos dos estudantes; as *disputationes* cuidavam de questões controversas que permitiam aos estudantes desenvolver a habilidade dialética (no bacharelado, cada estudante devia participar de vinte e quatro disputas em cerca de cinco anos); as leituras extraordinárias tratavam da prática castelhana (ROMERO, “Del ‘amor’ a las leyes”, *Op. cit.*, p. 175-181).

sinalizando o processo de racionalização social que, segundo Max Weber, caracterizaria o desenvolvimento do moderno Estado nas sociedades capitalistas<sup>483</sup>.

As características de casuísmo, diversidade de origem e baixa generalidade da legislação castelhana não desapareceram, como por passe de mágica, das disposições relativas à guerra justa contra ameríndios no século XVI. Embora tenha havido um progressivo esforço por sistematização, com a penetração em Espanha de ideais metódicos desde antes da “descoberta” das Índias, a legislação bélica indiana experimentou inegavelmente as marcas do “minimalismo regulamentador” a que se referiu Ots Capdequí.

Como notou Victor Tau Anzoátegui, no século XVI, o direito indiano era um ordenamento aberto, dirigido a locais específicos, passível de suspensão ou alteração a qualquer tempo e lugar por conveniência política; de dicção contextualizadora (contendo descrições de situações que serviam como condicionantes e justificadores) e composto por normas legais, costumes, jurisprudência de autores, práticas judiciais e exemplos. Podia conter certos princípios gerais, mas apresentava

vastos espaços para disposições particulares, privilégios, exceções e dispensas. As matérias, as pessoas, o tempo e as circunstâncias eram atendidas preferentemente na solução dos casos dentro de uma sociedade que luzia seus estamentos ou “estados”<sup>484</sup>.

A criação legal se pautava no contexto e nas necessidades que se tinham diante de si. Em lugar de buscar regras gerais que auxiliassem na formulação de novos mandamentos, eram mais estimados os precedentes, soluções antes encontradas para casos similares. Assim, conferia-se efeito expansivo aos casos particulares a partir do cruzamento dos elementos essenciais do problema com a *ratio decidendi*, o que explica a reduzida quantidade de leis e pragmáticas, em detrimento das ordens singulares de governo (como reais cédulas ou reais poderes)<sup>485</sup>. Aceitava-se que a complexidade dos fatos históricos jamais seria abarcada pela generalidade de uma lei, de onde o aforismo “*no hay regla sin*

---

<sup>483</sup> WEBER, Max, *Economía y sociedad*, México: FCE, 2002.

<sup>484</sup> ANZOÁTEGUI, Victor Tau, *Casuísmo y sistema*, Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 1992, p. 570.

<sup>485</sup> ANZOÁTEGUI, V. T., *Op. cit.*, p. 318-357. No longo prazo, a classificação e sistematização desses casos (precedentes) organizou as normas, de modo a assentar o caminho para a formação de verdadeiros sistemas legislativos.

*excepción*". Por isso, a possibilidade de suspensão parcial ou total da aplicação de normas peninsulares em solo indiano era entendida como uma ferramenta necessária de adequação do direito às circunstâncias concretas.

Ao final de muitas das instruções de colonização e conquista os reis liberavam o destinatário do cumprimento literal do quanto proposto em nome do que parecesse melhor à "conservação do reino", à justiça ou à fazenda. A variabilidade da realidade indiana reforçava o receio para com uma generalidade normativa enrijecedora. Além disso, a valorização do particular em detrimento do geral se integrava à concepção então majoritária. Importantes juristas do século XVII, no momento ápice do casuísmo espanhol, chegaram a conceituar as "singularidades" conjunturais como elementos essenciais de qualquer lei civil<sup>486</sup>.

Na sua aplicação indiana, o nexos causal entre fatos descritos e solução legal passava pelo crivo do intérprete (*arbitrio*), mas tinha limites. Era fundamental que ele menosprezasse a literalidade do texto em nome da finalidade que o animava. Os fins mais recorrentes na legislação bélica indiana eram a evangelização, o aumento e conservação do reino, o bem comum e a justiça. Para atenuar o rigor normativo, caso necessário, o aplicador podia se valer do cálculo de equidade ou utilizar os recursos previstos no direito canônico, como exceções, dispensas e dissimulações<sup>487</sup>. Estas últimas eram uma forma de tolerância com uma situação contrária à letra da lei quando sua reversão pudesse ocasionar males maiores que o descumprimento mesmo da norma. As leis prescreviam (perdiam vigência) por "não uso", o que estimula a reflexão acerca do *valor* da *prática* como critério de *existência* e *validade* normativa.

O casuísmo da política castelhana para as Índias pode ser entendido como uma continuidade dos precedentes do direito comum baixomedieval quanto à formação jurídica e à solução de casos de justiça. Porém, para Victor Tau Anzoátegui, representa um momento de desenvolvimento em razão da pluralidade das situações indianas e das exigências modernas de estruturação do aparato estatal<sup>488</sup>.

Ter esses aspectos em conta nos previne do engano de extrair conclusões gerais de normas cujo destino e aplicação parecem ter sido temporários e pontuais.

---

<sup>486</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>487</sup> ANZOÁTEGUI, V. T., *Op. cit.*, p. 486-540.

<sup>488</sup> ANZOÁTEGUI, V. T., *Op. cit.*, p. 83-140.

Além disso, oferece-nos um horizonte de cognoscibilidade mais consistente, por exemplo diante de normas sincrônicas com conteúdos incompatíveis entre si.

### 4.3. Flutuação de conceitos

Partindo da análise de reais cédulas, orientações, instruções, provisões, capitulações, ordens, leis e outros documentos prolatados pela coroa espanhola entre 1492 e 1573, pretende-se apontar a existência de uma flutuação de significados atribuídos à noção de *guerra justa* contra os povos indígenas das Índias Ocidentais. Além disso, busca-se explicitar o fundamento teológico-político que os organizou e descrever suas implicações práticas.

Desde já cumpre notar que o conceito de guerra justa não era utilizado exclusivamente aos povos indígenas. Também o combate à dissidência espanhola e “*negra, mestiza y mulata*” foi tratada sob o mesmo título – guerra justa ou guerra boa. Infelizmente, os poucos documentos encontrados ao acaso quanto às guerras contra negros, mestiços e mulatos não permitem arriscar conclusões<sup>489</sup>. Notam-se, no entanto, diferenças importantes entre a aplicação do conceito de guerra justa a espanhóis e a nativos.

Primeiro, o tratamento igualitário entre indígenas e espanhóis sob o regime colonial se encerrou na imposição a ambos do dever de obedecer às ordens. Apesar da tentativa de estabelecimento de “dois reinos” dentro do reino – com vilas e cabildos indígenas ao lado de vilas e cabildos espanhóis – esses reinos possuíam graus de importância em desnível, as leis propriamente ditas não eram iguais a ambos e as sanções por seu descumprimento tampouco. Por outro lado, não é possível falar em igualdade entre esses dois macro-grupos humanos quando

---

<sup>489</sup> Embora este não seja o foco desta pesquisa, vale pontuar a ocorrência de várias revoltas de escravos negros na região do Circuncaribe no período recortado, das quais se destacam as de 1522, no engenho do governador Diego Colón; 1530, em Acla (Panamá); 1532, na Venezuela; 1533, em Cuba e no Panamá; 1547 e 1550, na ilha Espanhola; e 1579, em Portobelo (Panamá). Uma real cédula de 1575 menciona o alçamento de “negros cimarrones” e corsários na província de Tierra Firme (Peru). No documento, o rei reconhece que a revolta é fruto de “algunos excesos que por experiencia se había visto hacerse en la dicha provincia por la gente que otras veces se había hecho para castigar los dichos negros”. Ao cabo, autoriza que os fugitivos sejam julgados pelo capitão geral conforme os delitos individualmente cometidos (“R.C. para hacer la guerra contra los negros cimarrones”, San Lorenzo, 23 de maio de 1575, CDHH, doc. 354, p. 489-490). Uma pesquisa específica voltada à guerra justa contra negros e mestiços, livres e escravos, nas Índias Ocidentais no século XVI poderia revelar informações valiosas acerca da variabilidade da aplicação do conceito de guerra justa a diferentes grupos sociais por agentes da metrópole.

relações concretas de exploração levaram a que, em reduzido tempo, os nativos das regiões com maior penetração espanhola e escravos negros constituíssem a base da mão-de-obra produtiva. Além disso, embora a noção de igualdade não esteja ausente da sociedade colonial espanhola, ela não se traduzia pelo ideal moderno da igualdade formal em direitos e tampouco material. Tratou-se de uma igualdade que respeitou privilégios e diferenças de honra e *status* social, garantindo direitos e deveres diversos, além de mercês para pessoas e grupos específicos<sup>490</sup>.

Segundo, não pesaram sobre os espanhóis a maior parte das dúvidas presentes no debate sobre guerra justa contra indígenas. Mostrava-se indiscutível a racionalidade, a capacidade de viver em uma sociedade politicamente organizada, a adoção do cristianismo e a autonomia dos espanhóis revoltosos. Tampouco se encontraram normas problematizando sua liberdade, pois ela estava pressuposta, de modo que não esteve em questão<sup>491</sup>. A concepção de uma gradação do exercício da liberdade – queiria da escravidão, passando pela *encomienda* e outras formas complementares de tutela, até a “*entera libertad*” – só apareceria nos debates e leis acerca da administração dos índios.

Terceiro, por conta dessas diferenças de tratamento e de posição no sistema colonial, enquanto o direito de guerra contra os índios passou pelo crivo de letrados e teólogos que estipularam condições e critérios para a sua aferição e prática, a guerra contra os dissidentes espanhóis passaria muitas vezes *in albis*, sem o delineamento visível de seus contornos. Ao final, caberia a algum agente

---

<sup>490</sup> Por exemplo, em 1509, Dom Fernando pediu ao almirante que no repartimento dos índios entre os *encomenderos* se observasse “aquela igualdade que para o bem dos moradores (*vecinos*) convém, segundo a qualidade de cada um deles” (“R. Poder al Almirante para el repartimiento de los indios” [Valladolid, 14 de agosto de 1509], CDHH, p. 21). Essa “igualdade” segundo as “qualidades” importava em uma distribuição desigual dos nativos, de modo que ao rei e à princesa se dariam cem índios, aos cavaleiros casados, oitenta, aos escudeiros casados, sessenta, aos lavradores casados, trinta, e só o que restasse se repartiria equitativamente entre os demais colonos. As diferenças de direitos e deveres entre os extratos sociais da colônia se explicitam em poucas linhas nesta lei, ao cuidar das sanções: “y qualquier Español, ó Mestizo, que le vendiere [o índio servidor], jugare, trocare, ó cambiare, *si fuere de baxo estado, sea condenado en seis años de Galeras, ú otro servicio equivalente; y siendo de mas consideracion, sirva el mismo tiempo en el Reyno de Chile; y al Negro, ó Mulato, se le imponga la dicha pena de Galeras*” (“Que en Tucumán, y Rio de la Plata no se vendan, ni compren los Indios, que llaman de rescates”, Madri, 10 de outubro de 1618, RLI, livro VI, título II, lei VII, p. 196 (grifei))

<sup>491</sup> A liberdade espanhola só se explicitou quando serviu como parâmetro de comparação e de extensão de direitos aindígenas. Cf., ilustrativamente, o “Traslado de una instrucción dada por el Rey al Marqués del Valle, para que no se encomienden los indios, ni se haga repartimiento de ellos, dejándolos libres y vasallos como los de Castilla” [26.06.1523], CDIAO, tomo XII, p. 213-215.



administrativo – o governador, o oficial real, o juiz, o capitão da armada – determinar os limites concretos desse direito e as medidas cabíveis em cada situação.

Isso explica que em 1563 uma lei de Felipe II previsse que “se alguns espanhóis forem e permanecerem desobedientes ao nosso real serviço, e por bons meios não puderem ser atraídos à obediência, possa-lhes ser feita guerra *na forma que lhes parecer, e castigar-lhes como convenha*”<sup>492</sup>. A discricionariedade concedida pela Coroa para a realização de guerra justa contra espanhóis abria as portas para um largo espectro de medidas que iam da condescendência à desproporcionalidade sancionatória. É possível que diante da legitimação de tantas possibilidades, a conveniência e a oportunidade, somadas à utilidade, tenham tido espaço para prosperar. A longa lista de rebeldes condenados ao sequestro de bens pessoais nas rebeliões de Juan de la Torre, Capitão Guevara, Juan de Acosta, Licenciado Cepeda, Gonzalo Pizarro, Diego Guillén, Francisco Maldonado e Francisco Carvajal apontam nessa direção<sup>493</sup>.

Apesar dessa margem de flexibilidade, o zelo formalista da Coroa parece ter orientado a que não se punissem rebeldes europeus sem algum tipo de processo judicial prévio<sup>494</sup>. Sabe-se que ao menos até 1542 os reis ordenavam que os processos cujos réus fossem condenados à pena de morte se remetessem ao Conselho de Índias para a confirmação do julgado ou apreciação recursal<sup>495</sup>. Um dos aspectos mais sombrios do governo de Cristóvão Colombo, conforme apurado por Francisco de Bobadilla a pedido dos reis, foi justamente a descoberta de que

---

<sup>492</sup> “si algunos Españoles fueren, y permanecieren inobedientes à nuestro Real servicio, y por buenos medios no pudieren ser traídos á obediencia, les puedan hacer guerra en la forma, que les pareciere, y castigar como convenga” (RLI, Libro III, Título IV, tomo II, f. 24-v.).

<sup>493</sup> “Memorial de las personas que fueron condenadas en las Yndias e provincia del Perú, sobre la rebelion de Gonzalo Pizarro, por el Licenciado Çianca, Oidor de la Audiencia Real del Perú e Juez delegado para ello” [s/d.], CDIAO, tomo XX, p. 486-542. Também há uma quantidade considerável de rebeldes, identificados como lideranças, condenados à morte.

<sup>494</sup> Por muito menos – a retirada de *encomiendas* de certos vizinhos – os reis fizeram notar a necessidade do processo legal. Nenhuma medida pode ser tomada antes que os interessados “*sean oídos y vencidos por fuero y por derecho*” (“Real provision que manda que no se quiten yndios de repartimiento en la Nueva España a conquistadores, sin ser primero oydos y vencios por derecho” [Monzon, 25 de outubro de 1533], CDIU, tomo X, doc. 72, p. 181-182).

<sup>495</sup> Antes da criação do Conselho de Índias, em 1524, os processos eram julgados pelos conselhos reais, sobretudo o Conselho de Castela. Depois, as *Leyes Nuevas* de 1542 criaram novas audiências nas Índias, o que ampliou seu sistema administrativo-judicial e permitiu processamento dos recursos na própria colônia. Isso reduziu as demandas por medidas burocráticas metropolitanas. A partir de então, o Conselho de Índias se tornou, sobretudo, órgão de revisão das audiências e dos governadores, e braço direito do imperador na criação das políticas indianas.

muitas vezes o almirante ordenara execuções sumárias de espanhóis ignorando qualquer tipo de procedimento legal. Não por acaso, ele e seus irmãos foram encarcerados dentro do navio, levados de volta à Espanha e só libertados após negarem as conclusões do comendador<sup>496</sup>.

Em razão da dubiedade do estatuto dos indígenas, ora encarados como corpos estrangeiros à metrópole, outrora como súditos do seu interior, a acusação de traição também recaiu sobre os ameríndios. Nesses casos, os vizinhos arguíam que os nativos já haviam aceitado a submissão política (expressamente ou não), de modo que sua resistência não suscitaria os procedimentos de guerra contra outro povo, mas a aplicação do castigo correspondente ao súdito desobediente. Algo semelhante ocorreu por meio da alegação de apostasia, algumas vezes fundada na defesa da ocorrência de conversão durante o processo de conquista, e em outras embasada nas narrativas acerca da passagem missionária dos apóstolos Santo Tomás e Bartolomeu pelos territórios indianos em tempos imemoriais<sup>497</sup>.

A guerra apareceu como o desfecho de condenação judicial, cumprindo a função de castigo ou de pena inerente à realização da justiça, meio para correção dos erros, via de ressarcimento por danos causados por ameríndios e expressão da vontade divina.

\*\*\*

Luis Ramos Gómez e Rumeu de Armas afirmam que Cristóvão Colombo assumiu um modelo de adstrição pacífica das terras indígenas em razão do receio de perder privilégios, caso repetisse as falhas da conquista colonizadora em que incorreram Diego de Herrera e Isabel de Peraza nos domínios não subjugados de Grande Canária, Tenerife e La Palma<sup>498</sup>. Realmente, no primevo encontro com o povo arauaque, este pareceu a Colombo ser “*gente que melhor se entregaria e*

---

<sup>496</sup> “Pesquisa del Comendador Francisco de Bobadilla” [24.08.1500], in: VARELA, Consuelo, *Colombo: a queda do mito*, Portugal: Caleidoscópio, p. 169-219. A investigação de Bobadilla também chegou à conclusão de que Cristóvão Colombo exigia que os frades lhe pedissem autorização para batizar os índios – e que não os batizava para que pudesse escravizá-los em boa consciência.

<sup>497</sup> SÁNCHEZ, Raúl Árias, *Los dioses navegantes de América Prehispánica*, Huancayo: Universidad Nacional del Centro de Perú /Smithsonian Institute; Museo Antropológico de la Cultura Andina, 2013.

<sup>498</sup> GÓMEZ, Luis J. Ramos, *Cristóbal Colón y los indios Tainos – de octubre de 1492 a diciembre de 1494*, Valladolid: Casa-Museo de Colón; Universidad de Valladolid, 1993, p. 89-91; RUMEU DE ARMAS, Antonio, *La política indigenista de Isabel la Católica*, IICHE, 1969, p. 40-2.

*converteria a nossa santa fé com amor que com força*<sup>499</sup>. Mas essa percepção não durou senão enquanto a vontade dos expedicionários foi satisfeita sem reparos. Bastou que alguns indígenas se opusessem à captura e hesitassem em ser levados ao Velho Continente para que o almirante mudasse de opinião:

quando teve que partir dali *tomou* quatro homens índios e dois moços *pela força*, aos quais o almirante *mandou dar de vestir* e voltar à terra para que fossem a suas casas (...) [porque] aqui onde já têm assento Vossas Altezas *se deve fazer honra* aos povos, pois nesta ilha há muito [*tanto*] ouro e boas terras e especiarias<sup>500</sup>.

Embora não haja uma teoria sistemática sobre a legitimidade da guerra nos relatos de viagem de Colombo, episódios como este permitem entrever que atitudes de resistência (desobediência ou enfrentamento) justificaram a adoção de medidas de força. Essa será a razão primordial que despertará o argumento da “guerra justa” contra indígenas durante todo o período colonial.

No direito medieval dos futuros reinos de Espanha havia precedentes nesse sentido. Fundados na bula papal *Pastoris æterni*, de 1472, que dispunha que o principal objetivo da conquista da África era a conversão dos infiéis, os Reis Católicos autorizaram por cédula real que os canários que se negassem à evangelização fossem “*conquistados por fuerza de armas*”<sup>501</sup>. A prescrição não fazia mais que afirmar como política do reino espanhol o que uma série de bulas da Santa Sé já havia determinado para infiéis de Portugal.

Se durante a maior parte do século XVI, a Coroa Espanhola assumiu para a Conquistadas Índias Ocidentais essa mesma orientação, uma análise mais atenta, permite constatar que houve exceções e sopesamento sem certos contextos e épocas, resultantes da pressão de diversos agentes e do cálculo de interesses apresentado em cada cenário particular das Índias. Ademais, se o motivo imediato justificador das guerras foi, em regra, a resistência indígena, a fundamentação mediata e teleológica das autorizações se mostrou variável. Elas podem, contudo,

---

<sup>499</sup>“gente que mejor se libraría y convertiría a nuestra santa fe con amor que no por fuerza” (COLÓN, *Relación del primer viaje de Cristóbal Colón*, p. 25, 11.10.1492).

<sup>500</sup> “cuando hobo de partirse de allí *tomó* cuatro hombres indios y dos mozos *por fuerza*, a los cuales el almirante *mandó dar de vestir* y tornar entierra que se fuesen a sus casas (...) [porque] aquí donde tienen ya asiento Vuestras Altezas *se debe hacer honra* favor a los pueblos, pues que en esta isla hay tanto oro y buenas tierras y especería [*sic*]” (*Op.cit.*, p. 119 (grifei), 9.01.1493).

<sup>501</sup> RealCédula de dezembro de 1479, promulgada em Toledo (transcrita em RUMEU DE ARMAS, Antonio, *La política indigenista de Isabel la Católica*, IICHE, 1969, p. 40).

ser resumidas em basicamente três razões: submissão política, submissão religiosa e “civilização”. Em uma frase, o estabelecimento da “paz colonial”.

Apesar do esforço de reis, conselheiros e administradores em progressivamente regular e conter o uso da força sobre indígenas em regiões destinadas ao povoamento com o intuito *ex profeso* de ampliar a população a serviço da Coroa e de não repetir no continente o estado de carência de mão-de-obra testemunhado nas ilhas desde logo<sup>502</sup>, por décadas a fio se veria o uso autorizado da guerra nos extremos das linhas de expansão colonial, nas áreas fluidas das fronteiras vistas, afinal, como repositórios de mão-de-obra e de terras visando ao aumento das zonas agricultáveis e pastoráveis.

\*\*\*

Na madrugada do dia 12 de outubro de 1492, os tripulantes das embarcações lideradas por Cristóvão Colombo enfim avistaram a ilha denominada São Salvador (Guanahani, atuais Bahamas), no Caribe, onde encontraram os índios *lucayos*. Colombo imaginou ter recém-chegado à Ásia. Ao observá-los, o que viu foi, sobretudo, a ausência dos traços que reputava familiares a si – eram desnudos (sem roupa), sem religião (*sinsecta*), sem lei, pobres (sem riquezas), ignorantes (sem saber), covardes (sem coragem), sem ferro e sem armas. Tinha diante de seus olhos o que lhe parecia ser o negativo de si.

As palavras “*servidores*”, “*captivos*” e “*sojuzgados*” vieram-lhe à boca sem esforço, por associação livre. Nos sinais de feridas que lobrigou naqueles corpos, feridas estas provocadas por povos vizinhos (caribes) que queriam tomá-los, o navegador vislumbrou o estado de servidão a que os espanhóis poderiam reduzi-los<sup>503</sup>. Na visão do navegador a servidão estava inscrita nas peles ameríndias.

Dois dias depois, ao notar a ausência de armas dos indígenas, calculou a facilidade de sua captura:

esta gente é muito simples em armas, como verão Vossas Altezas de sete que eu fiz tomar para levá-los e aprender nossa língua (*fabla*) e devolvê-los, salvo que Vossas Altezas quando mandarem podem

---

<sup>502</sup> Só no tomo I de CDIAO há aproximadamente vinte documentos de 1520 com informes e relatos de ouvidores e oficiais reais tratando com preocupação do problema do despovoamento das ilhas mais povoadas por espanhóis (Grandes Antilhas).

<sup>503</sup> “yo vide algunos que tenían señales de feridas en sus cuerpos (...) y yo creí y creo, que [índios de outras ilhas] aquí vienen de tierra firme a tomarlos por captivos. Ellos deben ser buenos servidores y de buen ingenio, que veo que ligeramente se harían cristianos” (*Op.cit.*, p. 26 [12.10.1492]).

levá-los todos a Castela, ou mantê-los na mesma ilha cativos, porque com cinquenta homens os terão todos subjugados, e lhes farão fazer tudo o que quiserem<sup>504</sup>.

O olhar de Colombo sobre os povos autóctones acompanhou as linhas do horizonte que se encontravam, pela segunda vez, na escravidão<sup>505</sup>.

Há um circuito de coligações entre as ideias de “armas”, “covardia”, “razão”, “servidão” e “política”. É que, para Colombo, a presença de armas constituía indício de razão, conforme explicita em passagem sobre os caribes<sup>506</sup>. Além disso, as armas (ou a razão de que são indício) se vinculam à existência de sociedade política, como se evidencia no caso dos ameríndios *guerreros* de Pária<sup>507</sup>. De outro modo, a ausência de armas dos povos taino, somada às reações de fuga, fazia concluir pela sua covardia. Mas, em um círculo vicioso, sua covardia os tornava mais vulneráveis, porque não tinham coragem sequer para se armarem<sup>508</sup>.

A covardia e o desarmamento eram um claro sinal de “pouco entendimento”, falta que conduzia os indígenas à obediência. Esta obediência natural, por sua vez, reduzia-os necessariamente ao papel de servidores. Era só o que poderiam fazer bem. Assim, no universo de intenções de Colombo, os taino já possuíam o seu lugar previsto na sociedade colonial – não eram povos guerreiros nem de razão, eram dóceis mãos-de-obra:

Eles não têm armas, e são todos desnudos e sem capacidade (*ingenio*) com armas e muito covardes, que mil no aguardariam três, e assim são bons para lhes mandar e lhes fazer trabalhar, semear, e

---

<sup>504</sup>“esta gente es muy símplice en armas, como verán Vuestras Altezas de siete que yo hice tomar para los llevar y deprender nuestra fabla y volvellos, salvo que Vuestras Altezas cuando mandaren puédenlos todos llevar a Castilla, o tenellos en la misma isla captivos, porque con cincuenta hombres los ternán todos sojuzgados, y les harán hacer todo lo que quisieren”(Op. cit., p. 28).

<sup>505</sup> Nesse sentido, não se pode concordar com a leitura de Todorov, para quem, “gradativamente, Colombo passará do assimilacionismo, que implica uma igualdade de princípio, à ideologia escravagista e, portanto, à afirmação da inferioridade dos índios” (Todorov, T., *A conquista da América: a questão do outro*, p. 64). Parece que a inferioridade dos índios e a perspectiva da servidão estão postas desde o princípio para Colombo. É sob esse ângulo que ele imagina a “assimilação” dos índios à nova sociedade em construção, em condições profundamente assimétricas.

<sup>506</sup> “pues [que los caribes] eran armados sería gente de razón” (Op. cit., p. 61, 23.11.1492).

<sup>507</sup> “la gente [de Paria es] muy más política que los d’esta Española, y guerreros” (“Relación utilizada por Las Casas na sua História de las Indias” [30.05.1498] (30 de maio a 21 de agosto de 1498, in: VARELA, C. (ed.), *Textos y documentos completos – Relaciones de viajes, cartas y memoriales*. Madrid: Alianza Ed., 1989, p. 232).

<sup>508</sup> “certifica el almirante a los reyes que diez hombres hagan huir a diez mil: tan cobardes y medrosos son que ni traen armas salvo unas varas” (Op. cit., p. 71). Colombo não percebeu que aquelas simples “varas” poderiam vir a ser armas letais.

fazer tudo o mais que for necessário, e que façam vilas e se ensinem a andar vestidos e nossos costumes<sup>509</sup>.

Na linguagem dos conquistadores dos anos pródromos, a diversidade étnica dos indígenas dessa região, que até hoje reserva mistérios aos pesquisadores, foi reduzida a basicamente dois grupos, os taino e os caribe<sup>510</sup>. Partindo deles, Colombo diferencia pela primeira vez os *índios mansos* da *gente de guerra*<sup>511</sup>. A princípio, os termos dessa classificação, fundada na descrição da reação indígena às pretensões de domínio dos espanhóis, aplicaram-se respectivamente aos arauaque e caraíbas, mas não tardaram a se tornar categorias jurídico-políticas de cuja funcionalidade seu uso prolongado e territorialmente abrangente deu prova.

De fato, depois dos *caraíbas* do Caribe, em fins do XV e começo do século XVI, foram ditos “*índios de guerra*” ou “*infiéis e de guerra*”, contra quem as batalhas se justificariam, os *boruca* ou *burucac*, da Costa Rica, somente subjugados por volta de 1750<sup>512</sup>, os *chichimecas* da extensa região que ultrapassava a área entre o reino

---

<sup>509</sup> “Ellos no tienen armas, y son todos desnudos y de ningún ingenio en las armas y muy cobardes, que mil no aguardarían tres, y así son buenos para les mandar y les hacer trabajar, sembrar, y hacer todo lo otro que fuere menester, y que hagan villas y se enseñen a andar vestidos y a nuestras costumbres” (*Op.cit.*, p. 87, 16.12.1492).

<sup>510</sup> Uma importante obra sobre os indígenas do arquipélago é *The origins of the Tainan culture, West Indies*, da pena de Sven Lovén (Göteborg, 1935, publicada onze anos antes em alemão), em que o autor se esmera em compilar as informações de fontes, estudos historiográficos, descobertas linguísticas, arqueológicas e etnológicas para construir um quadro das sociedades do arquipélago quando da chegada dos espanhóis, e até de antes dela. O autor utiliza uma nomenclatura por vezes problemática (“tainos”, “verdadeiros tainos”, “verdadeiros arawaks”, “cultura sub-taina”), apesar da inestimável importância histórica do trabalho.

Os indígenas da região são chamados *arawaks* (arahuaca(o)s ou arauaques). Os *igneris* (“eyeris”) são os *arauaques* que viviam nas Pequenas Antilhas antes dos caribes e nas Ilhas Virgens antes dos tainos; os *tainos* são os arauaques das Grandes Antilhas e das Bahamas; a *cultura sub-taina* é a precedente à taina; e a *cultura propriamente taina* é a *alta civilização taina*, desenvolvida em Porto Rico e na Espanhola. Em termos étnicos, o autor identifica nas fontes quatro grupos indígenas: os *guanahatabeyes* (siboneyes), os *arauaques* (que por vezes usa como sinônimo de *tainos*), os *maçoriges* (*ciguayos* ou *maçorix*) e os *caribes*. No interior desses grupos étnicos menciona comunidades por região, como os Lucayos, Timuquas, Yuchi e Tequestas.

Quanto à origem da expressão “*taino*”, afirma-se tratar provavelmente do nome de uma classe hereditária da baixa aristocracia arauaque: “*there is good reason for the hypothesis that the so-called ‘tainos’ were a lower aristocratic hereditary class that served the caciques intimately and stood over the people in common, who had only to obey, even if in their own economic interest*” (*Op.cit.*, p. 498).

<sup>511</sup> A expressão é utilizada já na primeira expedição do genovês (*Relación*, p. 51).

<sup>512</sup> STONE, Doris Z., *The Boruca of Costa Rica*, Cambridge, 1949 (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology; Harvard University, vol. XXVI, n. 2).

de Michoacán e a província de Pánuco desde 1530 até o século XVII<sup>513</sup>, os *lipes* das terras andinas, em meados do XVI, cuja denominação se manipulou no tempo para delimitar condições administrativas que nem sempre correspondiam às situações coloniais<sup>514</sup>, os *malabas* de Esmeraldas, em fins do XVI e ao longo do XVII<sup>515</sup>, os *guaicurús* do Chaco e os *pampas* ou *patagones* do extremo sul do continente, que resistiram para além do século XVIII<sup>516</sup>, para mencionar alguns casos a título meramente ilustrativo.

Esse enquadramento explicitava as teias flexíveis de amigos e inimigos que os espanhóis mantinham e destacava os povos contra quem a guerra de conquista seria justa. As implicações dessa visão evidenciaram a ambivalência que a originou e que se reportou ao duplo papel desempenhado por Colombo e outros conquistadores: o de descrever e o de conquistar. É então que medo se confunde com admiração e desprezo com regozijo. Os arauaques são covardes, sem armas e sem inteligência, logo, excelente mão-de-obra para os espanhóis; os caribes são povos corajosos, guerreiros e inteligentes, logo, representam uma ameaça aos interesses coloniais<sup>517</sup>.

Nem todos os conquistadores teriam essas mesmas opiniões, mas o mais provável é que a maior parte deles não desconfiasse da afirmação de que os indígenas, à maneira dos canários e dos negros, estivessem fadados à submissão

---

<sup>513</sup> Os chichimecas se mostraram particularmente prejudiciais aos interesses da Coroa, porque dificultaram os trabalhos nas minas de Zacatecas. Ao cuidar desse fato, em junho de 1591, o rei observou os “*continuos incursos de los indios chichimecas comarcados de guerra, gente bárbara, de inhumana crueldad*” (“Consulta del Consejo de las Indias sobre la pretension de la ciudad de los Zacatecas cerca de que se le pongan regidores de los mas honrados y benemeritos vecinos”, Madrid, 1 de junho de 1591, CDHH, doc. 468, p. 610-611. Para um visão das décadas anteriores, cf. CÁZARES, Alberto Carrillo, *El debate sobre la guerra chichimeca: 1531-1585*, Zamora: El Colegio de Michoacán, El Colegio de San Luis, 2000.

<sup>514</sup> MARTÍNEZ, José Luis, *Gente de la tierra de guerra: los lipes en las tradiciones andinas y el imaginário colonial*, Lima: PUCP, 2011.

<sup>515</sup> ASENSIO, Raúl Hernández, *La frontera occidental de la Audiencia de Quito: viajeros y relatos de viajes – 1595-1630*, Lima: IEP, 2004.

<sup>516</sup> *Crónicas de los patagones*, Venezuela: Ayacucho, 2003.

<sup>517</sup> “gente sin miedo, no como los otros de las otras islas, que son cobardes y sin armas fuera de razón. Todo esto dice el almirante, y que querría tomar algunos de ellos” (COLÓN, *Op. cit.*, p. 123, 13.01.1493). Raúl Asensio notou elementos semelhantes na ambígua descrição dos malaba da região da Audiência de Quito em fins do XVI (*Op.cit.*, p. 42).

político-religiosa e à escravidão<sup>518</sup>. Ou à de que os Reis Católicos tivessem poderes legítimos para levar a cabo as conquistas em todos esses âmbitos.

Parte das questões do século XVI dizia respeito ao fundamento (ou “título”) desse domínio. Em um primeiro momento, a Corte Espanhola parece ter se apoiado em doutrinas regalistas e teses baseadas no absolutismo real para proteger seus

---

<sup>518</sup> A memória ativada pela experiência do contato inicial desnudou curiosa metonímia: nem brancos, nem negros, os indígenas eram da cor dos canários (COLÓN, *Op. cit.*, p. 26, 11.10.1492). Andrés Bernáldez (1450-1513), capelão do arcebispo de Sevilha Diego de Deza e autor de uma *Historia de los Reyes Catolicos D. Fernando y D. Isabel*, reproduziu quanto aos canários a imagem geral que Colombo construiu dos taino – o de povo sem lei, sem roupa, sem ferro e sem armas ofensivas. É verdade que Colombo assumiu fossem os autóctones “*sin secta*”, ao invés de dizer, como Bernáldez, que eram idólatras. Mas isso foi de início, quando Colombo procurava defender a facilidade e os benefícios da conquista das Índias. Assim que necessitou justificar a escravidão dos gentis, Colombo encontrou entre eles os que jurou serem canibais e idólatras. Por outro lado, Bernáldez reconheceu com todas as letras serem os canários “*hombres racionales de buenos entendimientos y de agudo ingenio*” (BERNÁLDEZ, Andrés, *Historia de los Reyes Catolicos D. Fernando y D. Isabel*, tomo I, cap. LXIV, p. 136), porém, isso apenas servia para assegurar a presença de disposições naturais para o trabalho de evangelização. Colombo depreendeu essas mesmas disposições não da racionalidade, do bom entendimento ou do engenho agudo, mas da capacidade de imitação dos taino, espelhos dos papagaios da ilha, “bestas” que aprendiam a falar pela repetição (*Op.cit.*, p. 26 [12.10.1492]). A associação com a conquista da costa africana e da Grande Canária, concluída em 1483, não foi fortuita. Sabe-se que o navegador as conheceu pessoalmente nas viagens empreendidas pelo Atlântico entre 1474 e 1484, inclusive na posição de mercador de escravos. Os *niames* (inhames), *faxones* ou *faxoes* (feijões), *lagartos*, *culebras*, *papagayos* e demais elementos conhecidos nas colônias portuguesas da África foram então projetados sobre a realidade indiana. Os indígenas americanos, tais quais negros de Guiné, Tucuroi (Senegal) e outros reinos, atacavam com *azagayas*, utilizavam *almadías* nos rios e realizavam escambo em troca de *ceutís*, *cascabeles* e *contezuelas* (VARELA, Consuelo, “Introdução”, *Cristóbal Colón: textos y documentos completos*, p. XXXVI-XLIV). Essas outras experiências coloniais serviram para mais que empréstimo de vocabulário. Devidamente adaptadas às expectativas prévias de Colombo (fruto de crenças e leituras), tornaram-se parâmetros de observação e de práticas a partir dos quais construiu interpretações e estratégias de ação no Novo Mundo. Na Guiné, o almirante aprendeu a lição segundo a qual os autóctones sequestrados com o fim de serem feitos intérpretes se comportavam melhor quando mantidos junto à sua família. Recordando-se dos benefícios desse “favor” para o melhor controle da revolta dos indivíduos capturados, Colombo permitiu que a mulher e os filhos de arauaques rendidos os acompanhassem (COLÓN, *Op. cit.*, p. 54, 12.10.1492). Outra feita, ao calcular os gastos oriundos do transporte marítimo de quatro mil indígenas que pretendia vender, lembrou-se do que o tráfico nas costas africanas havia lhe ensinado a respeito da morte, tranquilizando os Reis Católicos quanto aos custos iniciais das primeiras viagens: “*E mesmo que [os índios] morram agora, não será sempre desta maneira, porque assim [também] faziam os negros e os canários na primeira [vez]*” (COLÓN, “Fragmentos de cartas a los Reyes” [doc. XXVII], in: VARELA, C. (ed.), *Textos y documentos completos*, 1989, p. 244). As ceteros técnicas de dominação colonial foram assimiladas e adaptadas à nova realidade, ao passo que se aprimorou a gestão dos corpos, da vida e da morte. Tudo seria adicionado ao cômputo dos riscos dos negócios.



interesses contra Portugal<sup>519</sup>. Após a expedição das bulas pontificais de 1493, inspiradas pela teoria medieval dos dois gládios da Igreja, o embasamento do domínio espanhol sobre as Índias se encontraria na doação papal e as guerras contra indígenas se justificariam para fins de expansão da fé<sup>520</sup>.

No título doutrinal da primeira *Inter Cetera* ou “Bula de Concessão”, redigida entre 17 e 18 de junho de 1493, a reconquista do reino de Granada do poder dos mouros é vinculada diretamente à missão de procurar nas Índias a “*salvação das almas, o abatimento das nações bárbaras e a redução das mesmas à nossa fé*”. Embora no motivo o papa descreva os índios como pacíficos, desnudos, vegetarianos, crentes em um deus criador e facilmente doutrináveis, a guerra justa contra os ameríndios se mostra uma atualização do ideal de guerra santa da *crux ultramarina*<sup>521</sup>. O prolongamento da Reconquista se faria à custa da Conquista do

---

<sup>519</sup>Exemplo dessa linha argumentativa se encontra na confirmação dos títulos de Cristóvão Colombo de 28 de maio de 1493, redigida por Rodrigo Maldonado, um dos teóricos da Coroa. O documento continha sinuosa introdução que conferia à autoridade política uma potência incontestável de origem divina. Com efeito, os reis são ditos vicários de Deus, “*postos por ele sobre as gentes para mantê-las em justiça e em verdade, temporalmente*”, pelo que possuem poder para mandar, guiar e serem obedecidos. E “*é tão grande o dito poder dos Reis que todas as leis e direitos provêm apenas de seu poderio, porque não o têm os homens, mas Deus*” (“Confirmacion del título dado á D. Cristóbal Colon de Almirante Visorey y Gobernador de las islas y tierra firme que había descubierto y descubriese” CVD, II, doc. XLI, p. 67-9). O próprio rei é, assim, comparado a um deus na Terra.

<sup>520</sup>Em 1493 foram expedidas quatro bulas papais relevantes a este ponto. (1) *Inter Cetera* ou “Bula de Concessão”, bula extraordinária (expedida não pela Chancelaria, mas pela Câmara Apostólica) e secreta, chegou às mãos dos Reis Católicos aos 28 de maio de 1493. Em geral, ela é ignorada pelos autores, tendo sido publicizada pela primeira vez no século XIX, embora tenha servido de modelo para as bulas posteriores, emprestando-lhes excertos. (2) *Inter Cetera* ou “Bula de Partição”, redigida aos 28 de junho, foi antedatada em 4 de maio, como é divulgada até hoje. (3) *Eximiae Devotionis*, expedida secretamente pela Secretaria Apostólica aos 3 de julho, foi, por um lapso, antedatada em 3 de maio de 1493, não se atentando ao fato de que, no corpo da *Eximiae*, preservou-se a frase que assinalava ter havido doação de todas as terras descobertas naquele dia – no dia de “hoje” (*hodie*). Ora, a única bula que *publicamente* previa a concessão ou redação do domínio papal para a Espanha foi a segunda *Inter Cetera*, de 28 de junho, antedatada em 4 de maio, e não em 3 de maio. Para colocá-las em consonância edisfarçar a recorrente prática do Papado da época de alteração arbitrária de datas, alguns autores passaram a “corrigir” a data da *Eximiae* para o dia 4 de maio, enquanto outros alteraram a data da segunda *Inter Cetera* para o dia 3 de maio. (4) *Dudum Siquidem* seguiu o procedimento ordinário, foi expedida pela Chancelaria Pontifical entre 25 de setembro e dezembro de 1493 (não há registros de sua recepção em Barcelona). Cf. FERNÁNDEZ, Manuel Giménez, “Nuevas consideraciones sobre la historia, sentido y valor de las Bulas Alejandrinas de 1493 referentes a las Indias”, *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, 1944.

<sup>521</sup>Sobre o debate de Riley-Smith, M. Bull e Jean Floriquanto à continuidade dos ideais da guerra santa nas Cruzadas e na Reconquista, cf. FLORI, Jean, “Réforme, reconquista, croisade. L'idée de reconquête dans la correspondance pontificale d'Alexandre II à Urbain

Novo Mundo. Entregue ao papa, o domínio sobre as Índias seria dado novamente aos Reis Católicos, que deveriam submeter as terras e ilhas “*juntamente com seus naturais e moradores*”, já que encarregados de evangelizá-los. Muitos espanhóis encontraram aqui a autorização e a justificação para as guerras de conquista aos ameríndios.

No epistolário da Coroa destinado às Índias Ocidentais, o tema da guerra justa aparece indiretamente em 1495, no momento em que as insurreições dos nativos se intensificam. É também quando começam a ser enviados para Castela, na condição de escravos, uma quantidade maior de indígenas capturados. Não há qualquer menção aos termos das concessões das *brevia bullata* de 1493. Até os 12 de abril deste ano, os Reis Católicos não apenas autorizaram o comércio das almas provenientes do Novo Mundo, como ainda chegaram a sugerir a Juan Rodríguez de Fonseca, então bispo de Badajoz e futuro bispo de Córdoba e Valência, o melhor ponto para vendê-las<sup>522</sup>. Nenhuma questão, portanto, opunham à subjacente ideia de que os nativos eram propriamente escravos.

Aos 16 de abril de 1495, no entanto, os reis de Espanha hesitaram. Os índios enviados por Colombo deveriam ser vendidos fiado para que no intervalo de tempo entre o acordo e o efetivo pagamento se soubesse se eles eram escravos *de iure*:

porque queríamos nos informar com letrados, teólogos e canonistas se com boa consciência se podem vender estes [índios] como escravos ou não e isto não se pode fazer até que vejamos as cartas que o almirante nos escreve para saber a causa por que os envia aqui como cativos<sup>523</sup>.

---

II”, in: *Cahiers de civilisation médiévale*. 40e année (n°160), octobre-décembre 1997. p. 317-335.

<sup>522</sup> “Cerca de los que nos escribisteis de los indios que vienen en las carabelas, parécenos que se podrán vender allá mejor en esta Andalucía que en otra parte” (“R.C. que los indios que venian en las carabelas se vendan en Andalucia” [12.04.1495], CDHF, I, p. 2). Poucos meses antes, em setembro de 1494, Antonio Torres voltou para Castela com quatro navios contendo 500 índios escravizados (LAS CASAS, HI, livro I, cap. CVII, p. 421). Consuelo Varela menciona o envio de 300 escravos indígenas por Bartolomeu Colombo em 1497, o que resultaria em cerca de 1500 escravos embarcados até 1500 (VARELA, *Colombo: a queda do mito*, Portugal: Caleidoscópio, 1997, p. 99).

<sup>523</sup> “porque nos querriamos ynformarnos de letrados theologos e canonistas sy con buena conçiência se pueden vender estos por esclavos o no y esto non se puede haser hasta que veamos las cartas que el almirante nos escriue para saber la cabsa por que los enbia aca por cativos...” (“Real cedula ordenando a[o] [bispo] Fonseca que el dinero que se obtenga por la venta de los indios que envio el almirante, se reserve hasta averiguar si es licita”, [Madrid, 16 abril 1495], CDD, II, doc. 285, p. 789-90).

O documento representa um câmbio em relação à postura até então adotada. A licitude da escravidão dos índios se mostrou relevante por tocar à *consciência* dos reis. A dúvida deveria ser submetida e apreciada por sábios (*“letrados, teólogos e canonistas”*). Em todo caso, ela só poderia ser dirimida pela aferição da *origem* (*“causa”*) da situação de escravidão. Isso permite deduzir que, segundo a nova posição dos reis, o estado de cativo não era inerente aos índios. O que poderia ter transformado aqueles homens em mercadorias era algo que se encontrava para além de sua natureza.

Os critérios admitidos para a averiguação desse “algo” não se explicitam neste documento. Mas interessa notar que, naquele momento, a escravidão dos canários não perturbou os reis de igual modo. Naquele mesmo 16 de abril de 1495, eles escreveram ao conde de Cifuentes e às justiças de Sevilha cobrando as alcavalas devidas por Juanoto Berardi e Francisco de Riberol pela venda destes outros nativos, também conquistados a seu mando, porque os mouros estavam liberados do pagamento de alcavalas, mas os canários não eram mouros<sup>524</sup>. Nenhuma linha, portanto, a respeito da justiça do comércio dos canários.

A causa que os Reis Católicos consideraram legítima para a escravidão indígena foi explicitada nas tintas de Bartolomé de las Casas, que teve acesso a um volume impressionante de documentos oficiais. O autor da *Historia de las Indias* comenta que o almirante justificou suas medidas de força e de cativo afirmando que os ameríndios haviam resistido às suas ordens e *“matado certos cristãos”*. Em julho de 1495, Bartolomeu Colombo recebia cartas da Coroa nas quais se pedia que ele enviasse todos os índios *“que achasse culpados”* a Castela. O epistolário vinha acompanhado por três navios. Com a maior brevidade, trezentos índios foram despachados nas embarcações recém-chegadas<sup>525</sup>.

Este era apenas o começo da aplicação nas Índias Ocidentais de uma concepção que nortearia teorias e práticas de guerra envolvendo espanhóis e indígenas em ambos os lados. Por muitas décadas, a resistência e a insubordinação

---

<sup>524</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>525</sup> “porque dijeron que el Almirante había a los reyes escrito que ciertos reyes o caciques desta isla habían muerto ciertos cristianos (...); y los reyes le respondieron que todos los que hallase culpados los enviase a Castilla, creo yo que por esclavos como en buena guerra captivos, no considerando los reyes ni su Consejo con qué justicia las guerras y males el Almirante había hecho contra estas gentes pacíficas” (LAS CASAS, HI, livro I, cap. CXIII, p. 439).

foram interpretadas como causas de *boa guerra*, à qual em geral se seguiu a escravidão legítima.

Um ano depois da primeira questão de consciência de que se tem notícia, o rei assumia com maior tranquilidade as dúvidas quanto à legitimidade da captura da mão-de-obra indígena disponível. Talvez o direito tivesse que se curvar, por vezes, às necessidades mais imediatas. Em janeiro de 1496, o rei pedia ao bispo Fonseca que fornecesse ao capitão da armada, Juan de Lezcano, cinquenta índios escravos com idade entre 20 e 40 anos para serem distribuídos nas galeras às suas ordens. Não era preciso ter certeza de que aqueles fossem escravos justamente, isso se veria mais tarde – “*se os ditos índios tiverem que ser livres, devolva o dito Juan de Lezcano os que estiverem vivos*”; se forem mesmo cativos, pague por eles<sup>526</sup>.

Apesar de episódios como esse e da manutenção de dispositivos de legitimação de guerras de conquista, no fim da década de 1490 a Coroa passou a afirmar abertamente a liberdade indígena. Nota-se que na aplicação de sanções associadas à quebra do monopólio real sobre determinadas rotas e áreas, a prerrogativa da liberdade dos ameríndios se tornou elemento realçador das más atitudes dos conquistadores, de modo que a devolução *incontinenti* dos índios capturados em expedições não autorizadas passou a perfazer uma forma de punição aos infratores.

Em 1499, por exemplo, em meio a uma disputa envolvendo poderes e direitos de Cristóvão Colombo, a rainha Isabel mandou apregoar em Granada e em Sevilha que todos os que tivessem comprado índios desse expedicionário os devolvessem, sob pena de morte, para que fossem enviados novamente às Índias. Depois disso, a rainha voltaria a recriminar a guerra contra os nativos capturados em expedições às áreas a meridião – ilhas e costa do litoral norte do continente sul-americano onde havia pérolas e outras riquezas sob monopólio real. No dia 2 de dezembro de 1501, ela acusaria Cristóvão Guerra e seus homens pela morte dos índios de Cumaná e Cuchina e pelo cativeiro dos nativos da ilha de Bonaire (“*Ponayre*”) vendidos em Sevilha, Cádiz, Xerez (Jerez) e Córdoba: “*E porque o supradito foi feito contra nossa proibição e interdição e sendo os ditos índios nossos súditos, nós queremos saber a*

---

<sup>526</sup> “si los dichos indios hubieren de ser libres retorne el dicho Juan de Lezcano los que dellos tuviere vivos” (“R.C. mandando se entregasen a Juan de Lezcano cincuenta indios para distribuirlos en las galeras de su mando” [13.01.1496], CVD, III, doc. XXXIII, p. 506; CDD, II, doc. 326, p. 888).

*verdade de como o mencionado ocorreu*<sup>527</sup>. Tendo os ditos escravos sido repartidos, dez dias mais tarde a rainha ordenava que fossem devolvidos à ilha Espanhola às custas dos autores da guerra, por terem sido “injustamente trazidos” (“*ynjustamente traydos*”<sup>528</sup>).

A concepção de que os indígenas seriam naturalmente livres se reafirmou implicitamente aqui a partir da ideia de que a justificação do cativeiro dependeria da consideração de condições concretas. Porém, mais uma vez, observou-se que as normas gerais declaratórias da liberdade indígena<sup>529</sup> não derogaram as autorizações para a guerra contra indígenas e espanhóis em caso de insubmissão ou desobediência à autoridade da Coroa.

Uma tal permissão fez partedo rol de direitos concedidos a Alonso Vélez de Mendoza para a conquista de diversas regiões (exceto Paria) em 1502:

especialmente se alguns dos cristãos que agora estão ou estiverem na dita ilha não obedecerem nossas ordens, ou se algumas províncias se rebelarem, ou se alguns índios se alçarem contra nosso serviço, que às suas próprias custas se lhes façam a guerra<sup>530</sup>.

Entre 1501 e 1503, Nicolás de Ovando pediu aos Reis Católicos a revisão das normas que declaravam que os índios eram vassalos livres<sup>531</sup>. Las Casas, como sói

---

<sup>527</sup> “E porque lo susodicho fue fecho contra nuestra proybición e defendimiento e syendo los dicho yndios nuestros subditos e nos queremos saber la verdad de como lo susodicho paso” (Doc. 532 – “RC a Gonzalo Gomez de Cervantes corregidor de Jerez de la Frontera, para que haga informacion sobre los indios que Cristobal Guerra y los que con el fueron, mataron en la isla de Poinare y los que trajeron a vender en España”, [Ecija, 2 dez. 1501], CDD, II, p. 1350; CDHH, doc. 8, p. 7-8).

<sup>528</sup> “Real cedula a Gomez de Cervantes acerca de la repatriacion de los indios que trajo Cristobal Guerra” [Ecija, 9 dez. 1501], CDD, II, doc. 540, p. 1358. A história é mais longa que isso e pode ser presumida a partir destes outros documentos: “Carta de los reyes a Gomez de Cervantes acerca de la repatriacion de los indios traídos por Cristobal Guerra, y de la partida de la armada” [Palma del Rio, 12 dez. 1501], CDD, II, p. 1362; “RC al corregidor de Cordoba sobre los indios que trajo Cristobal Guerra”, [Palma del Rio, 12 dez 1501], CDD, III, p. 1364; “Informacion sobre los indios esclavos que dio por merced el almirante y sobre su paradero en España”, [hacia 1501], CDD, III, p. 1367-9.

<sup>529</sup> Entre 1499 e 1501 outras normas confirmando a liberdade indígena foram promulgadas, ademais das instruções dadas a Nicolás de Ovando em 1501. Essas confirmações se estenderiam juntamente com os abusos e as concessões de ressalvas a esta regra.

<sup>530</sup> “especialmente sy algunos de los christianos que agora estan o estouieren en la dicha ysla no obedescieren nuestros mandamientos, o algunas prouinçias se rebelaren, o algunos yndios se alçaren contra nuestro servicio, que a sus proprias costas les fagan la guerra” (“Capitulación con Alonso Velez de Mendoza para el establecimiento de pobladores em la isla Española y el descubrimiento de islas y tierra firme”, [Sevilla, 15 fevereiro 1502], CDD, III, doc. 577, p. 1428-1431).

<sup>531</sup> Real Cédula de 1501 e Instruções a Ovando de 1501 e 1503, por exemplo.

ocorrer, teve as cartas do governador em mãos. De acordo com ele, o comendador afirmava que a garantia da liberdade indígena – que ele assumia como plenamente aplicada – permitia que os índios fugissem e se negassem à comunicação com os cristãos. A liberdade acobertava os índios vagabundos, que não queriam trabalhar nem mesmo mediante remuneração. A liberdade garantia que os índios se recusassem a ajudar os espanhóis em suas *granjerías* e não colaborassem na extração do ouro. A liberdade, por fim, impedia que os índios fossem convertidos e que pudessem pagar pelo trabalho de evangelização que acabava feito às custas dos moradores<sup>532</sup>.

O problema não estava na impossibilidade de coexistência das autorizações para o cativo e das declarações de liberdade indígena, mas no fato de que estas últimas interferiam diretamente nas relações de trabalho na Espanhola. Ovando não queria que a “guerra justa” fosse o único mecanismo autorizador da obtenção da mão-de-obra indígena escrava. Para isso, ele mobilizou o tema do direito de *comunicación*, de facilitação da conversão e civilização indígena, como motivo para a extensão do fim da liberdade a todos os índios, em abstrato. O argumento, que ganharia corpo na história das ideias<sup>533</sup>, mostrou-se convincente aos reis. Eles o utilizariam inclusive nas autorizações de guerra justa daquele mesmo ano.

De fato, em 1503 o comendador iniciaria a providencial campanha de *pacificación* da Espanhola e de expansão da rede de abastecimento de mão-de-obra indígena das Antilhas Maiores com a captura de supostos “canibais” das ilhas menores. Em 30 de outubro de 1503 a Coroa autorizou a guerra contra os “canibais” da Ilha de São Bernardo, Ilha Forte, Cartagena e Ilha de Bura. O ato de desobediência às autoridades temporais e/ou eclesiásticas autorizaria a guerra e o apresamento justos, porque os nativos

nunca quiseram ouvi-los [aos espanhóis], nem acolhê-los, antes se defenderam deles com suas armas, e lhes resistiram para que não pudessem entrar nem estar nas ditas Ilhas onde eles estão, e ainda

---

<sup>532</sup>LAS CASAS, HI, livro II, cap. XI, p. 243-4.

<sup>533</sup>Antes disso, ele já havia sido utilizado na justificação moral e religiosa dos *repartimientos*. Mais tarde, Francisco de Vitoria ressaltaria esse aspecto em suas *relecciones* sobre os índios americanos. A seu ver, a *comunicación* faria parte do panteão do direito das gentes (*ius gentium*) e sua violação ensejaria título legítimo de guerra justa, em concordância com a posição de John Mair. É, aliás, o primeiro dos títulos legítimos elencados na terceira parte do *De Indis*, cf. VITORIA, *Os índios e o direito da guerra*, p. 93. A posição de John Mair será desenvolvida adiante. O tema também fez objeto de disputas na Escola de Salamanca e, séculos adiante, ganhou expressão na teoria do direito internacional.

na dita resistência mataram alguns Cristãos e depois aqui [acá] vieram e estão em sua dureza e pertinácia fazendo guerra aos Índios que estão ao meu serviço, e prendendo-os para comê-los como de fato comem”<sup>534</sup>.

Na primeira parte da provisão pesam sobre os índios quatro acusações: a de se negarem à comunicação com os cristãos, a de recusarem a presença dos cristãos, a de lhes resistirem com armas (tendo chegado a matar alguns espanhóis) e a de serem canibais. Remetido o caso “aos do Conselho, [para] que o vissem e refletissem” sobre ele, seus membros parecem ter considerado que os canibais foram

requeridos muitas vezes para que fossem Cristãos e se convertessem, e estivessem incorporados na comunhão dos fiéis e sob nossa obediência, e vivessem seguramente, e tratassem bem aos outros moradores de outras Ilhas, o que não somente não quiseram fazer, como está dito, como antes buscaram e buscam se defender para não ser doutrinados nem ensinados nas coisas de nossa Santa Fé Católica, e continuamente têm feito guerra a nossos súditos, e têm morto muitos Cristãos dos que têm ido às ditas Ilhas, e por estar como estão endurecidos em seu mal propósito, idolatrando e comendo os ditos Índios, foi acordado que devia mandar esta minha Carta.

Neste ponto, algumas das causas iniciais se transmutam. O que os conselheiros consideraram determinante para a decisão foi a recusa à conversão cristã (não a falta de comunicação), a insubmissão indígena (não o impedimento do trânsito dos espanhóis) e, como antes, o canibalismo e a resistência às pretensões coloniais castelhanas, inclusive por meio de guerras contra os indígenas aliados. Concluem os reis, é preciso que os canibais “*sejam castigados pelos delitos cometidos contra meus súditos*”. Assim:

[S]e os ditos Canibais resistirem, e não quiserem receber e acolher em suas terras os Capitães e gentes que por meu mandado forem fazer as ditas viagens, e ouvi-los para serem doutrinados nas coisas de nossa Santa Fé Católica, e estarem ao meu serviço e sob minha obediência, podem ser cativados e cativem (...) nos pagando a parte que deles nos pertença, e para que possam vendê-los e aproveitar-se deles, sem que por isso caiam ou incorram em nenhuma pena, porque trazendo-os a estas partes [Castela] e servindo-se deles os

---

<sup>534</sup>“Provision para poder cautivar á los caníbales rebeldes” (CVD, apêndice XVII, II, p. 460-3). O documento também consta da obra de Konetzke, porém incompleto.

Cristãos poderão ser mais rapidamente convertidos e atraídos a nossa Santa Fé Católica<sup>535</sup>.

A partir de outubro de 1503, portanto, os canibais das ditas ilhas e costa continental puderam ser pugnados justamente, escravizados e vendidos, desde que pago o butim real<sup>536</sup>. O documento não ofereceu alternativas de autonomia para os indígenas. Para os índios, tratou-se de escolher entre a submissão com guerra ou sem ela. Submissão, em todo caso.

O texto era predecessor do célebre *Requerimiento*, redigido por Palácios Rubios e Matías de Paz em 1512 - um protocolo genérico para a conquista, que devia ser previamente anunciado aos nativos. Por outro lado, essas provisões nem sempre vinham com a imperatividade de serem comunicadas aos indígenas. Além disso, enquanto o discurso do *Requerimiento* se traduziu como explicação cosmogônica que conferiu ao papado poderes diretos sobre o mundo temporal, poderes que se desdobraram na origem da propriedade dos Reis Católicos sobre as Índias atribuindo-lhes uma missão evangélica, as autorizações particulares de guerra se encontravam geralmente desprovidas desse conjunto explícito de teses, e muitas vezes prescindiam de menções à evangelização.

Nicolás de Ovando ficaria satisfeito dois meses depois, quando os reis estenderam o fim da liberdade indígena à ilha Espanhola. Diferentemente dos caribes insulares, acusados de insubmissão e canibalismo, os arauaques já submetidos foram acusados de vagabundagem – justamente na linha do argumento laboral do governador. Não por acaso, o elenco dos prejuízos advindos da

---

<sup>535</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>536</sup> Equivalente a um terço até 1504, quando foi reduzido a um quinto, retirados os custos da guerra. Em 1504, em meio ao processo de pacificação, os moradores reclamaram que o butim de guerra estipulado em um terço era muito elevado. Relatam que “por nuestro seruiçio hizieron guerra a sus propias costas a los yndios que se rrebelaron contra nuestro seruiçio en la [relação] qual diz que de mas del peligro y trabajo de sus personas, gastaron muchos de sus bienes, e que del despojo de esclauos e otros bienes que ouieron de los dichos yndios les fue tomada la terçia parte para nos, de que diz que rreçibieron agrauio” [sic]. Os reis concordaram em baixar o valor do butim para um quinto (“Real mandamiento para que em adelante los vecinos cristianos de la isla Española que hicieren guerra a los indios, sólo tributen la quinta parte del despojo que obtuvieren” [Medina del Campo, 5 de fevereiro de 1504 – mas o corpo do documento menciona “el año pasado de quinientos e dos años”], CDD, p. 1600). E sete anos depois: “mandamos dar licencia que pudiesen traer de las tales islas los dichos indios pagándonos el quinto de los que así trujesen” (“Real cédula para que los vecinos de la isla de Santo Domingo puedan llevar á ellas indios de las otras islas para el trabajo y laborías” [Sevilha, 22 de junho de 1511], AGI 2, 6, 1. In: CDIU, tomo V, doc. 62, p. 262-264).



concessão da liberdade se repetiram parcialmente na motivação da nova disposição. Com a liberdade, os arauaques se recusavam à comunicação, à evangelização, à obediência e ao trabalho. A liberdade indígena dificultava o sistema colonial, em suma. Apesar de negar as condições para a manutenção da liberdade no começo da norma, ao final o valor é formalmente restaurado, embora todo o sentido da provisão vá no sentido de suprimi-lo. Autorizava-se a compulsão ao labor remunerado nas lavouras e nas minas, labor que os arauaques deveriam realizar “*como pessoas livres, como são, e não como servos*”<sup>537</sup>.

Com tal mudança normativa os Reis Católicos cederam à pressão de administradores reais e encomenderos pela obtenção de mão-de-obra forçada independentemente de guerra, mas também impuseram um limite ao anseio de generalização da escravidão indígena. Os “*índios mansos*” ou “*índios de paz*” não poderiam ser vendidos, e seu trabalho nas lavouras e minas haveria de ser remunerado, ainda que compulsório. Para descaracterizar o instituto tradicional da escravidão, os reis tentaram impor a rotatividade da mão-de-obra indígena entre diferentes *encomenderos* e pediram expressamente que, apesar das semelhanças subsistentes, os nativos repartidos fossem chamados de *naborías*, já que escravos “*parece cargoso a nuestra conciencia*”<sup>538</sup>.

Na autorização para a guerra aos ameríndios sublevados de Porto Rico (San Juan), em fevereiro de 1512, o rei reafirmou, quanto aos indígenas não envolvidos no conflito, que estes podiam ser tomados como *naborías* “*que serían mejores naborías que no como esclavos*”. Só se pediu que isso fosse feito de modo que “*os índios creiam que isso se faz para tratá-los melhor, e porque devem fazê-lo, e não para o proveito dos cristãos*”<sup>539</sup>. Por trás da escolha da nomenclatura havia imperativos não explicitados. Os Reis Católicos procuraram conciliar a restrição

---

<sup>537</sup>“Provision mandando al Comendador Ovando que compela á los Indios á tratar con los cristianos y á trabajar, pagandoseles su jornal y mantenimiento, juntándose para ser doctrinados como personas libres que lo son y no como siervos” [20 de dezembro de 1503], CVD, II, p. 331-3.

<sup>538</sup> “la forma que allá se ha de tener en el repartimiento de los indios (...) no los han de dar de por vido sino por dos años o tres no más, y pasados aquéllos para otros y ansí unos tras otros, y ha se les señalar como por naborias y no como esclavos, porque a nos parece que señalar los dichos indios de por vida es cargoso de conciencia y esto no se ha de hacer, pues parece cargoso a nuestra conciencia” (“R.C. a Don Diego Colón sobre el repartimiento de los indios” [Valladolid, 14 de agosto de 1509], CDHH, doc. 15, p. 22).

<sup>539</sup> “R.C. sobre los indios de la Isla de San Juan” [Burgos, 23 de fevereiro de 1512], CDHH, doc. 24, p. 36-38.

nominal da escravidão ao contexto do butim das guerras justas com o provimento de mão-de-obra em situação análoga à de escravo para simultaneamente livrar suas consciências do peso do pecado sem deixar de satisfazer às demandas do regime produtivo e de parte de seus agentes.

Por tudo isso, pode-se afirmar que a proibição da escravidão indígena possuiu uma relação direta com a sustentação do recurso à “guerra justa” nas Índias Ocidentais com presença hispânica. Com efeito, esse discurso-prática perdurou nas regiões do arquipélago e do continente com demandas indisfarçáveis por essa modalidade de trabalho. Os abusos e infrações praticados às leis gerais de liberdade indígena são sintomas dessas condições.

Além disso, o uso da categoria de “guerra justa” foi ampliado para as áreas secundárias, tomadas como depósitos de mão-de-obra que abasteceriam zonas despovoadas e locais inóspitos com demanda de trabalho intensivo, como a região de importantes minas. Nos primeiros vinte anos de colonização, os Reis Católicos consideraram justas as guerras de castigo contra indígenas ditos canibais de diversas ilhas do leste e sul do arquipélago, como São Bernardo, Forte, Baru e dos portos de Cartagena<sup>540</sup>. No governo de Diego Colombo, o rei Fernando (escudado como sempre pelo seu Conselho) reproduziu aquela orientação, introduzindo outras regiões ao rol das terras dos caribes – ilhas Dominica, Matiniño, Santa Lucía, San Vicente, La Ascensión, Barbudos e Tabaco e Mayo<sup>541</sup>. Em regra, autorizou-se que os índios capturados nessas batalhas fossem transportados para os núcleos centrais de povoamento hispânico, regiões extratoras de minérios nas ilhas de Espanhola, Jamaica e Porto Rico. Isso se repetirá em décadas posteriores.

Portanto, na falta da legalização da escravidão a todos os ameríndios, foi o protocolo da guerra justa o que garantiu, por anos a fio, o acesso mais regular e irrestrito à mão-de-obra cativa<sup>542</sup>. As outras formas de obtê-la, a exemplo da

---

<sup>540</sup> “Real Provision para poder cautivar a los caníbales rebeldes” [Segovia, 30 de outubro de 1503], CDHH, p. 14-16; CVD, tomo II, p. 460-463.

<sup>541</sup> “Real Provisión que los indios caribes se puedan tomar por esclavos” [Burgos, 23 de dezembro de 1511], CDHH, p. 31-3.

<sup>542</sup> Adiante se verá que, percebendo a instrumentalização do conceito de “guerra justa” para a obtenção regularizada de escravos, a partir de 1526 essa consequência passou a ser proibida nos locais em que os reis acreditaram que o cativeiro seria prejudicial à manutenção da colônia no longo prazo.

imposição da escravidão como pena<sup>543</sup>, da *herración* e da tomada de escravos dos caciques<sup>544</sup> não tiveram vantagens comparáveis, até porque se perfizeram excepcionais, foram sendo restringidas ou restaram proibidas pela Coroa.

Assim, enquanto essa regulação vigorou, o limite à disposição dos corpos nativos se encontrou, sobretudo, nas margens, interpretações e aplicações da própria caracterização de justiça das guerras. Por isso, aos moradores da colônia, encomenderos e administradores, sobravam motivos para alargar as causas justificadoras das guerras e até para pretender que elas se configurassem.

Referindo-se à revolta dos nativos de Saona e Higüey, de que participou pessoalmente como conquistador, Las Casas afirmou: “Estes eram os índios alçados e de guerra, que achavam bons os que aqui estavam quando vínhamos, porque tínhamos onde fazer escravos”<sup>545</sup>. Não surpreende que este autor sustente, ainda, que os conquistadores desejassem que os índios os desobedecessem para assim poderem submetê-los e vendê-los como cativos, o que se fazia mais vantajoso que tê-los como vassalos obedientes:

para mim, está comprovado que [Colombo] desejava que os tristes inocentes índios deixassem de pagar os tributos e serviços pessoais que lhes impunha, ou fugissem ou se alçassem, como ele e os demais diziam, e hoje dizem os espanhóis, ou resistissem a ele e aos demais cristãos, como justissimamente podiam e deviam fazer, como [se faz] contra sua capital hoste e manifestos inimigos, para ter condições de fazê-los escravos e com eles carregar todos os navios, e engrossar e prosperar suas vantagens [*granjerías*]<sup>546</sup>.

---

<sup>543</sup> Cf. “R.C. para que ningun vecino de las Islas y Tierra Firme del Mar Oceano venda ni de en trueque armas ofensivas ni defensivas a los indios, ni los indios las puedan tomar” [16 de setembro de 1501], CDHH, p. 6-7; “Que no se puedan vender armas a los Indios, ni ellos las tengan”, [17 de setembro de 1501], RLI, livro VI, título I, lei XXXI, p. 191-v. Esta norma foi repetida nos anos 1536, 1551, 1563, 1566, 1567 e 1570.

<sup>544</sup> A *herración*, a tomada de escravos dos caciques, o emprego de naborias como escravos, a escravidão por dívidas e a escravidão assumida de índios livres serão analisadas adiante neste capítulo. Pode-se adiantar que todas essas práticas foram sendo restringidas com o tempo, parte delas sendo expressamente proibidas a partir de 1540 na maioria das regiões com presença hispânica.

<sup>545</sup> “Estos eran los indios alzados y de guerra, que nos daban por buenas los que acá estaban cuando veníamos, porque terníamos dónde hacer esclavos” (LAS CASAS, HI, livro II, cap. VII, p. 230).

<sup>546</sup> “tuve para mí averiguado que [Colón] deseaba que los tristes inocentes indios dejasen de acudir con los tributos y servicios personales que les imponía, o se huyesen o alzasen, como él y los demás decían, y hoy dicen los españoles, o resistiesen a él y a los demás cristianos, como justissimamente podían y debían hacerlo, como contra sus capitales hostes y manifiestos enemigos, por tener ocasión de hacerlos esclavos y cargar todos los navíos dellos, y engrosar y prosperar su granjería” (LAS CASAS, HI, tomo II, livro I, cap. CLI, p. 73).

A luta, a desobediência, as manifestações de revolta e mesmo a simples fuga dos povos indígenas eram não apenas ansiadas, mas muitas vezes provocadas por colonos e conquistadores com o fim deliberado de justificar atitudes que de outro modo seriam consideradas ilegais. Nicolás de Ovando foi um dos mais notórios empregadores da provocação. Em um episódio trágico e ilustrativo, a morte de um cacique teve consequências calculadas, *“porque já sabiam todos os espanhóis desta ilha[de Saona] que os índios haveriam de ficar lastimados e cheios de toda amargura e que haveriam de se sublevar e matar os espanhóis que pudessem”*<sup>547</sup>. Considerando essa reação, Ovando enviou um grupo pequeno de homens para serem combatidos ou sacrificados pelos índios, a fim de justificar a posterior guerra de justiça.

O comendador foi ainda mais longe na instrumentalização do conceito, ampliando a esfera circunstancial da legitimação bélica ao incorporar-lhe motivos de ordem preventiva. Ele provocaria os índios a se sublevarem, sem aguardar que o fizessem. Bastava então que ele se sentisse ameaçado por uma resistência iminente para pugná-los. A nova distorção permitia que após agressão imotivada sobreviesse, sem mais, guerra justa<sup>548</sup>. Em outras palavras, a própria “guerra justa” poderia ser imotivada.

---

<sup>547</sup> Las Casas menciona a morte do cacique e suas calculadas consequências, “porque ya sabían todos los españoles desta isla que los indios habían de quedar lastimados y llenos de toda amargura y que se habían de alzar y matar los españoles que pudiesen” (LAS CASAS, HI, livro II, cap. VIII, p. 231). No começo da campanha de “pacificação” de 1503, ele determinou o povoamento de Saona, uma ilha localizada ao norte da Espanhola que lhe interessava por ser um porto mais próximo de Castela, situado na rota das vilas de Concepción de la Vega e Santiago, e das minas de Cibao, além de possuir uma grande população indígena. Ovando sabia que poucos dias antes um grupo de espanhóis levava navios para que os índios os carregassem com *casabe* e, vendo que um cão teimava em atacar o cacique do local, um dos colonos o soltou. O povoado assistiu atordoado ao espetáculo do despedaçamento daquele chefe indígena pelo raivoso animal. Depois desse incidente, Ovando não demorou a enviar àquela ilhota oito marinheiros, que os índios mataram. Enfim, Ovando poderia matar parte dos índios para lograr escravizar os que restassem e controlar o lugar, que era o que desde o início queria. Somou entre 300 e 400 moradores das vilas de Santiago, Concepción, Bonao e Santo Domingo e, sob o comando de Juan de Esquivel, ordenou a matança que despovoou o lugar, na qual não faltaram episódios de extrema crueldade (LAS CASAS, HI, livro II, cap. VIII)

<sup>548</sup> O episódio mais ilustrativo dessa tática de conquista ocorreu no outono de 1503. Ovando marchou rumo ao oeste para encontrar Anacaona. Nesses tempos, seu irmão Beechio já era falecido. O governador repisava os passos de Bartolomeu Colombo, que havia acordado a tributação em algodão e pães, e de Francisco Roldán, cujos temerários abusos, não questionados por Cristóvão Colombo e tampouco por Francisco de Bobadilha, colocavam em risco a política indígena de não-enfrentamento com as autoridades coloniais. Ovando se fazia acompanhar por 300 homens armados a pé e 70 a cavalo, uma verdadeira tropa de

Nem tudo isso foi suficiente para suprir a demanda por mão-de-obra escrava para as minas, as *granjerías*, os serviços pessoais, as construções da Espanhola e de outros centros coloniais. Em 1505, Ovando recorreu a duas vias: retomou o tráfico de escravos negros que havia pedido para que os reis suspendessem em 1503<sup>549</sup> e passou a promover assaltos deliberados a mais ilhas do entorno<sup>550</sup>.

Mais tarde, as guerras por ele travadas contra os índios revoltosos de Higüey foram declaradas justas e os nativos considerados legítimos escravos de guerra. Por terem fugido da região leste da ilha, o rei concedia “a todos os donos de índios escravos que os tomem quando quiserem e os tragam e se sirvam deles como de pessoas sujeitas à servidão”<sup>551</sup>. Com isso, qualquer índio encontrado na Espanhola poderia ser reputado um índio fugitivo de Higüey. Abria-se, por fim, a temporada de caça indiscriminada aos ameríndios da principal colônia espanhola do arquipélago caribenho.

---

guerra naquele contexto. Sabido por Anacaona que aquele era o novo governador dos cristãos, a cacique convocou todos os senhores daquele reino a que fossem a Xaraguá dar-lhe as boas-vindas e reafirmar um acordo de paz (no testamento de Diego Méndez consta que foram mortos 84 caciques, cf. VARELA, *Cartas...*, p. 333-346). Organizou-se um banquete animado por músicas, danças e jogos de *pelota*, que o *adelantado* também conhecera. No momento em que coube a Nicolás de Ovando falar e ser ouvido pelos 84 caciques presentes, ele nada disse, apenas pôs a mão no objeto de metal pendurado em seu pescoço. Era dado o sinal para que os conquistadores sacassem suas espadas e realizassem o massacre. Os cavaleiros do lado de fora perseguiram os principais ou criados índios que tentaram fugir. Alguns alcançaram uma ilhota denominada Guanabo. A esses Ovando condenou à escravidão, pois, como um espanhol explicou a Las Casas, a fuga representava uma forma de resistência. Anacaona foi enforcada e os que não morreram atravessados nas lâminas das espadas foram queimados. Logo, o comendador tornaria público que o episódio se justificou porque soube que aqueles índios *queriam* se revoltar (LAS CASAS, HI, livro II, cap. IX, p. 238).

<sup>549</sup> “En cuanto a lo de los negros esclavos que dezis que no se envien alla porque los que alla avia se han huydo, em esto nos mandaremos que se haga como lo dezis” (“Carta de los reyes em respuesta a la del gobernador Ovando” [Alcalá de Henares e Zaragoza, 20 e 29 de março de 1503], CDD, III, p. 1501).

<sup>550</sup> “Por vuestra carta escrevis que alla es menester saber quales yndios son los que se pueden cabtivar para que se puedan traher a esa ysla por esclavos para se servir dellos. Los que se pueden cabtivar sy no quisieren obedesçer, son los que se disen canibales que son de las yslas de san bernaldo e ysla fuerte e en los puertos de cartajena e em las yslas de vani [sic, por “Baru”], que se contienen em uma prouision que para ello mandamos dar cuyo traslado vos enbio” (“Carta del rey a Ovando sobre asuntos diversos” [Salamanca, 15 de novembro de 1505], CDD, III, p. 1809, *sic*).

<sup>551</sup> “y por la presente la doy a todos los dueños de indios esclavos quando quiera que los pudieren tomar los traigan y se sirvan dellos como de personas sujetas a servidumbre” (“R.C. que los vecinos de Isla Española se sirvan de los indios esclavos como personas sujetas a servidumbre” [Burgos, 30 de abril de 1508], CDHH, p. 17-18; CDIU, V, p. 130-131).

Por tudo isso, mostram-se acertadas as palavras da historiadora Ursula Lamb ao apontar que Ovando transformou em “*medidas ofensivas de guerra*” as “*medidas de segurança defensivas contidas nas instruções*” recebidas dos Reis Católicos<sup>552</sup>. Vinte anos depois, Carlos V escrevia a autoridades de Santo Domingo relatando ter notícias de que a guerra justa estava sendo utilizada de forma indiscriminada para o apresamento de indígenas livres e pacíficos<sup>553</sup>. Essas medidas seriam empregadas por outros administradores coloniais e conquistadores, tanto nas ilhas quanto no continente.

Ao cabo, o protocolo da guerra justa também serviu para fundamentar a destruição dos índios – traduzida como “*pacificação*” – em situações de persistente resistência, sobretudo em regiões de intenso interesse da Coroa. Eis o que se verificou, ilustrativamente, em Porto Rico (*San Juan*). Por real cédula de 23 de fevereiro de 1512, o rei autorizava Juan Cerón, alcaide maior daquela ilha, a colocar um fim ao alçamento indígena que se estendia por longos meses:

[M]andei despachar há alguns dias para que se possa fazer guerra [aos índios] e torná-los escravos e que [os espanhóis] não paguem quinto [por isso], para que antes e melhor possam ser destruídos e deixem em paz esta ilha; e o que me levou a isso foi principalmente o desejo de vê-la pacificada<sup>554</sup>.

Como se nota, o rei conferiu uma licença para que o administrador de Porto Rico fizesse guerra, escravizasse e destruísse os nativos que, em suas palavras, não deixavam a ilha em paz. Ele ofereceu mesmo uma isenção do butim para estimular os espanhóis a se empenharem no confronto.

Na década de 1510, com vistas ao abastecimento de mão-de-obra escrava para os centros coloniais, ocorreu uma profunda transformação no discurso real: a justiça das guerras e a captura indígena deixou de apresentar qualquer relação com

---

<sup>552</sup>“(…) no tardaran mucho en hacer de agentes provocadores con la esperanza de que se les permitiera hacer esclavos en una guerra “justa”. Las medidas de seguridad defensiva contenidas en las instrucciones de Ovando convirtiéronse, pues, en medidas ofensivas de guerra” (LAMB, *Frey Nicolás de Ovando*, p. 100-1).

<sup>553</sup> “Ordenanças hechas por el Emperador don Carlos de gloriosa memoria para el buen tratamiento de los Indios”, Toledo, 4 de dezembro de 1528, CDI, tomo IX, doc. 108, p. 386-399.

<sup>554</sup> “[M]andé despachar días ha, para que [aos índios] se pueda hacer guerra y que sean esclavos y que no paguen quinto, para que antes y mejor se puedan destruir y dejen en paz esa isla; y lo que principalmente me movió a ello fué por lo mucho que deseo verla pacificada (“Real Cedula sobre los indios de la isla de San Juan”, Burgos, 23 de fevereiro de 1512, CDH, p. 36, doc. 24).

a resistência à colonização. O rei passou a permitir o sequestro de indígenas de ilhas onde não havia ouro pelo simples fato de se tratar de “*ilhas inúteis*”. Para legitimar a medida, bastava que fossem transferidos para locais onde havia minérios e que isso se realizasse mediante pagamento do butim real<sup>555</sup>. Assim, o sequestro indígena foi assegurado independentemente de resistência ou de canibalismo. Quando muito, a idolatria e a suposta ociosidade indígena foram atribuídas genericamente a habitantes desconhecidos de diversas regiões do arquipélago e das costas do continente. Aos 26 de setembro de 1513, o rei confirmava que os moradores da Espanhola “*livremente [poderiam] levar a ela índios das ilhas inúteis comarcanas*” para doutriná-los e para que trabalhassem – aduzo rei, para o “*acréscimo de minhas rendas Reais*”<sup>556</sup>. Evidenciava-se que os critérios de justiça das guerras por vezes se justificavam por motivos religiosos, mas obedeciam aos imperativos dos interesses econômicos da Coroa.

Ao cabo de aproximadamente vinte anos de presença espanhola no Caribe, as condições legitimadoras da guerra justa se ampliaram a tal ponto que as bordas do conceito, mais que se borrarem, passaram a englobar potencialmente qualquer circunstância. A assunção dessa elasticidade, longe de restringir o uso da força – função a que o conceito serviria em um primeiro momento –, conferiu-lhe as condições para empreendê-la legitimamente nos mais diversos contextos locais.

\*\*\*

Enquanto o rei expedia cédulas, provisões e poderes a conquistadores e administradores coloniais, a polêmica sobre o regime colonial se dinamizava em diferentes esferas do Novo e do Velho Mundo. Mudanças irreversíveis relativas às circunstâncias dos debates estavam em curso. Por volta de 1510, a licitude da conquista americana se transformou em objeto de controvérsia suscitada no ambiente universitário francês, capitaneada por John Maior (ou Juan Major). Em 1511, no quarto domingo do mês do Advento, um sermão recriminatório às práticas

---

<sup>555</sup> “después de muy platicado y mirado con algunos del nuestro Consejo sobre si debíamos mandar traer algunos indios de las islas donde no hay oro a las islas donde lo hay (...) porque no estén ociosos e indolátricos [*sic*] como están en las otras islas, mandamos dar licencia que pudiesen traer de las tales islas los dichos indios (‘‘R.C. para que los vecinos de la Isla Española puedan traer indios de las islas donde no hay oro’’ [Sevilla, 21 de julho de 1511], CDHH, p. 26-27).

<sup>556</sup> “Traslado de las mercedes, franquezas y libertades que sus Altezas concedieron y otorgaron a la Isla Española y a los vecinos y moradores de ella” [Valladolid, 26 de setembro de 1513], CDHH, p. 57-60.

correntes das Índias foi pregado por Antón Montesino, em nome dos doze dominicanos da Ordem, em uma igreja de Santo Domingo repleta de ouvintes, dentre os quais se encontravam Diego Colombo, os oficiais do rei, os letrados e grande número de moradores. É provável que muitos índios também o tivesse presenciado, embora não se saiba o quanto eles puderam apreender do que se passava<sup>557</sup>.

O predador realizou a leitura de *Ego vox clamantis in deserto* (“Sou a voz que clama no deserto”). O único registro do episódio está relatado na *Historia de las Indias* de Las Casas, que contém este trecho do discurso atribuído a Montesino:

Esta voz [diz] que todos estão em pecado mortal e nele vivem e morrem pela crueldade e tirania que empregam contra estas inocentes gentes. Digam, com que direito e com que justiça mantêm em tão cruel e horrível servidão estes índios? *Com que autoridade fizeram tão detestáveis guerras a estas gentes que estavam em suas terras mansas e pacíficas, onde tão infinitas delas, com mortes e estragos nunca ouvidos, as consumiram?* Como os mantêm tão oprimidos e fatigados, sem dar-lhes de comer nem curá-los de suas enfermidades, que os excessivos trabalhos que lhes dão os matam, melhor dizendo, que vocês os matam para extrair e adquirir ouro cada dia? E que cuidado têm para doutriná-los e para que conheçam a seu Deus e criador, sejam batizados, ouçam missa, guardem as festas e domingos? Estes não são homens? Não têm almas racionais? Vocês não são obrigados a amá-los como a vocês mesmos? Vocês não compreendem isso? Não sentem isso? Como vocês podem permanecer adormecidos em um sonho tão profundo e letárgico? Estejam certos de que no estado em que estão não se salvarão mais que os mouros ou os turcos que necessitam da fé de Jesus Cristo, mas não a querem.<sup>558</sup>

Não resta dúvida de que aqueles dominicanos, ao contrário de muitos dos franciscanos antes já presentes em Santo Domingo, reputavam as guerras de conquista injustas. Qualificadas como “*detestáveis*”, elas parecem carecer de causa justa e de proporcionalidade. Afinal, “*estas gentes (...) estavam em suas terras*

---

<sup>557</sup> Uma das primeiras medidas dos dominicanos em 1510 foi admoestar os moradores a que enviassem à igreja os índios que os serviam. Las Casas testemunhou que os nativos passaram a enchê-la aos domingos desde então. A essa época ele rezou sua primeira missa como clérigo da Ordem de Santo Domingo (LAS CASAS, HI, livro II, cap. LIV, tomo II, p. 385).

<sup>558</sup> LAS CASAS, HI, livro III, cap. IV, tomo II, p. 441-2 (grifei).



*mansas e pacíficas*". Além de as terras serem atribuídas aos índios, sua presença nenhuma ameaça representava aos católicos. Ao contrário, a invasão espanhola é que ameaçou os índios, provocando "*mortes e estragos nunca ouvidos*" e consumindo aquelas "*infinitas*" gentes.

O sermão afirma que os espanhóis escravizam os índios; fazem-lhes guerras injustas; obrigam-nos a trabalhar em excesso; não os alimentam nem curam; não os evangelizam; tratam-nos como a animais irracionais. A relação dos vizinhos com os índios da Espanha é em tudo marcada pela "*tiranía*". A conclusão inevitável é que os espanhóis agem como os infiéis das Cruzadas e, por isso, não terão salvação.

O que os dominicanos recriminavam por incompatível com o tratamento devido a qualquer ser humano alicerçava o sistema colonial cujo esboço se desenhava na Espanha: as guerras injustas eram o meio para a submissão dos nativos resistentes, para a obtenção de mão-de-obra e para a tomada de territórios.

Após o sermão, tesoureiro, contador, procurador e veedor do rei se reuniram na casa de Diego Colombo e acordaram uma recriminação ao predador sob a alegação – que integraria quase todos os debates sobre a justiça das guerras – de que os argumentos do dominicano desserviavam o rei, negavam seu direito ao senhorio das Índias e prejudicavam os colonos, pelo que não poderiam ser remitados. A resposta que ouviram de Montesino, disposto a assumir as consequências dos princípios que postulava, era a de que tudo o que dissera bem servia ao rei, que queria a salvação de todas as almas, e que se estivesse informado de tudo quanto se passava naquelas terras não o repreenderia. Os oficiais insistiram e lhe informaram que se ele não renegasse na missa do próximo domingo tudo quanto predicara os dominicanos seriam embarcados de volta para a Espanha. Diante da alteração daqueles homens, os religiosos cederam provisoriamente.

No domingo seguinte, Montesino pregou o capítulo 36 do livro de Jó, que se inicia com *repetam scientiam meam a principio et sermones meos sine mendatio esse probabo* ('voltarei a dizer minha ciência desde o princípio e provarei que meus sermões são verdadeiros'<sup>559</sup>). Os dominicanos não recuaram. Os oficiais decidiram

---

<sup>559</sup> Literalmente, "sem defeito" (*sine mendatio*). A palavra *scientia* também poderia ser traduzida como "arte" ou "conhecimento", mas acredito que neste contexto, após a discussão com os oficiais, ela talvez tenha o sentido de um domínio do conhecimento concernente à salvação das almas (a teologia) reservada aos teólogos.

recorrer diretamente ao rei. O debate extravasou seu campo de origem, atravessou o oceano e alcançou a corte por meio das cartas enviadas pelos oficiais das Índias e da presença de Antón Montesino e Alonso del Espinal, representantes das duas posições – dominicanos, de um lado, e *encomenderos*, demais moradores e franciscanos, de outro.

A polêmica redundou na convocação de uma comissão composta por homens do Conselho Real e teólogos<sup>560</sup>. A posição defendida pelos dominicanos assentados no Caribe não renegava os anseios por colonização e governo das Índias, mas a evangelização deveria ser conduzida sem guerras e os índios haveriam de ser tratados como súditos livres, com respeito ao governo de seus caciques, aos seus costumes e práticas. O fundamento dessa conclusão se extraía de *Ezequiel*, capítulo 34, bem como dos capítulos 10 e 11 do livro III do *De regimine principum*, de Tomás de Aquino<sup>561</sup>.

Os procuradores de conquistadores e mercadores arguíram, com a autoridade de quem viveu nas Índias, que a incapacidade natural dos nativos para se governarem justificava as conquistas e tornava necessária a posterior tutela, tutela que veio a ser incorporada nas *ordenanzas* fruto da polêmica. Os pareceristas do rei evitariam o tema das guerras e procurariam focar na escravidão indígena.

Os trabalhos da Junta de Burgos de 1512, como ficou conhecida, ensejaram o primeiro código de legislação ameríndia, promulgado em 27 de dezembro de 1512<sup>562</sup>. Em uma análise temática, a norma se dividiu na fundamentação do

---

<sup>560</sup> Compuseram a primeira reunião da junta o bispo Juan de Fonseca (o arquiteto da política indiana), o licenciado Luis Zapata, o licenciado Santiago, Palacios Rubios, o licenciado Sosa e talvez Hernando de Vega, todos do Conselho do rei. Dentre os teólogos convidados estavam dois dominicanos, Tomás Duran e Pedro de Covarrubias, o predicador do rei, licenciado Gregorio, e o catedrático da Universidade de Salamanca Matías de Paz. Além do mencionado prelado franciscano, os colonos enviaram três procuradores à Corte, os conquistadores e mercadores de indígenas Francisco de Garay, Juan Ponce de León e Pero García de Carrión (LAS CASAS, HI, livro III, cap. V-VIII, tomo II, p. 444-458).

<sup>561</sup> Não se conhece nenhum documento com essa posição oficial, mas é o que se percebe em duas passagens do livro III da *Historia* de Las Casas, capítulos VIII e XII.

<sup>562</sup> O texto autêntico dessa norma ainda não foi descoberto, até onde se saiba, e a versão encontrada em 1938 por Rafael Altamira contém muitos defeitos (*Revista de Historia de America*, n. 4 (dez. 1938), p. 5-79. AGI, seção Justiça, 299). Antes dele, Torres de Mendoza inseriu o que supostamente seria este código em sua *Colección de Documentos Inéditos* (CDIA, tomo I, p. 237-241), no que parece ter se equivocado. Ronald Hussey encontrou outra versão do manuscrito, assinado em Valladolid no dia 23 de janeiro de 1513 e referente não à ilha Espanhola, mas a *San Juan* (Porto Rico), que é a que se utilizou neste estudo (HUSSEY, “Text of Law of Burgos (1512-1513) – Concerning the treatment of the Indians”,

repartimiento e da encomienda, baseados em uma ociosidade que faria da liberdade dos índios algo prejudicial a eles próprios; na estipulação do regime compulsório e remunerado de trabalho indígena; no bom tratamento dos índios; na evangelização; nas mudanças de costumes e tradições; e na atuação dos visitantes. Em 1513, por pressão do prelado dominicano Pedro de Córdoba, uma nova junta foi instaurada e produziu um adendo de quatro artigos às Leis de Burgos, denominado “*Declaración de las Ordenanzas sobre Indios*”, publicado em 28 de julho de 1513. A tônica protetiva das adições incidiram sobre a questão do trabalho.

Depois da conclusão desses debates estava claro que a controvérsia acerca da colonização das Índias tocava em cheio à questão da legitimidade das guerras de conquista. Ignorar o assunto, simplesmente, não aquietaria os ânimos dos dominicanos e de seus partidários. Enquanto Pedrarias Dávila e Martín Fernández de Enciso organizavam a toque de caixa a dispendiosa expedição de conquista da Terra Firme, os frades de Santo Domingo intervieram junto ao rei e o convenceram a impedir a partida dos navios até que se decidisse se poderiam ser declaradas novas guerras de conquista e em que condições.

Dom Fernando convocou junta em que tiveram parte o confessor do rei (bispo de Osma e presidente do Conselho de Índias), Tomás de Matienzo, os frades de São Paulo, Martín Fernández de Enciso e o secretário Lope de Conchillos. O bispo de Osma alega, com base no “*dicho de un doctor*”, que não se podia tomar as terras dos infiéis sem causa, porque o domínio e a posse das terras de de *jure gentium*, portanto, independentemente de credo. E isso sobretudo no caso daqueles que nunca haviam tido notícia de Jesus Cristo. O parecer do confessor do rei restou isolado.

Enciso proferiu o parecer que conduziu os debates. Seu documento, como reconheceu o próprio autor, escorou-se no texto bíblico para justificar a guerra pela via da idolatria, nas pegadas do cardeal Ostiense. Ele sustentou que o papa era *dominus orbi* por ocupar o lugar de Deus na terra e, como senhor universal, poderia ter dado aquelas terras repletas de infiéis para que os Reis Católicos os evangelizassem, tal como Alexandre VI fez por meio das bulas de 1493. Enciso defendeu que os índios poderiam ser requeridos tais quais os cananeus de Jericó. Caso se recusassem a se submeter pacificamente ao rei e à Igreja deveriam ser

submetidos pela força das armas. A sua racionalidade, somada à negativa em reconhecer a verdade faria, com que fossem os responsáveis pela sua própria desgraça.

pois o Papa tínhamos no lugar de Deus, e ele, como Senhor universal, havia dado as terras das Índias que possuíam os idólatras ao Rei Católico para que nelas pusessem o nome de Deus e nossa fé, que o Rei podia muito justamente enviar a requerer a estes índios idólatras que lhe entregassem a terra, pois se lha havia dado o Papa, e que se não quisessem dá-la, que lhes podia fazer a guerra e tomá-la por força e matá-los e prendê-los, e dar por escravos aos que sobre isso fossem presos, e como havia feito Josué aos da terra da Promissão<sup>563</sup>.

É interessante notar que, no texto bíblico, Deus não ordena que os cananeus sejam *requeridos*. Diferentemente, demanda que sejam *destruídos*, juntamente a outros povos que ocupavam a Terra Prometida<sup>564</sup>. Com essas distorções, o jurista e cartógrafo parecia estribar sua concepção teocrático-pontifical da conquista dos ameríndios nos versículos 10 a 14 do capítulo 20 do *Deuteronômio*, livro do Antigo Testamento que rezava:

Quando te achegares a alguma cidade para combatê-la, apregoar-lhe-ás a paz. / E será que, se te responder em paz, e te abrir as portas, todo o povo que se achar nela te será tributário e te servirá. / Porém, se ela não fizer paz contigo, mas antes te fizer guerra, então a sitiarás. / E o Senhor teu Deus a dará na tua mão; e todo o homem que houver nela passarás ao fio da espada. / Porém, as mulheres, e as crianças, e os animais e tudo o que houver na cidade, todo o seu despojo tomarás para ti; e comerás o despojo dos teus inimigos, que te deu o Senhor teu Deus. (Deuteronômio, 20:10-14)

Assim, Enciso assumia as autorizações de Deus para fazer a guerra contra determinados povos da Terra Santa (amorreus, cananeus, fariseus e jebuseus) como licenças generalizáveis, extensíveis a quaisquer outros povos de quaisquer outras regiões do mundo. Em sentido inverso, os teólogos adeptos da interpretação restritiva entendiam que essas foram concessões divinas especiais, que excepcionavam a regra geral proibitiva das guerras ofensivas, inclusive as movidas tão-somente por infidelidade.

---

<sup>563</sup> “Memorial que dió el bachiller Enciso de lo ejecutado por él en defensa de los Reales derechos, en la materia de los indios”, CDIAO, tomo I, p. 441-450.

<sup>564</sup> Cf., na Bíblia, Gs 15:16; Dt 7:20; 9:4-5; 20:16-17; 12:31; 18:9-13; Nm 33:51, 53; Js 6:2; 8:1-2; 10:8; 23:12.

A referência bíblica mencionada era pouco utilizada na justificação das guerras justas dos católicos, mas muito difundida entre os muçulmanos da Península Ibérica que nela viam um laço comum com a *jihad*<sup>565</sup>. Desde Santo Agostinho, pelo menos, os católicos faziam um esforço para reinterpretar o Antigo Testamento à luz do Novo, bem como dos grandes textos românicos<sup>566</sup>. Por essa razão, mesmo quando a minoria dos teólogos e canonistas se dispôs a legitimar as guerras de religião, costumaram optar pela fundamentação no livro de *Mateus*, capítulo 22, versículos 1 a 7, do Novo Testamento<sup>567</sup>.

A apelação a uma regra do Velho Testamento, em detrimento das do Novo Testamento (feito a partir das lições de amor de Jesus, segundo os cristãos), é uma das razões que despertou desconfiança entre os posteriores debatedores do *requerimiento*. Contudo, a se crer no relato de Enciso, que parece de todo verossímil, apenas o confessor do rei, o dominicano Tomás de Matienzo, opôs-se ao documento. Nenhum dos demais religiosos discordou dessa interpretação naquela oportunidade:

[T]odos os mestres teólogos que ali se encontraram, e o confessor do Rei Católico com eles, declararam que o Papa havia podido dar aquela terra ao Rei Católico, e que o Rei lhes podia enviar a requerer que se lhes dessem, e que se não quisessem dá-la, podia fazer-lhes a guerra e tomá-la à força e matá-los, e prendê-los, e que aos que fossem presos podia dá-los como escravos<sup>568</sup>.

---

<sup>565</sup> SEED, *Cerimônias de tomada de posse...*, p. 121-2. Seed observa que os princípios islâmicos que norteiam essa interpretação foram percebidos e denunciados por Las Casas em *De unico modo* (p. 147, 164), HI (livro III, cap. 155) e no tratado “Aqui se contiene”.

<sup>566</sup> “The die for the medieval just war was cast by St Augustine, who combined Roman and Judeo-Christian elements in a mode of thought that was to influence opinion throughout the Middle Ages and beyond. The just war served as Augustine’s means of reconciling the evangelical precepts of patience and the pacifistic tendencies of the early Church with Roman legal notions” (RUSSELL, *The just war in the middle ages*, London: Cambridge University Press, 1975, p. 16). Para fortalecer seu argumento, Patricia Seed omite a herança do Antigo Testamento nos textos da patrística cristã.

<sup>567</sup> Jesus procuraria explicar o que era o “reino dos céus” a partir de parábola protagonizada por um certo rei que celebrava as bodas de seu filho. Os religiosos que utilizaram-na mencionavam o começo da narrativa, segundo a qual o rei teria mandado seus servos chamarem os convidados para a festa, mas eles não quiseram ir. Ele tentou novamente e, diante da negativa, fez-lhes a guerra e destruiu suas cidades.

<sup>568</sup> “todos los maestros teólogos que allí se hallaron, é el confesor de Rey Católico con ellos declararon que el Papa habia podido dar aquella tierra al Rey Católico, é que el Rey les podia enviar á requerir que se la diesen, é que si no de la quisiesen dar, les podia hacer la guerra é tomársela por fuerza é matarlos, é prenderlos sobre ello, é que á los que fuesen

A única ressalva que parecem ter feito os teólogos presentes foi a de que os espanhóis tratassem os nativos como vassallos do rei caso estes se rendessem, o que se incluiu no *requerimiento* com a derivação de que, devido à vassalagem, pagassem impostos à Coroa.

O bispo de Osma, o único a não subscrever o documento produzido pela junta, alegou que a tomada das terras dos infiéis se fazia sem justa causa, à medida que o domínio e a posse eram prerrogativas do *ius gentium* (direito das gentes), logo, independentes de credo religioso. Ademais, segundo ele, não se podia julgar por infidelidade índios que jamais tiveram a oportunidade de ouvir a palavra de Deus. O confessor do rei parecia se alinhar aos teólogos de interpretação restritiva.

A isso, Enciso respondeu que a idolatria representava um sinal de ingratidão com o Deus que havia dado naturalmente aquelas terras aos homens. O castigo para essa falta estava em que as perdessem pelas mãos dos cristãos. Por isso, para a realização de guerra justa contra os nativos “*não era necessário buscar outra causa além de saber que eram idólatras e sacrificavam e honravam muitos deuses, como o haviam sido os da terra da Promissão*”.

Contra o argumento do bispo de Osma acerca do domínio das terras pelos indígenas, Enciso arguiu que o *ius gentium* não derogava o poder de Deus, que a ele se sobrepunha. Finalmente, sumarizou quatro argumentos que, isoladamente, ensejariam guerra por idolatria: não cumprir o Decálogo, nem crer e se submeter a um só Deus (*unum cole Deum*), como *iure divino* (por direito divino) os nativos são obrigados; violar o direito natural por comerem carne humana; pecarem os caciques contra a natureza e o direito divino por terem relações sexuais com homens vestidos de mulheres; se suicidar e realizarem sacrifícios, o que é obra do diabo e outra violação ao direito natural. Por tudo isso, “*pôde Vossa Alteza enviar-lhes a tomar a terra, pois de direito por qualquer dessas quatro causas têm perdidas as vidas e os bens*”<sup>569</sup>.

O memorial de Martín Fernández de Enciso contendo o parecer defendido na junta paulina foi enviado ao rei Fernando e possivelmente remetido ao presidente do Conselho de Castela, arcebispo de Santiago, e ao do Conselho das Índias. Tudo

---

presos los podia dar por esclavos” (ENCISO, “Memorial que dió el bachiller Enciso de lo ejecutado por él en defensa de los Reales derechos, en la materia de los indios” [1513], CDIAO, tomo I, p. 444.

<sup>569</sup> ENCISO, *Op. cit.*, p. 450.

indica que ele chegou às mãos do jurista Juan López de Palácios Rubios e de Matías de Paz, professor de teologia da Universidade de Salamanca, encarregados da redação definitiva da norma. Eles o parafrasearam, pondo em relevo as principais teses de Enciso em forma sintética.

Depois de explicar a versão teológica do senhorio universal do papa, com poderes diretos e indiretos sobre todo o mundo e todas as gentes, “cristãos, mouros, judeus, gentis e de qualquer outra seita ou crença que forem” e a doação bulária das Índias aos Reis Católicos, o leitor do *requerimiento*, referido como “criado, mensageiro e capitão”, deve requerer que o povo nativo que o escutar reconheça

a Igreja como senhora e *superiora* do universo mundo e o Sumo Pontífice, chamado Papa, em seu nome, e ao Rei e à Rainha nossos senhores em seu lugar, como a superiores e senhores e reis dessas ilhas e terra firme, em virtude da dita doação<sup>570</sup>.

O consentimento resultaria na submissão “pacífica”, isto é, sem guerras e sem escravidão, embora com comunicação das “verdades” católicas; a resistência os conduziria à guerra, à escravidão, à perda dos bens, das terras, das mulheres e dos filhos, por culpa deles.

A pesquisadora Patricia Seed postula que a ideia central do requerimento (intimar as pessoas a que reconheçam uma religião superior, sob pena de uma guerra justa) é idêntica à concepção da *intimação* da tradição legal islâmica da Península Ibérica – o verbo árabe *da’a* que tanto significa “intimar” e “implorar” quanto “exigir” e “requerer”. Conforme o versículo 9:29 do Alcorão, os povos rendidos, denominados *ahl al-dhimmas*, deviam pagar um imposto *per capita* denominado *jizya*, que os muçulmanos da tradição malikita, marcados pela ênfase ritualística de seus governos, impuseram a cristãos e judeus desde o século VIII<sup>571</sup>.

Durante os séculos de ocupação islâmica da Península Ibérica garantiu-se aos povos rendidos (*dhimmis*) um estatuto intermediário entre os que capitularam nas guerras, que se tornavam escravos, e os demais muçulmanos. Ao menos em teoria, garantia-se a eles o direito à vida, à liberdade e à propriedade, ainda que com

---

<sup>570</sup> A.G.I. Audiencia de Panamá, leg. 233, liv. 1, f. 49-50v, reproduzido em “El requerimiento”, in: TL, p. 338-340.

<sup>571</sup> SEED, *Op.cit.*, p. 107-112.

restrições. Patricia Seed acredita que, com o convívio secular, essas instituições se misturaram às de católicos e judeus e se tornaram quase indistintas naquela península.

Esse modelo inaudito teria sido o inspirador das *repúblicas de índios*, comunidades indígenas rendidas ao poder da Coroa<sup>572</sup>. Isso, porém, com a diferença de que, a partir da Reconquista, os católicos passaram a unir firmemente o poder político ao religioso em uma só norma intimidadora, dando vazão a que no fim do século XV se incrementasse a intolerância religiosa, com a expulsão de mouros e judeus de seus territórios, assim como com a posterior instituição do Santo Ofício.

Alheios ou não a essas considerações, o documento misto foi firmado pelo bispo Juan Rodríguez de Fonseca, pelos licenciados Santiago, Sosa e Gregorio (predicador real), pelo mestre Bustillo e pelo confessor do rei Tomás de Matienzo, que finalmente se curvou àquela orientação. Eis a redação do Requerimento:

De parte de S.M. Dom N. [*sic*<sup>573</sup>], Rei de Castela, etc. [*sic*]. Eu, N., seu criado, mensageiro e capitão, vos notifico e faço saber como melhor posso que Deus Nosso Senhor, uno e eterno, criou o céu e a terra, e um homem e uma mulher, de quem nós e vós e todos os homens do mundo foram e são descendentes procriados e todos os que depois de nós vierem; mas pela multidão de geração que destes adveio desde há cinco mil anos, e mais, quando o mundo foi criado, foi necessário que uns homens fossem por uma parte e os outros por outra, e se dividissem por muitos reinos e províncias, pois em uma só não podiam se sustentar e conservar. De todas essas gentes Deus Nosso Senhor encarregou um, que foi chamado São Pedro, para que de todos os homens do mundo fosse senhor e superior, a quem todos obedecessem, e fosse cabeça de toda a linhagem humana, onde quer quer os homens vivessem e estivessem, e em qualquer lei, seita ou crença, e deu-lhe a todo o mundo por seu senhorio e jurisdição. E como lhe mandou que pusesse sua cadeira em Roma, como lugar mais aparelhado para reger o mundo, mas também lhe permitiu que pudesse estar e por sua cadeira em qualquer outra parte do mundo e julgar e governar todas as gentes: cristãos, mouros, judeus, gentios e de qualquer outra seita ou crença que fosse. A este chamaram Papa, que quer dizer admirável maior padree guardador, porque é pai [*padre*] e governador de todos os homens. A este São Pedro obedeceram, e tomaram possessão Rei e superior do universo os que naquele tempo viviam; e igualmente assimtiveram a todos os outros que depois dele foram eleitos ao Pontificado; assim se continuou até agora e se continuará até que o mundo se acabe. Um dos Pontífices

---

<sup>572</sup> *Idem*, p. 117 e ss.

<sup>573</sup> Essas abreviações indicam que o manuscrito era um modelo a ser preenchido em cada caso concreto.



passados que no lugar deste sucedeu aquela cadeira e dignidade de que falei, como senhor do mundo, doou estas ilhas e terra firme do mar Oceano aos Católicos Reis de Espanha, que então eram Dom Fernando e Dona Isabel, de gloriosa memória, e seus sucessores nestes reinos, nossos senhores, com tudo o que neles há, segundo se contém em certas escrituras que sobre isso fizeram [*pasaron*], conforme é dito, as quais podeis ver se quiserdes. De modo que Sua Majestade é rei e senhor destas ilhas e terra firme em virtude da dita doação, e como rei e senhor, algumas ilhas mais e quase todas a quem isto foi notificado receberam Sua Majestade e lhe obedeceram e serviram, e servem, como súditos devem fazer. E com boa vontade e sem nenhuma resistência, logo, sem nenhuma dilação, como foram informados do suso dito, obedeceram e receberam varões religiosos que lhes enviava para que lhes predicassem e ensinassem nossa Fé; e todos eles, de sua livre e agradável vontade, sem recompensa [*premio*] nem condição alguma, tornaram-se cristãos e o são; e Sua Majestade os recebeu alegre e benignamente, e assim os mandou tratar como aos outros súditos e vassallos: e vós sois obrigados a fazer o mesmo. Por fim, como melhor posso, vos rogo e requeiro que entendais bem isto que vos disse e tomais para entendê-lo e deliberar sobre isso o tempo que for justo, e reconheçais à Igreja por senhora e superiora do universo mundo, e al sumo pontífice chamado papa em seu nome, e a Sua Majestade em seu lugar, como superior e senhor e rei das ilhas e terra firme, em virtude da dita doação, e consintais que estes padres religiosos vos declarem e prediquem o suso dito. Se assim o fizerdes, fareis bem, e aquilo a que sois obrigados, e Sua Majestade, e eu em seu nome, vos receberão [*sic*] com todo amor e caridade, e vos deixarão vossas mulheres e filhos livres sem servidão [*servidumbre*], para que delas e de vós fazeis livremente tudo o que quiserdes e por bem tereis; e não vos compeli-  
rá [*sic*] a que vos torneis cristãos, salvo se vós, informados da verdade, vos quiserdes converter à santa fé católica, como o fizeram quase todos os vizinhos das outras ilhas; e, além disso, Sua Majestade vos dará muitos privilégios e isenções [*excepciones*] e vos fará muitas mercês. Se não o fizerdes, ou nisso maliciosamente puserdes dilação, certifico-vosque com a ajuda de Deus vos invadirei [*entraré*] poderosamente e vos farei guerrapor todas as partes e maneira que puder, e vos sujeitarei ao jugo e obediência da Igreja e de Sua Majestade, e tomarei vossas mulheres e filhos e vos farei escravos, e como tais os venderei e dispoirei como Sua Majestade mandar, e tomarei vossos bens e vos farei todos os males e danos que puder, como a vassallos que não obedecem nem querem receber a seu senhor e lhe resistem e contradizem; e protesto que as mortes e danos que dela [da guerra] advierem seja por vossa culpa, e não de Sua Majestade, nem minha, nem destes cavaleiros que comigo vieram e, do como que vos digo e requeiro, peça ao presente escrivão que me lho dê por testemunho assinado<sup>574</sup>.

---

<sup>574</sup> “El requerimiento”, in: TL, p. 338-340.

O documento se inicia com um relato cosmogônico de matriz católica. Há cinco mil anos, Deus teria criado o universo, o homem e a mulher. Ele teria atribuído a São Pedro poderes espirituais e temporais sobre todo o mundo e todas as pessoas, independentemente de seita ou crença. São Pedro teria sido, portanto, o primeiro papa, um homem nomeado diretamente por “Deus Nosso Senhor” para ser “cabeça da linhagem humana”. Um de seus sucessores teria doado as ilhas e terra firme do Mar Oceano – que lhe pertenciam inteiramente – aos Reis Católicos. Por isso, todos os habitantes dessa região, após serem notificados, deveriam se submeter aos seus senhores como vassalos. Os que se “*sem nenhuma resistência*” e “*sem nenhuma dilação*” obedeceram e receberam religiosos que lhes comunicaram a fé foram bem recebidos por Sua Majestade, que “os mandou tratar como aos outros súditos e vassalos”.

Tendo em conta esse histórico, faz-se um requerimento que propõe dois desfechos, a partir de certas condições. No primeiro caso, se

- (a) a Igreja for reconhecida pelos nativos como “senhora e superiora do universo mundo”;
- (b) o sumo pontífice for chamado papa, e reconhecido como representante da Igreja;
- (c) Sua Majestade for aceito como “superior e senhor e rei das ilhas e terra firme, em virtude da dita doação” papal; e
- (d) os religiosos puderem predicar livremente,

então:

- (i) Sua Majestade e os soldados receberiam os nativos “com todo amor e caridade”;
- (ii) os espanhóis ainda deixariam as mulheres indígenas e seus filhos em liberdade;
- (iii) não os compelia a se tornarem cristãos;
- (iv) Sua Majestade lhes daria muitos privilégios, isenções e mercês.

No segundo caso, tem-se que se as condições “a” a “d” não forem satisfeitas, ou se, (e), os nativos maliciosamente demorarem demais para responderem, então os espanhóis prometem:

- (i) “com a ajuda de Deus”, invadi-los poderosamente;
- (ii) fazer guerra por todas as partes e maneiras que puderem;
- (iii) sujeitá-los ao jugo e obediência da Igreja e de Sua Majestade;
- (iv) tomar suas mulheres e filhos;
- (v) fazê-los escravos e vendê-los;
- (vi) tomar bens e fazer “todos os males e danos que puder, como a *vassalos que não obedecem nem querem receber a seu senhor e lhe resistem e contradizem*” (grifei).

Nessa última hipótese, eles ainda protestam que a culpa pela guerra seja atribuída aos próprios nativos, que não aquiesceram com as condições requeridas (“a” a “e”).

Em outras palavras, em troca de “paz” e da “liberdade”, os nativos deveriam se submeter voluntariamente ao rei e à Igreja, aceitando a cosmogonia católica e permitindo a comunicação da fé (pregação). Por outro lado, como antes, a resistência espiritual e política justificariam a guerra justa, que se faria por culpa dos próprios indígenas, os quais se veriam invadidos, submetidos ao rei e à Igreja, e escravizados. A diferença entre eles se dá em caso de confronto, quando a guerra se torna interlúdio para a destruição das terras indígenas e a escravidão, sob a responsabilidade exclusiva dos povos resistentes.

A versão sobre a origem do universo promovida pelo documento omite qualquer referência à Trindade ou a Cristo. O motor da história é um Deus apresentado como “uno e eterno” (outra aproximação com a religião do Profeta?). O papa, a sua vez, é apresentado como vicário desse Deus Todo-Poderoso, senhor de jurisdição temporal universal com poderes diretos inclusive sobre os infiéis. Eis a aplicação da teoria medieval dos dois gládios que Matías de Paz viria a encampar. Os poderes papais teriam sido transferidos aos Reis Católicos juntamente com a doação das ilhas e terras das Índias Ocidentais, conferindo-lhes atribuições transcendentais, conforme a doutrina regalista que Palacios Rubios defende nas instâncias legiferantes da Corte.

Na versão final do protocolo, todos os homens são oriundos da mesma linhagem. Logo, não são distintos em natureza. A diversidade humana, com todas as suas dimensões, não sendo natural, provém da história— *“foi necessário que uns homens fossem por uma parte e os outros por outra, e se dividissem por muitos reinos e províncias, pois em uma só não podiam se sustentar e conservar”*. Portanto, não há lugar para uma essência escrava, como em Aristóteles. Tampouco há vícios tão incrustados que não possam ser corrigidos pela evangelização. Seria interessante pensar como conciliar essa doutrina aos indígenas com o fato da escravidão negra.

Se todos são iguais em natureza, o estado original de todo homem é a liberdade. Porém, como em parte do pensamento medieval, o homem só está em

condições de exercer essa liberdade em Deus. Por isso, nenhuma contradição há entre o reconhecimento dessa liberdade natural e a exigência de submissão armada ao rei e à Igreja. Está bem firmada a indissociabilidade entre natureza, religião e política.

Note-se que as opiniões de Matías de Paz estampadas no tratado *De dominio regum Hispaniae super Indos* não se mostravam de todo convergentes com a versão final do Requerimento<sup>575</sup>. Embora o teólogo concordasse com a tese da teocracia pontifical e negasse aos índios o domínio *proprie praelationis*, ele lhes reconhecia o direito de resistência política e o estado de liberdade. Como os nativos nunca haviam ouvido falar da Cristandade, a ignorância que experimentavam quanto às verdades da fé era de tipo invencível, portanto, escusável. Ao contrário de sarracenos e judeus, considerados eternos inimigos dos cristãos, os ameríndios eram infiéis *privative* e inofensivos. Desse modo, eles poderiam ser culpados perante Deus, que havia distribuído razão para que todos os homens naturalmente conhecessem suas verdades, mas jamais poderiam ser condenados em face dos homens.

Sendo assim, os índios teriam legítimo direito de se defender. A sua vez, os cristãos teriam justo título para atacá-los, caso o fizessem exclusivamente em nome do aumento da fé e com a autoridade papal<sup>576</sup>. Desse modo, as guerras de conquista das Índias Ocidentais poderiam ser justas para ambas as partes. Nesse caso, os nativos aprisionados não poderiam ser transformados em escravos e os que assim fossem deveriam ser restituídos. Em um argumento retórico, Paz afirma que mesmo que os indígenas pudessem ser tomados como escravos, o modo como

---

<sup>575</sup> Há duas cópias do documento redigido em 1512 em Valladolid, a da Academia de la Historia de Espanha, em que aparece como *Praecepto regio compositum est hoc opusculum* a R. P. Mag. fratre Matthia de Pace, e a que esteve nas mãos do padre Miguel de Arcos, batizada de *De dominio regum Hispaniae super indos*. Na impossibilidade de acessar essas cópias, utilizou-se o artigo do frade Vicente Beltrán de Heredia “El padre Matías de Paz, O. P., y su tratado ‘De dominio regnum Hispaniae super Indos’” (*Ciencia Tomista*, número XL, 1929, p. 173-190), que as transcreveu parcialmente.

<sup>576</sup> Matías de Paz considera ilícita a guerra realizada com ambição de domínio ou de riquezas: “Non licet principibus christianis bellum contra infideles committere libidine dominandi aut ditandi cupiditate, sed dumtaxat zelo fidei armatis atque fundatis, ut per totum orbem terrarum nomen Redemptoris nostri exaltetur atque magnificetur”; “Et sic concludo, quod juste rex, auctoritate summi pontificis, potuit bellum contra eos inire” (PAZ, *De dominio regum*, apud HEREDIA, *Op. cit.*, p. 181; 187).

isso se dava – marcado pela brutalidade que conduzia essas guerras – esvaziaria a legitimidade da ação<sup>577</sup>.

Em todo caso, a liberdade indígena defendida por Matías de Paz não contradizia nem o estado de subjugação política, nem religiosa. O papa, como senhor do mundo, teria direito às terras e à tomada do governo dos indígenas, inclusive depois de convertidos. O rei que encampasse as orientações papais poderia gozar, ademais, dos tributos pagos por seus novos súditos, os quais haveriam de ser moderados, embora pudessem ser *forte majora quam a christianis in partibus istis* (eventualmente maiores que os cobrados dos cristãos)<sup>578</sup>. A liberdade que se haveria de impor não se coadunaria com o regime despótico destinado aos escravos, segundo a tradição aristotélica.

Ao que parece, a versão final do Requerimento adotou as teses de Matías de Paz prejudiciais aos nativos – fundamento teocrático pontifical e direito ao domínio político-religioso – e nenhuma das proposições que lhes eram favoráveis – proibição da escravidão, ilegitimidade do uso de violência desproporcional na guerra, direito à restituição, legítimo direito de resistência –, com exceção da previsão de admoestação prévia à guerra, presente no direito romano<sup>579</sup>.

Da versão original do *requerimiento* surgiram cópias que entraram na bagagem dos futuros conquistadores americanos, junto aos demais instrumentos de artilharia – um pequeno peso que compensava carregar para o eventual alívio de suas consciências e para o descrédito dos opositores.

---

<sup>577</sup> Elemenciona os horrores cometidos nesses conflitos em um argumento retórico: “quod licet possint [hispani] habere eos ut servos, non tamen possent eos modo sic habere, quia, ut experientia docet, propter tale servitium in illa provincia hactenus habitum fides dimittitur et nomen Domini blasphematur, et mulieres antequam pariant et faciant foetus suos, ne in talem servitutem redigantur – quod est valde horrendum, et facinus omnino detestandum” (*Op. cit.*, p. 188).

<sup>578</sup> “Unde licebit et post suam conversionem ad fidem ab eis exigere aliqua servitia, et forte majora quam a christianis in partibus istis, dum tamen consona sint fidei nostrae rectoque rationis doctamini, propter spensas et labores illuc pergendo impensas, et ut in pace et bono regimine sub suavissimo Christi jugo patriam tam distantem a nobis rex noster catholicus et prudentissimus in perpetuum, altissimo atque omnipotente Deo fovente, conservet” (*Op. cit.*, p. 182).

<sup>579</sup> Matías de Paz condiciona a justiça da guerra a essa declaração prévia no caso desses infiéis que “nunca estiveram sujeitos ao jugo do Salvador”: “Quapropter non possunt supradicti principes licite terras illorum infidelium invadere, quae nunquam fuere subjectae jugo Salvatoris nostri, si incolae earum praedicatores fidei catholicae libenter audire velint, eamdemque fidem suscipere parati sunt” (*Idem, ibidem*).

O documento seria utilizado pela primeira vez na grande expedição de exploração da costa continental capitaneada por Pedrarias Dávila. Em 1514, ele chegaria ao Dárien com quinze barcos e mais de dois mil tripulantes, dentre os quais Fernando de Soto, Diego de Almagro, Bernal Díaz de Castillo, Gonzalo Fernández de Oviedo e Francisco de Montejo<sup>580</sup>. O *requerimiento* foi-lhe entregue juntamente com as instruções redigidas pelo bispo Fonseca, as quais explicitavam a necessidade de o conquistador legitimar as guerras de conquista, mesmo que para isso fosse preciso mentir<sup>581</sup>.

A primeira leitura do texto foi incumbida ao então escrivão Gonzalo Fernández de Oviedo que com trezentos homens chegou a um povoado de onde fugiram os índios. O futuro cronista real sugere ao governador, ele próprio relata, que mais valia guardar o documento, só utilizando-o quando se colocasse algum daqueles índios em uma jaula para ensiná-lo<sup>582</sup>.

Em outra expedição exploratória, o *requerimiento* foi lido ao cacique da província de Cenú pelo próprio Martín Fernández de Enciso, que assim relata o que sucedeu no primeiro livro sobre América publicado em castelhano:

[E] responderam-me que o que eu dizia quanto a não haver senão um deus e este governar o céu e a terra e ser senhor de tudo, que isso lhes parecia bem e devia ser assim. Mas que o papa fosse o senhor de todo o universo no lugar de deus, e que tivesse feito mercê daquela terra [Índias] ao rei de Castela, disseram que o papa devia estar bêbado quando o fez, pois deu o que não era seu, e que o rei que pedia e aceitava tal mercê devia ser louco, pois pedia o que era de outros. E que fosse lá tomá-la [a terra] que eles colocariam sua cabeça em um pau, como tinham outras de seus inimigos postas sobre sendos paus, que me mostraram. E disseram que eles eram senhores de sua terra e que não precisavam de outro senhor. E eu voltei a lhes requerer que o aceitassem (*hiziessen*), caso contrário lhes faria a guerra e lhes tomaria o lugar, e que mataria a quantos tomasse e os prenderia e os venderia como escravos. E responderam-me que, antes, eles enclavariam minha

---

<sup>580</sup> LJA, p. 48.

<sup>581</sup> “Habéis de estar sobre aviso [*sic*] en una cosa: que todos los cristianos, porque los indios se los encomienden, tienen mucha gana que sean de guerra y que no sean de paz, y que siempre han de hablar en este propósito, y aunque no se pueda excusar de no platicar con ellos es bien estar avisado desto, para el crédito que en ello se les debe dar” (*apud* LAS CASAS, HI, tomo III, livro III, cap. LIV, p. 17).

<sup>582</sup> OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo Fernández de, *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar Océano*, livro XXIX, cap. VII, ed. José Amador de los Ríos, Espanha: Real Academia de Historia, 1851-1855.

cabeça em um pau. E agiram para fazê-lo, mas não puderam, porque lhes tomamos o lugar pela força<sup>583</sup>.

Trata-se de uma das raras tentativas, nesse período, de apresentar a visão indígena sobre a conquista. Ela é interessante porque, contrariando a principal alegação de Enciso para justificar a guerra justa (a idolatria), o cacique aceitou a existência de um só Deus, mas negou que o papa pudesse substituí-lo na Terra, detendo poderes espirituais e materiais inclusive sobre os infiéis – o que, curiosamente, viria a ser arguido pelos teólogos católicos críticos da norma. O cacique de Cenú tocou, ainda, nos outros dois pontos centrais dos debates de Burgos e do *requerimiento*: seu direito de posse e propriedade daquelas terras e a existência de uma sociedade política indígena cujos senhores saberiam perfeitamente se governar<sup>584</sup>.

Parece que, salvo raras exceções, o *requerimiento* foi pronunciado nas circunstâncias mais despropositadas. Os cronistas Bartolomé de las Casas, Antonio de Remesal, Gonzalo Fernández de Oviedo, Antonio de Herrera e outros relatam que foi utilizado nas expedições de Pedrarias Dávila, Gaspar de Espinosa, Hernán Cortés, Pedro de Alvarado, Nuño de Guzmán, Francisco Pizarro e Alvar Núñez

---

<sup>583</sup> “y respondieron me q en lo q dezia q no avia sino un dios y q este governava el cielo y la tierra y q era señor de todo q les parecia bien y q assi devia ser. Pero q en lo q dezia q el papa era señor d todo el universo en lugar de dios, y q el avia fecho merced de aquella tierra al rey de Castilla: direron [sic] q el papa deviera estar borracho quando lo hizo: pues dava lo q no era suyo, y q el rey q pedia y tomava tal merced devia ser algun loco pues pedia lo que era d otros: y q fuesse alla a tomar la q ellos le pornian la cabeça en un palo como tenian otra q me mostraron de enmigos suyos puestas encima d sendos palos cabe el lugar: y direron q ellos eran señores de su tierra y q no avian menester otro señor. Y yo les torne a requerir q lo hiziessen sino q les haria la guerra y les tomaria el lugar: y q mataria a quantos tomasse o los prenderia y los venderia por esclavos. Y respondieron me q ellos me pornian primero la cabeça en un palo: y trabajaron por lo hazer po no pudieron porq les tomamos el lugar por fuerça” [sic] (*Suma de Geographia que trata de todas las partes del mundo, sobre todo las Indias*, Sevilla, 1519, fólío LVI [pág. 140]).

<sup>584</sup> Há quem afirme que se tratou de diálogo inventado. É possível que isso seja verdade. Contudo, não se pode chegar a essa conclusão valendo-se da alegação de que as ideias do cacique são complexas demais para terem sido por ele expressas. Tampouco há fundamento na ideia de incomunicabilidade, já que a referida expedição contava com tradutores. Destaque-se a proximidade linguístico-cultural de muitos povos de Cartagena com os das ilhas, o que potencializaria a compreensão mútua. Ademais, não é apenas Enciso quem relata o caso: há também Las Casas (HI, cap. LVII, tomo III). Seria preciso verificar se ele é a única fonte dos demais cronistas que o relatam. Em último caso, assumindo por hipótese que o diálogo foi imaginário, cumpre notar que mesmo assim ele seria digno de nota. Seu inventor o teria aproveitado para passar em revista grande parte dos argumentos candentes dos debates de então?

Cabeza de Vaca. O documento foi muitas vezes pronunciado em espanhol, sem tradução, enquanto os índios fugiam, depois que já estavam presos, durante o rufar dos tambores, do alto de uma árvore ou atrás de arbustos, dentro dos barcos (antes de os espanhóis pisarem a terra) e, de outros modos, à distância<sup>585</sup>.

\*\*\*

O requerimento recuperou o escol do conceito de guerra justa que, revelado ou recôndito, encontrou-se no discurso real até então. Apesar da agitação dos debates que ainda viriam a se ocupar da liberdade indígena, aquela noção continuou imprimindo suas marcas de forma quase implacável. Tal como na legislação para as ilhas, também no continente a racionalidade, a liberdade, os costumes e a *policia* indígenas tiveram consequências mais imediatas na definição das relações de trabalho que no estabelecimento da política de conquistas, embora tenham servido para a legitimação da colonização.

As Leis de Burgos de 1512 firmaram o entendimento de que a falta de constância e a ociosidade indígenas tornavam seu estado de liberdade prejudicial. A perda da liberdade por meio da implementação de *repartimientos* e encomiendas se mostrou a solução necessária tanto para espanhóis quanto para indígenas, transmutando-se em medida para o bem comum da colônia. A Declaração das Ordenanças sobre Índios de 1513 adicionou que se mediante a conversão os índios se tornassem “*tão políticos e entendidos*” que viessem a ser capazes de se regerem a si mesmos, que isso lhes fosse permitido.

A legislação e as políticas concretas posteriores reafirmaram a liberdade natural indígena e, simultaneamente, a ausência de *policia*, conduzindo à conclusão de que a conquista se legitimava pela necessidade da *tutela*. Elas estabeleceram, ainda, que os dois elementos fundantes do processo civilizador eram o trabalho compulsório e a evangelização, responsáveis pelo desfazimento dos hábitos ociosos e pela aquisição da disciplina indispensável à vida colonial<sup>586</sup>.

---

<sup>585</sup> Para uma extensa relação de episódios e condições em que o *requerimiento* foi lido, cf. LJA, p. 274-293.

<sup>586</sup> Exemplo disso expressa de forma translúcida uma real cédula de Carlos V prolatada aos 23 de agosto de 1538, segundo a qual “*sería necesario ponerlos [os índios] en policía humana para que sea camino y medio de darles a conocer la divina*”. Para tanto, eles devem conviver com espanhóis, ser evangelizados e trabalhar (RLI, livro VI, título I, lei XIX, p. 190-191). Submissão política e religiosa são braços uma da outra. Cf., no mesmo título, a lei XX.



No fim da década de 1510, chegaram à Corte notícias de que muitos dos nativos tinham “*tanta capacidade e habilidade que poder[iam] viver por si politicamente em povoados, como vivem os cristãos espanhóis*”. Dona Joana ordenou, então, que se oferecessem a estes “*entera libertad*”<sup>587</sup>. Em termos substanciais, isso não alterou o estatuto até então previsto aos nativos, apenas explicitou a possibilidade de que a liberdade indígena se concretizasse a partir de uma aferição casuística. Mas foi o suficiente para que se agitassem novos debates, recolocando em discussão os temas da racionalidade, liberdade, *policia*, evangelização, trabalho compulsório e depopulação indígena.

O resultado das contendas se refletiu novamente na formulação das políticas da Coroa. Dessa vez, tratou-se de uma nova proposta de colonização para o continente. Nas instruções de 26 de junho de 1523 a Hernán Cortés, o rei assinalou a conclusão a que chegaram teólogos e juristas no sentido de que os índios eram seres humanos racionais, políticos e livres. Como “possuem maneira e razão para viver política e ordenadamente em seus povoados”, bastava que Cortés cuidasse para que nisso perseverassem<sup>588</sup>. A opinião dos sábios não foi o único parâmetro utilizado para a decisão que anunciaria a seguir: o rei comentou a “larga experiência” oriunda do emprego de sistemas de *repartimiento* e *encomiendas* aplicados na ilha Espanhola e em outras ilhas, a qual resultou “em grandíssima diminuição [dos índios] pelo mau tratamento e demasiado trabalho”. O imenso volume de decessos gerava carência de mão-de-obra e tornava sem sentido as políticas de evangelização. Por isso, o rei propôs a Hernán Cortés que os índios encontrados fossem bem-tratados, evangelizados na fé católica e deixados em “*entera libertad*” – a repetição dessa expressão aqui parece ser mais que mera coincidência. Além disso, só deveriam pagar os tributos que em períodos pré-hispânicos já arrecadavam aos seus chefes indígenas. Apenas no caso de se averiguar que alguns povos não tinham tributos é que se deveria instituí-los, observando as regras

---

<sup>587</sup> “Provisión dirigida al Juez de residencia de la Española, que mando que los Indios que tuvieren abilidad, bivan por si, y se los quiten a los encomenderos, y cada uno de edad de veynte años arriba pague a su Magestad tres pesos, y los otros uno”, Zaragoza, 9 de dezembro de 1518, CDI, tomo IX, doc. 25, p. 92-93; “R. Poder para dar entera libertad a los indios que hubieren capacidad de vivir por si ordenadamente”, Zaragoza, 9 de dezembro de 1518, CDHH, doc. 32, p. 69-70.

<sup>588</sup> “Instrucciones que se dieron a Hernando Cortés, Gobernador y Capitán General de Nueva España, tocante à la población y pacificación de aquella tierra y tratamiento y conversión de sus naturales”, Valladolid, 26 de junho de 1523, CDI, tomo IX, doc. 50, p. 167-181.

de “vasallaje”. Depois de nova junta, realizada em 1525, os responsáveis pela aferição desses casos concretos deixaram de ser os oficiais reais e passaram a ser bispos e outros religiosos<sup>589</sup>.

Houve um claro esforço no sentido de criar condições para que as rupturas produzidas pelo regime colonial fossem acompanhadas por continuidades. Construiu-se um consenso parcial e provisório no sentido de que a ausência de permanências no processo de colonização desencadeou o desaparecimento dos indígenas, inviabilizando a própria manutenção das mudanças vislumbradas. Percebeu-se que preservar certos elementos e condições prévios era essencial para o sucesso da implantação e conservação do novo regime, por mais paradoxal que isso parecesse à primeira vista. As ponderações quanto à liberdade indígena não viriam amenizar o regime colonial, mas garantir condições para sua sobrevivência. Por isso, nunca esteve em causa rever o processo colonial em si.

A criação do Conselho de Índias, em 1524, com a presidência do dominicano García de Loayza, e as seguidas reuniões sobre “*conquistas e descubrimientos*” das Índias Ocidentais não alteraram os marcos gerais de realização de guerras justas. Naquela década, seriam testemunhados amplos movimentos de expansão colonial pelo continente, incluindo os promovidos por Francisco Pizarro para o Peru, o de Pedro de Alvarado e o de Gil González Dávila na América Central, dentre muitos outros.

As intensas rebeliões nativas verificadas em Cuba (ilha *Fernandina*) no ano de 1526 confirmam essa tese. Tendo sido informados da permanência de índios revoltados na ilha, os reis pediram que Gonzalo Guzmán, lugartenente do governador, requeresse que se arrependessem em um prazo determinado e, neste caso, que lhes fosse oferecido o perdão. Se não se submetessem, “fazendo-lhes seu processo juridicamente”, seriam julgados vassalos revoltados, ser-lhes-ia feita “boa e justa guerra” e os presos se tornariam escravos perpétuos sem direito a nenhum tipo de bem ou propriedade<sup>590</sup>. Cédulas com a mesma dicção foram

---

<sup>589</sup> “Real provisión sobre la libertad de los indios”, Toledo, 1 de setembro de 1525, CDHH, doc. 39, p. 78-80; “Real provisión dirigida a Fr. Pedro Mexía de Trillo, provincial de la Orden de San Francisco, manifestando los deseos de S. M. de que los indios sean relevados del trabajo y vivan en libertad y policia, de modo que sean buenos cristianos y no vengán en disminución, mandándole, en consecuencia, ir à Cuba, corregir los abusos, poner en libertad los indios vacos y ordenarles la manera de vivir, informándose de los que los hayan maltratado para castigarlos”, 14 de setembro de 1526, CDI, tomo I, doc. 85, p. 348-351.

<sup>590</sup> “Real cédula ordenando á Gonzalo de Guzmán que haga requerimientos á los indios

enviadas para as rebeliões de Higuera e do cabo de Honduras em março de 1527, além de outras regiões.

No mesmo dia em que a autorização para a guerra aos sublevados foi enviada, o rei comentou ter recebido relato dos procuradores de conselhos da ilha de Cuba informando-lhe que a observância da liberdade aos índios fortalecia as rebeliões e até as ampliava. Esse direito produzia outras consequências práticas inconvenientes, como a falta de sustento dos espanhóis, que queriam enriquecer sem trabalhar e que despovoavam a ilha em busca de outras formas de sobrevivência. Por isso, o rei disfarçadamente reviu a aplicação da “*entera libertad*” a todos os indígenas, assinalando que todos os índios eram livres, mas apenas os que demonstrassem habilidade e capacidade, considerada a “*qualidade de sua pessoa*”, podiam usufruir do seu direito. Os demais deviam ser tutelados e civilizados por meio do emprego das *encomiendas*<sup>591</sup>.

Aos 17 de novembro de 1526, unificou-se em uma só norma a orientação que cuidava da liberdade natural indígena e dos regimes de trabalho compulsório com a que tratava das conquistas e da permissão da escravidão. Fruto de debates ocorridos em sessão especial do Conselho de Índias de Alhambra, as *Ordenanzas sobre el buen tratamiento de los indios* representaram a manutenção da orientação ideológica do Requerimento. Infelizmente, as atas das sessões do Conselho das Índias não registravam os pareceres e votos de seus membros, o que dificulta a análise do teor dessas juntas<sup>592</sup>. Porém, nesse caso, graças à sobrevivência de um documento apresentado naquela oportunidade, sabe-se que foi Martín Fernández Enciso, o jurista cujo voto conduziu a deliberação das juntas de 1512, quem novamente deu o tom da medida de 1526, reiterando a orientação teocrática pontifical da legislação, tendo em vista a defesa dos “*reales derechos*”<sup>593</sup>.

---

alzados, avisándoles por personas religiosas en quienes hayan confianza, que les son perdonados los delitos que hayan cometido, de entrar en la obediencia y sumisión á que son obligados; y de no hacero, previo proceso jurídico, se emprenda la guerra contra ellos, y los que fueren presos sirvan como esclavos á los que los tomaren” [9 de novembro de 1526], AGI, 139, 1, 7, in: CDIU, tomo I, doc. 86, p. 351-4.

<sup>591</sup> “R. provisión sobre la manera que deben tener los indios de Cuba”, Granada, 9 de novembro de 1526, CDHH, doc. 43, p. 84-86.

<sup>592</sup> SCHÄFER, Ernesto, *El Consejo Real y Supremo de las Índias*, tomo I, Salamanca: Pons, 2003, p. 150.

<sup>593</sup> “Memorial que dió el bachiller Enciso de lo ejecutado por él en defensa de los Reales derechos, en la materia de los indios”, CDIAO, tomo I, p. 441-450.

As Ordenanzas foram importantes porque, além de conjugarem esses temas, destinaram-se a uma ampla região, que abarcou as ilhas Espanhola, Porto Rico, Cuba, Jamaica, assim como a Nova Espanha e províncias de Panuco, Higueiras, Florida (*Tierra Nueva*) e outras, apresentaram um quadro sintético dos abusos de que tinha notícia a Corte, propuseram medidas procurando revertê-los e foram incorporadas até o ano de 1540 na maior parte das capitulações e assentos para novas conquistas e descobrimentos das Índias Ocidentais<sup>594</sup>.

A norma de 1526, que alcançaria, portanto, núcleos coloniais e continentais em expansão, conservou o estatuto da guerra justa nos termos do requerimento, ainda que na dicção legal sua ocorrência tenha assumido a forma de uma exceção:

Outrossim, mandamos que ninguém possa tomar nem tome por escravos a nenhum dos ditos índios sob pena de perdimento (...) salvo no caso de os ditos religiosos ou clérigos estarem entre eles, ensinarem-lhes e os instruírem nos bons usos e costumes e lhes predicarem nossa santa fé católica e [os índios] não quiserem nos dar a obediência ou não consentirem, resistindo ou defendendo com mão armada, que não se procurem minas nem se saquem ouro e outros metais que nelas forem encontrados, porque nesses casos permitimos que por isso e em defesa de suas vidas e bens os ditos povoadores possam, com acordo e parecer dos ditos religiosos ou clérigos, sendo conformes e subscrevendo seus nomes, fazer guerra e fazer nela aquilo que os direitos e nossa santa fé e religião cristã permitem e mandam que se faça e possa fazer.<sup>595</sup>

A norma inovou ao prever um protocolo *anterior* à declaração da guerra. Além disso, as *Ordenanzas* conferiram aos religiosos um papel de destaque no processo de conquista. Com efeito, estabeleceu-se que nenhuma expedição poderia conter menos de dois religiosos. A eles se incumbiu expressamente a proteção dos indígenas e a autoridade para comunicarem diretamente ao Conselho Real qualquer irregularidade presenciada. Estipulou-se, ainda, que o contato inicial com os nativos devia se dar por meio de bons intérpretes que explicassem os quatro motivos da conquista – o ensino dos bons costumes, o apartamento de vícios (sobretudo, do canibalismo), a evangelização e a atração ao serviço real – e lhes lesse o

---

<sup>594</sup>Cf. CDHF, tomo I, e CDIAO, tomos XXII e XXIII. Esses volumes contêm mais de vinte capitulações e assentos que cobrem o mencionado interregno, ora inserindo a norma de 1526 no bojo do texto, outrora referindo-se a ela enquanto anexo.

<sup>595</sup> “Real provisión dada por D. Carlos, que dispone y trata la orden que antiguamente tenía en los descubrimientos y poblaciones que se hacían en Indias, y en el buen tratamiento de sus naturales”, Granada, 17 de novembro de 1526, CDIU, tomo IX, doc. 81, p. 268-282.

requerimento quantas vezes fosse necessário. Após a leitura, os espanhóis não deviam forçar os índios a uma resposta imediata. Em lugar disso, construiriam fortalezas e casas-forte nas proximidades, tratando-os bem. Qualquer ato de desrespeito estava defeso. A prática da *herración*, assim como a escravidão seriam passíveis de punição. Os espanhóis deviam procurar conquistar os nativos pelo exemplo, enquanto os religiosos tentassem ensiná-los acerca da fé e dos bons costumes<sup>596</sup>.

Apenas depois desses procedimentos se poderia pedir de forma definitiva sua submissão político-religiosa. Em caso de obediência voluntária, a *herración* e o cativeiro continuariam proibidos. Mas se mesmo diante desses exemplos e do (suposto) conhecimento da palavra de Deus os nativos resistissem, então poderia ser-lhes feita guerra justa e escravidão, conforme transcrição acima.

As Ordenanzas de 1526 constituem um marco na legislação indiana por representarem a exterioridade de uma maior sensibilização por parte dos letrados da

---

<sup>596</sup> Eis uma apertada síntese do seu teor: os reis reconhecem que uma “*desordenada cobiça*” norteou as ações dos conquistadores até então; os povoadores fizeram com que os índios trabalhassem em demasia nas minas, “*pescarias*” de pérolas e *granjerías*; os povoadores os trataram “*com crueldade e desamor pior que se fossem escravos*”; muitos dos alçamentos indígenas considerados “*causa justa*” para guerras foram promovidos pelos abusos dos espanhóis; também os comarcãos se rebelaram contra o reino espanhol. Em seguida, explica-se que, por tudo isso, os “*descubrimientos*” foram suspensos por algum tempo [não encontrei o documento com tal teor]. Afirma-se que se pretende conciliar a manutenção das conquistas e dos povoamentos com o desencargo de consciência, o fim da escravidão indevida e a evangelização. Diante disso, propõe-se: (i) que os que indevidamente ferrarem indígenas como escravos sejam identificados e punidos; (ii) que os escravos ilicitamente tomados sejam devolvidos a sua “*natureza*” se já estiverem convertidos e se isso puder ser feito sem inconvenientes ou sejam encomendados; (iii) que em todas as expedições haja ao menos dois religiosos que ajam em conformidade com a bula papal; (iv) que os religiosos sejam os responsáveis pelo cuidados dos índios e se comuniquem diretamente com o Conselho Real em caso de problemas; (v) que o contato inicial com os nativos ocorra com intérpretes que expliquem os quatro motivos da conquista – ensinar os bons costumes, apartar nativos dos vícios (sobretudo, canibalismo), evangelizar e “*atrair ao nosso serviço*” – e que lhes seja lido o requerimento, e repetido quantas vezes for necessário; (vi) que depois de ler o requerimento os espanhóis devem construir fortalezas e casas-forte nas proximidades, tratando-os bem e tentando conquistá-los pelo exemplo; (vii) se depois de ensinados acerca da fé e instruídos nos bons costumes pelos religiosos eles continuarem se negando à submissão, pode ser-lhes feita guerra justa e escravização; em caso de submissão voluntária, o cativeiro fica proibido; (viii) cabe aos religiosos o poder para autorizar o trabalho nas minas, *pesquerías* de pérolas e *granjerías*; sem esta autorização, é proibido forçá-los; (ix) as *encomiendas* são meio legítimo de fazer com que “*vivam em policía*”; em todo caso, os religiosos devem informar diretamente a Corte sobre o andamento desse regime de trabalho; (x) para as novas conquistas, todas os expedicionários devem provir de Castela, salvo por um ou dois experientes conquistadores de outras regiões das Índias Ocidentais (CDIU, tomo IX, doc. 81, p. 268-282).

Coroa espanhola acerca das particularidades envolvidas no contato com os nativos. Embora estejam longe de constituir um código de respeito à alteridade, permitem entrever a compreensão de que as diferenças de visão de mundo não eram passíveis de imediata tradução por nenhum intérprete – tal como parecia supor o requerimento de 1512. Essa nova percepção não abandonaria mais a maior parte da legislação real do século XVI sobre o tema.

Esse avanço parecem ter passado bem ao largo do entendimento de muitos vizinhos, administradores e conquistadores. No fim de 1528, Carlos V enviava novas *Ordenanças para o bom tratamento dos índios* tanto às ilhas quanto às terras continentais relatando abusos que implicavam a violação da aplicação do conceito mais restrito de guerra justa. Moradores de diversas regiões se excediam, cometiam delitos, prendiam e cativavam como escravos e “*delincuentes*” indígenas livres e “*de paz*” que nunca resistiram aos espanhóis. Depois de encomendados, cobravam-se-lhes impostos em ouro (o que era até então proibido) e, não tendo como pagá-los, satisfaziam suas dívidas mediante a venda de seus filhos e de outros parentes<sup>597</sup>.

A recém-fundada Audiência do México parecia estar bem a par dessa situação, mas não parece ter tomado nenhuma medida mais efetiva para revertê-la. Isso certamente graças ao presidente de sua primeira composição, um dos mais polêmicos conquistadores da região, Nuño Beltrán de Guzmán, conhecido por feitos nem sempre heróicos na conquista de indígenas da chamada Nova Galícia. Sua gestão foi marcada por abusos dele e dos ouvidores Juan Ortiz de Matienzo e Diego Delgadillo, além de intensos conflitos, disputas e rebeliões. Pretendendo não repetir nas novas terras os equívocos realizados nas grandes ilhas do Caribe, o rei se apressou em nomear uma nova composição para o órgão enquanto estruturava o primeiro vice-reinado de Índias, que viria a ser comandado por Antonio de Mendoza y Pacheco, cavaleiro e comendador de Santiago e futuro vice-rei do México. Em 1530 constituiu a segunda audiência de México, presidida por Sebastián Ramírez de Fuenleal - quem havia ganhado fama de defensor dos índios nos poucos meses em que ocupou o cargo de bispo de Santo Domingo e presidente de sua Real Audiência entre 1527 e 1530 –, além de composta por Juan Salmerón, Alonso de Maldonado, Francisco Ceinos e o jurista Vasco de Quiroga, futuro bispo de Michoacán.

---

<sup>597</sup> “Ordenanças hechas por el Emperador don Carlos de gloriosa memoria para el buen tratamiento de los Indios”, Toledo, 4 de dezembro de 1528, CDIU, tomo IX, doc. 108, p. 386-399.

Sabendo que uma das causas de tantos abusos prejudiciais à colonização era a obtenção de mão-de-obra cativa, Carlos V decidiu proibir a escravidão indígena – inclusive a decorrente de guerra justa – em todas as regiões das Índias Ocidentais e, particularmente, no México. Assim, aos 2 de agosto de 1530, expediu provisão determinando que

nenhuma pessoa seja ousada de tomar em guerra, ou fora dela, nenhum índio como escravo ou de prendê-lo como tal sob o fundamento [*título*] de que o teve em guerra justa, ou por resgate ou compra ou troca ou qualquer outro título ou causa, ainda que sejam índios que os próprios naturais das ditas Índias, ilhas e terra firme do mar Oceano tinham ou têm ou tiverem entre si como escravos<sup>598</sup>.

A medida teve repercussões imediatas. Houve os que simplesmente “suspenderam” sua aplicação, não lhe conferindo a indispensável publicidade. Outros, procuraram formas para contorná-la ou francamente a violaram. Sem demora, chegaram inúmeros pedidos ao imperador para que as reavaliasse considerando situações locais e apontando suas inconveniências para a própria finalidade que ela pretendia promover, qual seja, o povoamento das novas terras.

Aos 19 de março de 1533, Gabriel de Cabrera informava a Coroa, em nome das autoridades hispânicas de Santiago da Guatemala – região que tardaria décadas para ser conquistada – que aquela terra possuía “caciques de guerra” que ouviram o requerimento, mas não quiseram “estar a nosso serviço e admitir a predicação cristã”. Ele pedia expressamente que “lhes pudessem fazer guerra e tomá-los por escravos e, como tais, reparti-los”. O rei permitiu que após novo requerimento fosse declarada guerra nesses termos em caso de continuidade da resistência<sup>599</sup>.

Nas ilhas, situação similar. A audiência de Porto Rico (*San Juan*) escreveu ao imperador relatando os frequentes ataques de caraíbas das ilhas Trindade, Guadalupe, Dominica, Tobago (*Tabaco*) e outras. No relatório do pedido, o rei reconheceu que seu avô havia autorizado a guerra contra os nativos dessas regiões “pelos danos, mortes e roubos” que haviam provocado, mas também porque

---

<sup>598</sup> “Provisión que manda que no se pueda cautivar, ni hacer esclavo a ningun indio”, Madri, 2 de agosto de 1530, CDIU, tomo X, doc. 17, p. 38-43.

<sup>599</sup> “Real cedula dando licencia a los vecinos de la ciudad de Santiago de Guatemala para tomar a los indios de guerra que se prendieren por sus esclavos”, Belpuche, 19 de março de 1533, CDHH, doc. 77, p. 143-144.

“com[iam] carne humana e comet[iam] outros grandes excessos em grande ofensa a Deus Nosso Senhor”. Lembrou que essas autorizações para guerra e apresamento haviam sido suspensas e apontou que, naquele momento, a audiência pedia sua revalidação. Na decisão, o rei conferiu poderes para a mencionada audiência declarar “as partes e ilhas onde pod[ia] ser feita a dita guerra aos ditos índios e tomá-los como escravos conforme o direito”. Os conquistadores estariam autorizados a agir com base nessa declaração<sup>600</sup>.

O cronista real das colônias de Castela, Antonio de Herrera y Tordesillas (1559-1625), conta que o rei e o membros do Conselho de Índias se viram “*aborrecidos*” com a decisão de privar os nativos de sua liberdade, para aliviar suas consciências, convocaram uma junta com “*os mais famosos e principais teólogos*” para decidir a questão. Depois de “*várias congregações e disputas*”, os sábios declararam as conclusões que seguem. As guerras contra infiéis eram feitas com dois fins, a evangelização e o “domínio destas gentes bárbaras”. Por direito de gentes, os infiéis podiam deter domínio e jurisdição, de modo que nenhum cristão poderia usurpá-los. Mesmo que não estivessem submetidos à Igreja, os bárbaros deviam obediência à lei natural e se a descumprissem caberia ao papa castigá-los inclusive pela guerra. Além disso, se os cristãos fossem “molestados” ou “injurados” por infiéis que não quisessem obedecê-los, o papa também poderia autorizar a tomada de suas terras. Do mesmo modo, se os infiéis não admitissem a pregação do Evangelho ou a perturbassem, o papa devia castigá-los invocando o poder secular, “feitas as admoestações por pessoas religiosas”. Todos os indígenas que forem idólatras e usarem de “semelhantes perfídias, resistências e crueldades” e promoverem tais gastos para a Coroa deviam ser assim tratados e não apenas os da ilha de Trindade. Para a maioria dos teólogos dessa junta, os reis de Castela e Leão possuíam poder e faculdade para levar a cabo tais guerras por delegação pontifical. Cumpridos esses requisitos, não apenas se poderia, como se deveria fazer “guerra rigorosa” - naturalmente, em boa consciência<sup>601</sup>.

---

<sup>600</sup> “Real cedula sobre hacer guerra a los indios caribes”, Monzón, 13 de setembro de 1533, CDHH, doc. 79, p. 145-146.

<sup>601</sup> “Que por quantó principalmente se pretenden dos cosas en la guerra que se haze contra infieles que es la predicación del Santo Evangelio , y el dominio destas gentes barbaras, aunque por el derecho de gentes , los Infieles pueden tener dominio y juridicion fin pecado , y no sea licito á ningun Christiano quitarsela, no obstante esto, como quiera que el Pontifize sucessor de San Pedro es Vicario de Jesu Christo nuestro Redemptor sobre heles, é infieles, aunque no esten al presente todos en la obediencia de la Santa Iglesia, y deste



Assim, tal junta de 1533 estabeleceu como causas de guerra justa, de usurpação das terras e do governo nativo a idolatria, a desobediência de alguma lei natural, a insubmissão política ou religiosa, o cometimento de danos aos cristãos, o impedimento da comunicação da fé cristã e outros atos de resistência. O curioso fulcro teológico dessa posição uniu, de um lado, a compreensão de que o domínio e o governo eram realidades fundadas na lei natural (e não divina), o que legitimaria a propriedade e o governo dos povos precolombianos e, por outro lado, a de que cabia ao papa zelar pelo cumprimento da lei natural e da punição pela prática de pecados. Por vias tortas, esse entendimento abriu flancos para a realização de guerras não-defensivas e assumiu as consequências da teoria teocrática pontifical.

A proibição da escravidão foi oficialmente abrogada aos 20 de fevereiro de 1534. A Coroa reproduziu algumas das principais razões que acompanharam as impugnações incidentais à norma. Basicamente, a suspensão do cativeiro teria causado maiores danos que a própria prática coibida. Por um lado, as guerras realizadas sem a possibilidade de escravidão teriam mais mortos que antes, tudo indica que devido à ausência de motivos para manter vivos os opositores nativos. Por outro lado, os indígenas teriam percebido a mudança legislativa, ousando se

---

poder del Pontífice se infiere que no tienen los Infieles otra ley, sino la natural, si algo hiziesen contra ella, lícitamente el Papa los podría castigar: assi no solamente puede castigar a los Idolatras y gentes que viven contra ley natural : pero tiene obligación de hazerlo, de lo qual se sigue que quando quiera que se halla que las tierras de los infieles fueron ocupadas, y ganadas con justa guerra, el Papa es obligado á lá recuperación dellas con guerra; y ayudas de Indulgencias, quitando aquel dominio al que lo tuviesse, como injusto posséedor : de la misma manera, aunque al presente aya algunas tierras posseydas, que nunca los Christianos posseyeron, si los dichos Christianos fuessen molestados, é injuriados de los tales infieles, puede el Papa justamente hazer estatuto, y precepto contra ellos, y no queriendo obedecer, quitarles el dominio, y aunque no se halle que las tierras de aquellas partes de las Indias posseydas de los infieles lo ayan lido algún tiempo de Christianos , y no ayan de ser atraydos á nuestra Santa Fe por fuerza , sino por sola la gracia de Dios. En caso que no admitan la predicación del Santo Evangelio, y lo perturben, o se defiendan, y no consientan, que se les predique, hechas las amonestaciones por personas religiosas, el Papa puede, y deve castigarlos, invocando el brazo seglar, y no solamente se deven castigar éstos Indios de la Isla de la Trinidad, de quien se trata, sino otros qualesquier de los quales constare que son Idolatras y que usan semejantes perfidias, resistencias, y crueldades, y porque los reyes de Caftilla y de León tienen este poder y facultad de los Pontífices, dixeron y concluyeron que pues la guerra que se hazía á los Indios assi por concurrir en ella las cosas referidas y ser Idolatras, molestos y nocivos á los Christianos y aver muerto á muchos dellos y que no dexan libremente predicar el Sanco Evangelio y dilatar nuestra Santa Fé, que es la principal pretension nuestra, y por los muchos gastos, que la Corona Real ha hecho, se les podía y devía hazer la guerra rígurosa con buena conciencia” [sic]. (HERRERA, Antonio de, *Historia General de las Índias Occidentales*, tomo III, déc. V, livro V, cap. 7, p. 98 [97-98]).

rebelar e resistir mais que em tempos precedentes. Ora, ninguém se beneficiaria com a morte dos índios – nem eles próprios, nem os espanhóis, que careciam de mão-de-obra. Ademais, a escravidão apresentava vantagens similares às modalidades e aos regimes de trabalho forçado: disciplinava, facilitava o abandono das idolatrias, permitia o comércio, viabilizava o povoamento, civilizava.

O rei voltou a autorizar a escravidão decorrente de guerra justa, a tomada de escravos dos caciques (depois de averiguada a justiça do cativo), a compra de escravos de povos indígenas não submetidos e a *herración* desses últimos, que deveriam ser registrados em matrículas. A norma retornou ao *statu quo ante* do escravismo indígena, salvo por três ressalvas. A partir de então, as mulheres e crianças vencidas em guerras justas não deveriam ser tratadas como escravas, senão como naborías dedicadas aos serviços domésticos de espanhóis; os homens escravizados no continente só poderiam ser vendidos nas ilhas com a autorização de religiosos; em caso de alçamento por delitos particulares de povos antes submetidos, não havendo tempo para uma licença do Conselho de Índias, a guerra haveria de ser autorizada, concorrentemente, pelo governador, oficiais, prelado e dois religiosos principais, de modo que os índios tomados fossem tratados como naborías até que se recebesse a confirmação real do seu cativo<sup>602</sup>.

Esse recuo não serviu para silenciar as polêmicas que cercavam as descobertas do Novo Mundo. No terreno das Índias Ocidentais, Vasco de Quiroga, ouvidor da audiência do México, seria um dos vizinhos que escreveriam ao imperador repetidos informes e petições defendendo a volta da proibição de 1530 e relatando a tirania da escravidão e da *herración* dos “maceoales” (índios comuns – não-ocupantes de cargos elevados). Na extensa “*Información en derecho del licenciado Quiroga sobre algunas provisiones del Real Consejo de Indias*”, de 24 de julho de 1535, Quiroga arguiu que os que convenceram o rei e seu conselho a mudar as orientação para as Índias tiveram pouca experiência no assunto, raso entendimento ou “*pasioncillas de cobdicias y otros intereses particulares*”. Além de argumentar pelo fim da escravidão e da *herración* tanto de indígenas capturados em guerra justa quanto de antigos escravos dos caciques, o frade defendeu o fim das

---

<sup>602</sup> “Real provision donde se declara la forma y orden que se ha de guardar en hacer esclavos en la guerra y con rescates”, Toledo, 20 de fevereiro de 1534, CDIU, tomo X, doc. 78, p. 192-203.

guerras e o método missionário não violento. Porém, em caso de resistência à evangelização, seria necessária a “pacificação” – uma forma de compulsão<sup>603</sup>.

Graças à missão envolvendo Bartolomé de las Casas, Bernardino de Minaya (bispo de Tlaxcala) e Julián Garcés, em junho de 1537 o papa Paulo III expediu a bula *Sublimis Deus* declarando que os índios americanos eram “verdadeiros homens”, “capazes” de receber a fé (racionais) e que “ainda que estejam fora da Fé de Cristo, não estão privados, nem devem sê-lo, de sua liberdade, nem do domínio de seus bens, e que não devem ser reduzidos a servidão”<sup>604</sup>. Embora de alcance inestimável para o reconhecimento da humanidade indígena, a medida foi vista por muitos funcionários castelhanos como uma intervenção indevida da Igreja nos assuntos indianos e, por pressões políticas, restou revogada menos de dois anos depois.

No cenário dos colégios e universidades espanholas, destaque-se o papel do mais célebre professor do século XVI, Francisco de Vitoria. Desde que se mudara de San Gregorio de Valladolid para San Esteban de Salamanca, em 1526, o teólogo discutia temas indianos controversos e derivava as conclusões de questões clássicas vinculadas à sua disciplina, a exemplo da origem do poder civil e do poder eclesiástico, ao caso das Índias Ocidentais. Em 1537, ele expôs a *relección* conhecida como *De temperantia*, cuja primeira parte questionava a licitude da guerra contra os “bárbaros” antropófagos. Esse e outros “títulos” seriam analisados à luz de sua legitimidade ou ilegitimidade para fins de justificação das guerras de conquistas em *De indis*, curso de estrondoso sucesso ministrado em 1539.

Neste mesmo ano, uma nova onda favorável à liberdade indígena ressurgiu na Corte junto à comitiva que levou à Espanha o então dominicano Bartolomé de las Casas, secundado pela autoridade de Francisco Marroquín (bispo da Guatemala), e o franciscano Jacobo de Testera (parente de Carlos V), portando uma carta de Juan de Zumárraga ao imperador em defesa dos nativos<sup>605</sup>. Nos meses que se seguiram, Las Casas militou nos conselhos reais em favor das autorizações especiais que lhe permitiriam colocar em prática a experiência missionária de redução espiritual e

---

<sup>603</sup> CDIAO, tomo X, p. 333-513.

<sup>604</sup> “Bula de Paulo III, ‘Sublimis Deus’, de 2 de junho (IV Nonas Junii) de 1537”, in NÓBREGA, Manuel da, *Diálogo sobre a conversão do gentio*, Lisboa, 1954, p. 106.

<sup>605</sup> “Carta de don Fray Juan de Zumárraga al Emperador”, México, 17 de abril de 1540, CUEVAS, Mariano, *Documentos inéditos del siglo XVI*, 1914, p. 95-109; “Carta de Zumárraga y Betanzos”, CDIAO, tomo XIII, p. 531-537.

“pacífica” dos indígenas de Tuzulutlán (Guatemala); denunciou os métodos laxistas de religiosos – como o do franciscano Toribio de Benavente (ou Motolín) quem dispensava aos sacramentados o ritual litúrgico e o conhecimento prévio de verdades cristãs -, obtendo pareceres contrários a essas práticas<sup>606</sup>, interveio diretamente nas decisões do Conselho de Índias graças a seus contatos com os conselheiros reais flamencos; e, decidido a lutar pela destruição do sistema de *encomiendas*, pediria ao rei a convocação de nova junta para a reforma das Índias.

Ao final de 1539, o cardeal Juan García de Loaysa y Mendoza, conhecido por suas opiniões favoráveis à liberdade indígena, foi nomeado membro do Conselho de Regência e governador geral das Índias na ausência do imperador. No início de 1540, convocou uma junta em Valladolid composta por experientes funcionários a fim de deliberar acerca do tratamento aos indígenas<sup>607</sup>. Ele entregou seis questões relativas ao que se deveria fazer para prevenir os maus-tratos e sobre a necessidade de rever o estabelecido quanto à escravidão indígena.

Das respostas dos conselheiros, apenas a do licenciado Pedro Mercado de Peñalosa sobreviveu ao tempo. Apesar da ausência da pauta da justiça das conquistas, ele assinalou entender ser necessário suspendê-las por alguns anos. Dali por diante, a conversão e a submissão deveriam ser realizadas por *rescates* e pela evangelização pacífica<sup>608</sup>. Se a proposta de paralisação das expedições bélicas não se concretizou, o investimento no comércio e em vias religiosas sem coação assumiriam cada vez maior papel na legislação indiana.

---

<sup>606</sup> Entre março e dezembro de 1541 Las Casas obteve parecer de religiosos da Universidade de Salamanca, dentre os quais Francisco de Vitoria, acerca da necessidade de instruir anteriormente ao batismo, cf. “Parecer de los teólogos de la Universidad de Salamanca sobre el bautismo de los Indios” [1 de julho de 1541], CDIAO, tomo III, p. 543-553. O debate é anterior a 1540 e já havia sido encomendado a Vitoria (cf. GETINO, Luis Alonso, *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria, su vida, su doctrina e influencia*, Madrid, Imprenta Católica, 1930, págs. 152-153 e HEREDIA, Vicente Beltrán de., *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria*, Madrid-Valencia, Biblioteca de Tomistas Españoles”, 1928, pág. 163).

<sup>607</sup> Loaysa era o presidente da junta. Os demais membros eram Sebastián Ramírez de Fuenleal (bispo de Tuy, depois de Cuenca, ex-presidente das audiências de Santo Domingo e do México), Juan de Zúñiga (comendador de Castela), Francisco de Cobos, García Fernández Manrique; do Conselho de Índias, conde de Osorno, doutor Bernal e licenciado Gutierre Velázquez; do Conselho de Castela, licenciado Mercado de Peñalosa, doutor Hernando de Guevara, Juan de Figueroa e fiscal licenciado Gregorio López; e do Conselho das Órdenes, doutor Jacobo González de Arteaga (SCHÄFER, Ernesto, *El Consejo Real y Supremo de las Indias – Su historia, organización y labor administrativa hasta la terminación de la Casa de Austria*, Prólogo de Antonio-Miguel Bernal, tomo II, España: Junta de Castilla y León; Marcial Pons Historia, 2003, p. 239-240).

<sup>608</sup> SCHÄFER, Ernesto, *El Consejo Real y Supremo de las Indias*, tomo II, p. 241-242.

Não se sabe que resoluções essa junta adotou afinal. Mas é possível que sua operacionalização de algum modo se relacione com a inspeção que o imperador realizou em pessoa e sem aviso prévio ao Conselho de Índias<sup>609</sup>. O que começou como uma simples visita terminaria com a nomeação de um regente e uma reforma do funcionamento do órgão. De fato, entre julho de 1542 e fevereiro de 1543, o trabalho do Conselho de Índias restou suspenso a averiguação das denúncias de irregularidades. Nesse ínterim, mais precisamente entre maio e novembro de 1542, a junta nomeada pelo regente Juan de Figueroa redigiu as *Leyes Nuevas* (Leis Novas), que configurariam um estatuto para o Conselho de Índias e um código regulamentador do trato aos indígenas do Novo Mundo<sup>610</sup>.

Las Casas teve destacado papel não apenas nos bastidores de composição das Leis Novas, mas também nas discussões e leituras que ela comportou. Foi ele quem iniciou seus trabalhos ao discorrer acerca da situação de exploração experimentada pelos ameríndios. O discurso foi encartado no tratado conhecido como *Entre los remedios*, um memorial com 16 capítulos em que propunha soluções para salvaguardar a integridade indígena e a consciência real<sup>611</sup>. No principal remédio, o oitavo, Las Casas desenvolveu vinte razões que embasaram tanto o

---

<sup>609</sup> Os motivos que conduziram à visita real foram as queixas das cidades nas Cortes, que apontavam insatisfação com as justiças de Castela (lentidão dos processos, atraso nos pleitos, gastos inúteis); as denúncias de maus-tratos de Bartolomé de las Casas e outros; a revelação da participação dos conselheiros em irregularidades no processo contra os irmãos Pizarro; e a ausência de regras claras para o conselho (SCHÄFER, *Op. cit.*, tomo I, p. 78).

<sup>610</sup> Os membros da junta escolhidos pelo doutor Juan de Figueroa foram cardeal Loaysa (presidente do Conselho de Índias), bispo Ramírez de Fuenleal, comendador maior de Castela Juan de Zúñiga, presidente do Conselho das Ordens García Manrique, secretário do Conselho de Índias Francisco de los Cobos, doutor Hernando de Guevara, licenciado Salmerón, doutor Gregório Lopez, doutor Jacobo González de Arteaga, licenciado Mercado, doutor Bernardo de Lugo e licenciado Gutiérrez Velázquez. Havia, portanto, representação do Conselho de Índias, da Real Chancelaria de Valladolid, da Câmara de Castela, da Câmara de León, do Conselho Real e do Conselho das Ordens. Muitos desses homens já haviam participado da junta de Valladolid de 1540, convocada por Loaysa.

<sup>611</sup> “Entre los remedios que don fray Bartolomé de las Casas, obispo de la Ciudad Real de Chiapa, refirió por mandado del Emperador rey, nuestro señor, en los ayuntamientos que mandó hacer Su Majestad de perlados y letrados y personas grandes en Valladolid, el año de mill [sic] y quinientos y cuarento y dos, para reformación de las Indias, el octavo en orden es el siguiente: donde se asignan veinte razones, por las cuales prueba no deberse dar los indios a los españoles en encomienda ni en feudo ni en vasallaje ni de otra manera alguna, si Su Majestad, como desea, quiere librarlos de la tiranía y perdición que padecen, como de la boca de los dragones, y que totalmente no los consuman y maten y quede vacío todo aquel orbe de sus tan infinitos naturales habitantes como estaba y lo vimos poblando”, Bartolomé de las Casas, *Tratados*, tomo II, México: FCE, 1997, p. 643-849. O documento só veio a ser oficialmente impresso entre 1552 e 1553, mas seu manuscrito circulou durante a junta de 1542.

pedido de incorporação pacífica dos índios à Coroa como vassalos livres, quanto o fim das *encomiendas*, dos roubos e das conversões forçadas, sem prejuízo da evangelização e do domínio de Espanha sobre as Índias, ambos amparados na doação papal e em princípios anti-bélicos<sup>612</sup>. Como o foco do tratado e das discussões do conselho era o sistema de *encomiendas*, as guerras aparecem lateralmente como práticas injustas e apenas exigíveis para a viabilização de um regime de servidão— incomprensíveis, portanto, no interior de um reino que zelasse por seus súditos:

Dizer a Vossa Majestade a bondade e sinceridade daquelas gentes daquelas ilhas, que se chama Lucayos, e as crueldades e matanças e estragos que nelas os santos cristãos fizeram lhe dariam causa para rasgar suas entranhas reais. E disso [*encomenderos*] suplicando por licença para fazer a muitas províncias guerra sem causa alguma, senão pela ânsia que têm de poder tomar de Vossa Majestade ferro para ferrar

---

<sup>612</sup> Eis as vinte razões contidas no oitavo remédio: (i) as bulas foram concessões pessoais e intransferíveis aos reis de Castela; o cuidado com as almas indígenas não poderiam ser encargo a particulares; (ii) os índios devem ser incorporados à Espanha como vassalos livres; (iii) os espanhóis não constituem ministros idôneos; (iv) para que os homens se exercitem nas coisas divinas deve ser guardada a justiça nas coisas terrenas; (v) o proveito e o privilégio dados por Deus e pela Igreja via concessão papal tinham o objetivo de beneficiar os índios e não a Espanha; (vi) a maioria dos espanhóis age como inimigos capitais dos índios; (vii) não se deve dar regimento de índios a homens pobres ou gananciosos; (viii) o sistema de *encomiendas* ou de depósito ou de feudo ou de vassalagem submete os naturais a serviços intoleráveis e os condena à servidão e à morte; (ix) todos os índios são livres e a liberdade indígena é conciliável com a obediência à Espanha; (x) as guerras e as *encomiendas* foram injustas desde o princípio; é justo que os que usaram mal os privilégios que lhes foram dados os percam e sejam obrigados à restituição; (xi) as condições para a validade das *encomiendas* nunca foram satisfeitas; portanto, tal qual realizadas, nunca gozaram da autoridade real e foram inválidas; (xii) se os índios continuarem encomendados aos espanhóis eles perecerão e sem nativos os espanhóis também não permanecem na terra; logo, a manutenção das *encomiendas* produzirá o total abandono das Índias; (xiii) a manutenção das *encomiendas* prejudica a Coroa de Castela e dos demais reinos de Espanha (perda de incontáveis vassalos, perda de riquezas, ameaças externas, castigo divino, infâmia de Castela); (xiv) ao conferir a espanhóis poder de domínio sobre os índios, Sua Majestade perde obediência, submissão, controle e jurisdição sobre índios e espanhóis; (xv) o Conselho de Índias não possui imparcialidade para julgar o caso, pois seus membros também possuem índios encomendados e os oferecem a amigos e criados, omitindo do rei informações importantes em benefício próprio; (xvi) como Sua Majestade está longe e ausente das Índias, convém que a ordem dada seja geral e não apresente exceções e possibilidades de descumprimento; (xvii) a incorporação dos índios como vassalos os faria felizes, obedientes e reverentes; (xviii) sendo vassalos, os índios não mais se esconderão, viverão nos povoados e poderão ser convertidos; (xix) as determinações de liberdade e as proibições de *encomienda* dadas a Hernán Cortés em 1523 e ao licenciado Ayllón em 1529 foram descumpridas por interesses próprios; (xx) a proibição das *encomiendas* também beneficiaria os espanhóis, que se livrariam dos pecados da tirania, dos roubos e violências que cometem e teriam um desencargo de consciência; além disso, traria vantagens às Índias.

escravos, escravos que não diferem dos índios encomendados nos povoados, exceto porque aqueles são vendidos publicamente, porque têm ferro, e estes secretamente, porque não o têm, e com mil cores e paliativos<sup>613</sup>.

O mesmo se pode afirmar do outro tratado escrito por Las Casas no período, a famigerada *Brevísima relación de la destrucción de las Índias*, fruto do pedido do imperador para que passasse por escrito alguns dos relatos que lhe havia comunicado de viva voz<sup>614</sup>. O documento apresentou um quadro das crueldades cometidas pelos espanhóis contra ameríndios, mostrando-se um eficaz instrumento de sensibilização dos membros da junta quanto à necessidade de revisão do regime de *encomiendas* e da continuidade das expedições de guerra.

A influência das proposições de Las Casas sobre as Leis Novas podem ser observadas na segunda parte da norma, referente ao tratamento dos índios (dispositivos XX-XXXIII) e aos procedimentos para novas descobertas (XXXIV-XXXVIII)<sup>615</sup>. As disposições aprovadas reafirmaram a liberdade indígena, aumentaram o controle real sobre o trabalho já encomendado e proibiram a ampliação da escravidão, da servidão e das *encomiendas*, inclusive as decorrentes de guerra, rebelião e resgate. Os que fossem escravos ou servos de particulares sem “justo título” haveriam de ser libertados. Em todo caso, o trabalho deveria ser voluntário e remunerado e maus-tratos ensejariam a privação da mão-de-obra nativa por parte de seus *encomenderos* e proprietários. Repartimentos “exagerados” seriam reduzidos pelas audiências e se estipulariam tributos moderados aos indígenas. Em casos excepcionais, haveria isenção tributária como política demográfica visando à diminuição das taxas de mortalidade nas Índias. Tudo foi justificado como um intento de defender a liberdade dos ameríndios, conservá-los, instruí-los e evangelizá-los.

As Leis Novas seguiram a tradição de se debruçar explicitamente sobre a questão do estatuto político-laboral indígena e de silenciar acerca da guerra

---

<sup>613</sup> LAS CASAS, *Entre los remedios*, in: *Tratados*, p. 697 (VI). Cf., também, p. 699 (VI) e 765 (X).

<sup>614</sup> LAS CASAS, “Brevísima relación de la destrucción de las Indias, colegida por el obispo don Fray Bartolomé de las Casas o Casaus, de la Orden de Sancto Domingo”, *Tratados*, tomo I, p. 3-199.

<sup>615</sup> Optou-se pela seguinte versão das Leis Novas: “Nuevas leyes y ordenanzas para la gobernación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los índios” [Edición Oficial realizada por Juan de Brocar em Alcalá de Henares em 1543], PEÑA, Juan de la. *De bello contra insulanos*, v. 2, p. 102-119.

justa<sup>616</sup>. Dessa vez, contudo, alguns dispositivos foram dedicados aos assim chamados “*descobrimientos*”. O rei reconheceu haver grande “*desordem*” nesse quesito e imputou às audiências o dever de regrá-la. Por sua proximidade com as particularidades locais, bem como por seu conhecimento das diretrizes gerais desenhadas pela Coroa em cédulas e provisões, caberia a essas instituições conferir licenças e instruções que entendesse cabíveis aos “*descobridores*”.

O aumento dos poderes e das competências das audiências foi acompanhado pela sua ampliação numérica<sup>617</sup>. Se isso lhes garantiu maior autonomia quanto à Coroa no que tange a diversos assuntos da vida colonial, nas atividades concernentes às guerras (concessão de capitulações a descobridores, autorizações de expedições, estabelecimento das políticas de “*pacificação*”) as Leis Novas lhes traçaram um limite: que dava-lhes interdito autorizar maus-tratos, roubos contra indígenas e sequestros (exceto de 3 ou 4 nativos para fins de tradução). Os bens indígenas eventualmente encontrados só poderiam ser tomados por resgate. A dicção legal indicava de modo implícito que não caberia fazer guerra aos nativos na primeira incursão, salvo em defesa própria. Os descobridores se tornariam coletores de informações estratégicas sobre os povos visitados, a geografia, riquezas e demais detalhes do local. Tais dados seriam transmitidos à audiência, que os remeteria ao Conselho de Índias. Vislumbra-se claramente aqui uma mudança na estratégia de conquistas, as quais deixam de ficar ao arbítrio dos primeiros expedicionários (salvo em caso de legítima defesa) e passam a ser da alçada da administração colonial local. Verifica-se com isso a tentativa de racionalização da medida e de retenção da decisão nas mãos dos funcionários reais.

Não fica evidente, contudo, qual se torna a instância decisória das autorizações e licenças específicas para a guerra justa, se as próprias audiências autorizadoras dos descobrimientos - aprofundando a tendência de descentralização de decisões sobre conquistas em áreas com núcleos estabelecidos verificada desde meados de 1520 para certas regiões-, ou se o Conselho de Índias, que manteria competência especial sobre tema que lhe parecia tão caro. Os casos concretos conhecidos e o modo como normas posteriores trataram o assunto inclinam essa

---

<sup>616</sup> Lewis Hanke teve acesso às atas e documentos que transitaram na junta de 1542 (*Archivo de Indias*, Indiferente General 1530 e 1624) e sintetizou a posição de seus membros quanto à *encomienda* em LJA, p. 233-250.

<sup>617</sup> As Leis Novas fundaram o vice-reinado do Peru e criaram as audiências de Lima (em Los Reyes) e dos Confins (para Guatemala e Nicarágua).



resposta na direção da primeira hipótese. Se isso for verdadeiro, o Conselho de Índias se manteria sempre informado para confirmar as empreitadas de descobrimento já iniciadas, tornando-se uma espécie de revisor *incidental* das medidas locais adotadas além, evidentemente, de *propositor* de novas orientações. Parece que, estando bem informado, ele teria condições de autorizar ou denegar as ofensivas bélicas.

Seja como for, as Leis Novas não suprimiram as guerras de conquista, mas alteraram os procedimentos para sua realização, estabelecendo uma fase preliminar de “descobrimento”. Insatisfeito com esse e outros pontos<sup>618</sup>, Las Casas insistiu para que houvesse nova deliberação, que só viria a ocorrer em junho de 1543<sup>619</sup>. Nesse ínterim, ele se empenhou na missão de obter autorização e instrução reais para que um grupo seletivo de dominicanos, formado pelo bispo do México e ex-conselheiro Juan de Zumárraga, Domingo de Betanzos, Juan de la Madalena, ele próprio e outros, fosse enviado às expedições no Oriente. No dia 1º de maio de 1543, obteve do rei a instrução desejada, dedicada apenas aos religiosos, e uma carta que haveria de ser lida aos “*Reyes, príncipes, señores y Republicas y comunidades*” que fossem encontradas nas ilhas e terras “*al Mediodía y al Poniente*”, isto é, nas atuais China, Filipinas e demais ilhas conhecidas ou então imaginadas.

Ambos documentos possuem o particular estilo e teor dos escritos de Bartolomé de las Casas, que se encontrava no ápice da sua influência na Corte. Tanto na carta quanto na instrução aprovadas pela nova formação do Conselho de Índias<sup>620</sup> os religiosos são nomeados os embaixadores espirituais do rei nas novas terras e possuem o encargo de firmarem alianças pacíficas pela “amizade”, pelo comércio e pelos *rescates* com os povos que encontrarem. Maus-

---

<sup>618</sup> São eles a extensão da isenção tributária para outras regiões, a repatriação de índios da Península Ibérica, a nomeação de uma autoridade religiosa que impedisse arbitrariedades na evangelização e a nomeação de um defensor dos índios que tivesse residência na corte.

<sup>619</sup> “Representación dirigida por el padre Las Casas al Emperador Carlos V”, [s/d.] in: VE, tomo II, apêndice XXIX, p. 629-648. Fabié nota que apesar de o documento não estar datado, uma série de informações internas indicam ter sido redigido provavelmente de 1543. Ele se refere expressamente, por exemplo, aos “remédios” que havia dado na junta de 1542 – veja-se o *Entre los remedios*, acima. Silvio Zavala se refere a uma petição escrita por Las Casas em coautoria com frei Rodrigo de Andrada (Ladrada) apresentada ao Conselho de Índias aos 28 de fevereiro de 1543 que incluía o pedido de revogação das licenças para as conquistas (ZAVALA, *Por la senda hispana de la libertad*, México, FCE; Madrid: Mapfre, 1993, p. 121). Infelizmente, não pude encontrar o documento.

<sup>620</sup> Os licenciados Gregório López e Salmerón substituem o doutor Beltrán e o bispo de Lugo aos 21 de fevereiro de 1543 em razão das investigações então em curso acerca de irregularidades no Conselho de Índias.

tratos, sequestros e violências estão explicitamente proibidos. Ao contrário, deve-se agir com “misericórdia”, “bondade” e “mucha benevolencia”, e com o só fim de difundir a verdade de Cristo para ensejar a salvação eterna. Claro está que a evangelização há de se realizar “affectuosamente”, “benignamente” e sem o concurso de gente armada ou coação. Deve, portanto, dar-se por persuasão e livre eleição. Ao final da carta, de forma surpreendente, o rei apresenta uma abertura às trocas de saberes com os povos que forem encontrados, colocando-se na posição de quem ensina, mas se abrindo à possibilidade de aprendizado<sup>621</sup>.

As diferenças entre essas orientações e o Requerimento são evidentes. Nestas se reconhecem aos nativos suas comunidades políticas, sua história e seus saberes. A resistência ante uma conversão imediata não é justificativa para violências ou guerras. Para fins de conversão ou submissão aos reinos espanhóis, o poder papal materializado nas bulas de 1493 não representa sujeição prévia e tampouco dispensa da expressão da vontade e da aquiescência dos povos nativos à sujeição político-religiosa. Estas foram instruções singulares, obtidas – e provavelmente redigidas – por Las Casas para as expedições orientais. No século XVI não se viam normas da Coroa espanhola com semelhante concepção político-religiosa.

Com efeito, para as Índias Ocidentais se reservavam outras palavras e silêncios. Quando o Conselho de Índias se reuniu, poucas semanas depois, para revisar as Leis Novas de 1542 nenhuma procedência deu às demandas do bispo. Ao contrário, nas “*declaraciones y adiciones*” contidas na “carta” expedida de Valladolid aos 4 de junho de 1543, a nova junta concedeu maiores benefícios aos primeiros conquistadores e demais moradores, em um gesto que simbolizou o receio diante das possíveis reações de espanhóis às medidas anteriormente adotadas<sup>622</sup>.

Esse receio se mostrou fundado. O grande alvoroço verificado nas ilhas nos núcleos espanhóis do México e do Peru com a chegada das ordenanças foi desenhado em tons vívidos por López de Gómara em sua *Historia General de las Índias*. Ele conta que as piores reações se verificaram no Peru, onde o vice-rei Blasco Núñez Vela fez levar uma cópia da lei para cada província. Após a leitura do

---

<sup>621</sup> CI, tomo IV, p. 221-222; 227-229.

<sup>622</sup> “Real Provisión para la gobernación de las Indias”, 1543, edición oficial realizada por Juan de Brocar em Alcalá de Henares em 1543, in: PEÑA, Juan de la. *De bello contra insulanos*, v. 2, 120-127.

documento, espanhóis choraram, pararam de comer, passaram a maldizer Bartolomé de las Casas, enfureceram-se, “rasgaram” as leis e cogitaram declarar independência da Coroa. Ao cabo de diversos episódios, Gonzalo Pizarro se alçou contra o vice-rei Blasco Núñez Vela, que tentou aplicar as Leis Novas e acabou decapitado<sup>623</sup>.

Sabe-se que na Nova Espanha homens pertencentes a diversos grupos e extratos sociais também se indignaram – a começar pelo vice-rei, que expressou grande insatisfação com o que entendeu como uma interferência da Igreja em assuntos que não eram de sua alçada e que ocasionariam graves prejuízos ao reino<sup>624</sup>. Curiosamente, inúmeros frades das três ordens mendicantes das Índias desaprovaram, outros sim, as novas disposições enviando pareceres representantes à Coroa com o fim de pressioná-la a rever sua posição. Eles defenderam explicitamente a necessidade de trabalhos forçados nos moldes anteriores em prol das próprias atividades da Igreja, do aumento das riquezas do reino e do povoamento, entendendo que a insistência na mudança levaria à perda das Índias<sup>625</sup>.

Os *encomenderos* e seus representantes nas audiências de Índias, a sua vez, rapidamente nomearam uma delegação de procuradores e os enviaram à corte, acompanhados por presentes de milhões em pesos de ouro ao imperador, com o fim de reverter os aspectos mais sensíveis das novas orientações e, em especial, de obterem uma declaração em favor da perpetuidade das *encomiendas*<sup>626</sup>. Não se tem notícia acerca da posição dos vizinhos sem *encomiendas* que compunham, aliás, a

---

<sup>623</sup> GÓMARA, López de, *Historia General de las Índias y vida de Hernán Cortés*, Venezuela: Ayacucho, cap. CLIII-CLXI, p. 220-231 e ss.

<sup>624</sup> “Con estas cosas, i con venir en las nuevas leyes una que dice que ningund Visorey ni Gbernador pueda entender en descubrimientos, yo perdi lo mas del credito i reputacion que tenia con la gente para poder llevar adelante la empresa (...) No se como bastan iproquesias banas, so especial de religion cristiana, para tener á S. Mag. [sic] tan ciego que crea que los que nunca trataron los negocios los entienden, i que sus criados i los que en estas partes le sirvimos somos tan desalmados i sin conciencia, que pospongamos el servicio de Dios i el suyo, sin que haya ninguno que se pueda eceptar [sic] de esta opinion: pluviera a Dios que como S. Mag. tiene puestos los ojos en el Imperio de Oriente tuviera uno en el colodrillo con que mirara el de Occidente” [sic] (“Instruccion de D. Antonio de Mendoza, Virey de Nueva España, á Juan de Aguilar sobre lo que debia decir á los señores del Consejo acerca del descubrimiento de las siete ciudades de Poniente”, 1542-1543, CDHF, I, p. 9 [7-10]).

<sup>625</sup> Cf. os documentos da pena de dominicanos e franciscanos datados de 1544, encartados no tomo VII da CDIAO.

<sup>626</sup> A documentação de *encomenderos* é ampla e esparsa, mas algumas importantes fontes se encontram no tomo VI da CDIU. Cf., ainda, LJA, p. 248-250.

maioria dos espanhóis em Índias, mas se pode imaginar que se ansiavam a reabertura das oportunidades de enriquecimento pela exploração do trabalho indígena, seus interesses convergiam ao desses outros grupos sociais.

Por pressão desses agentes do Novo Mundo, em meados de 1545 as Leis Novas foram parcialmente revogadas e a continuidade do sistema de *encomiendas* foi assegurada. Por outro lado, no ano seguinte alguns religiosos impingiram uma derrota a *encomenderos* e muitos desses funcionários. Depois de o vice-rei do México e seus ouvidores serem excomungados por crueldades cometidas contra clérigos favoráveis à liberdade dos nativos, o II Concílio Provincial Mexicano do qual participaram bispos de Guatemala, Oaxaca, Michoacán e México reconheceu a legitimidade de domínio, governo, dignidades e jurisdições dos “infiéis”, assim como a assunção explícita das teses defendidas no *De univocaciones modo* (1537) de Bartolomé de las Casas quanto ao único modo legítimo e eficaz de evangelização dos indígenas, qual seja, o pacífico método crístico.

Nesse íterim, mais precisamente entre 1541 e 1549, diversas consultas foram realizadas pelo Conselho de Índias, das quais apenas restos se conservaram. Das que se sucederam entre 1545 e 1549 nada chegou a nossos dias<sup>627</sup>.

Em 1549, Bartolomé de las Casas e os demais interventores a favor dos indígenas obtiveram do Conselho de Índias uma recomendação, de 3 de julho de 1549, para a suspensão de todas as conquistas até que o tema fosse enfrentado em uma junta agendada para 1550, que viria ser conhecida como *Controvérsia de Valladolid*. O rei aprovou essa orientação e a materializou em uma real cédula promulgada aos 16 de abril de 1550 em Valladolid, na véspera dos debates.

O documento de suspensão das conquistas se destinou ao Peru, Chile e a outras províncias, e anulou expressamente a orientação das Leis Novas de 1542 que dispunham acerca da competência das audiências para dar aos descobridores a instrução que conviesse quanto ao tema. A partir de então, todas as empreitadas deveriam observar os termos do *asiento* dado ao capitão Francisco de Orellana para a “descoberta” da Nova Andaluzía, segundo o qual os “descobridores” estariam sempre acompanhados por religiosos – como se estabelecera desde 1526 – e restavam incumbidos de fazer povoações nas cercanias das comunidades

---

<sup>627</sup> SCHÄFER, *Op. cit.*, tomo II, p. 247.

indígenas, sem lhes tomar nada, nomeadamente, mulheres e bens. A disposição de 1549 omitiu qualquer referência ao requerimento.

O povoamento deixaria de ser uma estratégia provisória de convencimento dos indígenas à submissão político-religiosa, para se tornar o mecanismo da conquista por excelência. Modifica-se a noção até aqui empregada de guerra justa como o instrumento nunca descartado *de direito* e sempre cabível em circunstâncias ofensivas, quer seja na versão de 1494 e 1513 da noção, que a encara como um “cartão de visitas” aos nativos, quer na de 1526, que a transforma em garante da conquista, secundando os povoamentos.

Só a guerra defensiva e moderada seria agora justa. A infidelidade, a idolatria, o canibalismo, a irracionalidade, a falta de *policia*, a resistência pacífica à comunicação e à instrução religiosa, a fuga – nenhum desses atributos ou elementos justificaria mais a guerra de conquista. Com efeito, esta só poderia ser iniciada “*não tendo outro meio para se evadir e defender, salvo rompendo com eles, [os indígenas, e desde que] isso se faça com a maior moderação e temperança*”<sup>628</sup>.

O rei proibiu os espanhóis de pilhar e matar nativos desnecessariamente, sob pena de punição, pedindo que levassem a cabo a dita “*pacificación*”. Era a primeira vez que as autoridades hispânicas utilizavam a palavra com um sentido diferente do de promoção da guerra de conquista, sufocamento de sublevações ou extermínio de nativos.

A cédula de 1549 determinou, ainda, que os índios “descobertos” se tornariam vassalos do rei e não poderiam ser encomendados ou dados a nenhum espanhol. Sob proteção real, eles seriam melhor doutrinados na fé católica e não poderiam ser maltratados. Essa decisão convergia com o quanto arguido pelo bispo Bartolomé de las Casas e pela maioria dos letrados da junta de 1542 que, no que tange ao controle da mão-de-obra indígena, optaram pela solução regalista, em detrimento da proposta feudal, colocando os nativos sob jurisdição da Coroa, sem a intermediação de *encomenderos*, fossem estes religiosos, negociantes ou funcionários<sup>629</sup>.

---

<sup>628</sup> “Real cédula para descubrimientos”, in: PEÑA, Juan de la, *De bello contra insulanos*, v. 2, p. 130 [128-131].

<sup>629</sup> A concepção *feudalista*, defendida exemplarmente pelo dominicano Domingo de Betanzos, pelo comendador de León e pelo cardeal dominicano Juan García de Loaysa y Mendoza (presidente do Conselho de Índias) requeria a limitação dos poderes do rei, impedindo-o de ser o possuidor de todos os bens e zelando pela estrita manutenção de três grupos sociais no regime colonial – o dos trabalhadores, o dos religiosos e o dos conquistadores enobrecidos. A visão *regalista*, a seu turno encampada pela maioria dos

Antes mesmo que essas suspensões alcançassem os maiores núcleos coloniais, iniciaram-se as primeiras sessões da Controvérsia de Valladolid que opôs o bispo de Chiapas, Bartolomé de las Casas, ao cronista real, Ginés de Sepúlveda. Em teoria, a contenda girava em torno da melhor forma de empreender a conquista das Índias Ocidentais “*sem lesão à real consciência*” e “*conforme à Bula de Alexandre*”<sup>630</sup>; na prática, versou a respeito da justiça das guerras promovidas pelo reino espanhol.

Seus resultados imediatos foram incertos. A derradeira reunião da junta estava marcada para o dia 20 de janeiro de 1551, mas por conta da proximidade da Quaresma se cancelou o encontro. Depois, os conselheiros que assistiram aos debates alegaram uma série de impossibilidades a inviabilizar qualquer data comum para o fechamento dos trabalhos. Assim, cada um se pôs a estudar as questões isoladamente antes de enviar seus pareceres por escrito ao conselho. Ainda assim, houve longos atrasos. O último parecer recebido pela junta foi enviado por Melchor Cano em 1557, após contundente requisição da princesa-regente, dona Joana. Ernesto Schäfer nota que no epistolário que circulou ao longo desse período de consolidação dos memoriais, a única decisão segura de tomada pelos conselheiros envolvidos foi a substituição da palavra “*conquista*” por “*conversión*”<sup>631</sup>.

Se a Controvérsia de Valladolid não culminou na alteração da legislação vigente relativa à justiça das guerras, amplas reformas se seguiram quanto a outros aspectos. Tributos indígenas passariam a ser regularmente pagos em moeda; lideranças indígenas perderiam a isenção fiscal e outros privilégios; o castelhano se imporia como língua a ser promovida entre os filhos dos principais nativos em igrejas, colégios e universidades, as prestações tributárias indígenas se arrochariam. A essa altura, Felipe II estava decidido a extrair das Índias todas as riquezas que pudesse com o menor “ruído” possível.

---

conselheiros reais, entendia que a cessão de jurisdição ilimitada a um ou mais desses grupos sobre o conjunto de nações indígenas teria o condão de cingir de morte o poder do rei e da metrópole nas Índias. É notável que quatro dos cinco membros tenham votado a favor da opção regalista, com exceção do presidente, o dominicano García de Loaysa, que possuía *encomiendas* e chegou a ter descobertas práticas de corrupção, perdendo, por isso, a confiança do rei. Cf. LJA, p. 251-252.

<sup>630</sup> SOTO, Domingo de, “*Este es un traslado de un sumario*”, in: LAS CASAS, *Tratados*, v. 1, p. 227-286. Domingo de Soto coligiu neste sumário as razões dos contendores e as circunstâncias da controvérsia de 1550.

<sup>631</sup> *Op. cit.*, tomo II, p. 266.

Entende-se porque tais reformas caracterizaram-se pelo aprofundamento da censura real e inquisitorial, assim como pela utilização de punições exemplares para fins de controle ideológico. Elas também visaram à consolidação do Real Patronato e à concentração do poder nas mãos de Felipe II em bases regalistas, o que o levou a reorganizar a distribuição de cargos da hierarquia eclesiástica e de diversos órgãos do reino. Foi o que conduziu o cardeal Diego de Espinosa a ser nomeado Inquisidor Geral (1566), Francisco de Toledo, vice-rei do Peru (1569), e o jurisconsulto Juan de Ovando, partidário dessas mudanças, presidente do Conselho de Índias (1571). Esses novos dirigentes seriam responsáveis por imprimir a lógica das novas diretrizes reais em diversas instâncias, órgãos, territórios e agentes, como se viu no item referente a Alonso Maldonado de Buendía..

Em 1568 enfim teve lugar a congregação que Bartolomé de las Casas, Alonso Maldonado, Luís Sanchez e Francisco Morales, dentre outros, haviam tantas vezes pedido. Bartolomé de las Casas estava morto, Alonso Maldonado de Buendía estava preso, Alonso de Vera Cruz e os “homens doutos e católicos preocupados com a salvação de milhares de almas indígenas” que Maldonado havia requerido não foram convidados a compô-la. A Grande Junta, como ficou conhecida, representou uma esplêndida derrota da ala das três ordens missionárias contrárias à nova política indiana levada a cabo por Felipe II.

Ao fim deste ano de 1568, o imperador escreveu nova ordem ao vice-rei do Peru, Francisco de Toledo, quanto ao modo de realizar “novos descobrimentos e povoações, tanto por mar quanto por terra”<sup>632</sup>. Tratou-se, evidentemente, de outro recuo relativamente às normas de suspensão de guerra de 1549-1550, mas que se mascarou sob um discurso bastante similar àquele. Os objetivos declarados da real cédula eram povoar a terra e converter aquelas “gentes domésticas”. Pelo texto, identifica-se ainda a pretensão de extrair informações sobre a terra e suas riquezas, operar um comércio altamente lucrativo (oferecendo “mercaderias de pouco valor”) e obter tributos dos nativos a fim de sustentar outras povoações que repetiriam essas práticas. Desse modo, uma norma que, a princípio, só apontaria como realizar novos descobrimentos terminou por delinear um processo rentável de reprodução e

---

<sup>632</sup> “Cédula dirigida al virrey del Peru, cerca de la orden que ha de tener y guardar en los nuevos descubrimientos y poblaciones que diere, asi por mar como por tierra”, 1568, RC de Aranjuez, 30 novembro 1568, CI, IV, 229-232.

expansão do regime colonial que satisfizesse as demandas financeiras de Felipe II no Peru.

Para que o projeto fosse possível era preciso “*descobrir*” a terra e submeter seus habitantes. Os descobrimentos foram assumidos como tomadas de posse e reconhecidos como sinônimos de “*conquistas*”<sup>633</sup>, que poderiam ser feitas sem guerra ou à força. A partir das primeiras povoações, localizadas nas proximidades dos territórios indígenas, os espanhóis possuíam detalhada instrução para persuadir os indígenas mediante o exemplo, a fé católica, as tradições hispânicas e uma isenção tributária por dez anos. Os espanhóis deviam sustentar os indígenas *no início*, de modo a melhor convencê-los. A promessa de isenção não passava de uma isca. Na mesma norma já estava previsto que os tributos indígenas manteriam os *repartimientos* provenientes dessas ocupações e serviriam como fonte de pagamento dos salários dos “*povoadores*”<sup>634</sup>.

A tônica da norma é contrária à guerra, a qual haveria de ser substituída pelo comércio com submissão política. Essa preferência se devia à idealidade da situação de obtenção das rendas almejadas com controle colonial sem maiores perdas de recursos financeiros e humanos. Porém, longe do otimismo positivista que marcaria Benjamin Constant em 1819, o imperador e seus conselheiros imaginavam que práticas de comércio não dispensariam sempre e necessariamente o uso da guerra<sup>635</sup>. Por isso, abriram-se possibilidades para que a guerra não deslegitimasse o domínio espanhol. Assim, se por qualquer motivo os indígenas não permitissem a

---

<sup>633</sup> É preciso evitar desordens que costumam acontecer em semelhantes “*cosas y poblaciones y conquistas*” (*Op.cit.*, p. 135). É, ao que parece, o único excerto em que a palavra é utilizada. Tampouco se mencionam “*conquistadores*”. Há somente “*pobladores*”.

<sup>634</sup> “De los tributos que los indios, que se ovieren reduzido em las poblaciones nuevas que se hizieren y comarcas dellas dieren a nos, y de los tributos de los repartimientos que en esta tierra y en otras provincias a ellas sujetas ovieren vacado o vacaren, daréis salarios competentes a los pobladores” (*Op. cit.*, p. 134).

<sup>635</sup> “A guerra é anterior ao comércio; pois a guerra e o comércio nada mais são do que dois meios diferentes de atingir o mesmo fim: o de possuir o que se deseja. O comércio não é mais que uma homenagem prestada à força do possuidor pelo aspirante à posse. E uma tentativa de obter por acordo aquilo que não se deseja mais conquistar pela violência. Um homem que fosse sempre o mais forte nunca teria a idéia do comércio. A experiência – provando que a guerra, isto é, o emprego da força contra a força de outrem, o expõe a resistências e malogros diversos – que o leva a recorrer ao comércio, ou seja, a um meio mais brando e mais seguro de interessar o adversário em consentir no que convém à sua causa. A guerra é o impulso, o comércio é o cálculo. Mas, por isso mesmo, deve haver um momento em que o comércio substitui a guerra. Nós chegamos a esse momento. (CONSTANT, Benjamin, “Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos”, in: *Filosofia Política*, Porto Alegre: L&PM, p. 9-25).



mencionada “*ocupação*” ou “*povoação*”, os “*povoadores*” poderiam se “*defender*”. Durante essa guerra defensiva autorizava-se a tomada dos bens indígenas. Mais crucial que isso, os povoadores podiam assumir o governo dos nativos em nome do imperador. Sem o disfarce do vocabulário, percebe-se claramente que essas diretrizes retomavam os parâmetros de guerra justa ofensiva de 1495, do Requerimento de 1512-1513 e da norma de 1526, em contradição com as orientações de 1549-1550, justificando de forma ainda mais explícita a imediata assunção do poder político por Felipe II.

As noções de “*amigo*” e “*inimigo*” parecem repetir os antigos termos de “*índios de paz*” e “*índios de guerra*” utilizados desde os primeiros contatos. De algum modo, essas categorias foram sobrepostas pelas do ideário do Requerimento, com a diferença de que agora se omitia qualquer menção à escravidão<sup>636</sup>. Como antes, consideravam-se amigos os que se convertiam e se submetiam à Coroa sem pestanejar. De outro modo, eram inimigos os que resistissem, desimpedindo sentidos de resistência abrangentes e empoeirados de outrora, aplicados desde a colonização do Circuncaribe. Se em termos literais apenas as guerras “*defensivas*” restavam autorizadas estas assumiam o quádruplo papel de defesa, castigo, ressarcimento de danos e correção do comportamento dos nativos.

Em menos de cinco anos, as célebres *Ordenanzas de pacificación* de 13 de julho de 1573 vieram substituir essas determinações<sup>637</sup>. Elas constituem um ponto de inflexão na política real de conquista das Índias, embora se componham em parte pela retomada criativa de normas anteriores – de 1530, 1549, 1556 e 1568.

A circunstância em que foram elaboradas só faz reforçar essa compreensão. Isso começa em 1569, quando Felipe II determina a realização da segunda visita ao Conselho de Índias. O rei nomeou Juan de Ovando visitador e Juan López de Velasco e Juan de Ledesma ajudantes. Mais uma vez, a medida era fruto da suspeita de que conselheiros se valessem de seu cargo para obter vantagens pessoais indevidas.

Para além das imputações de culpa individuais, a conclusão geral resultante da investigação no que tangia ao funcionamento da política indiana era de que os

---

<sup>636</sup> Registre-se que a expressão “*inimigos*” (lat. “*inimicos*”) já se encontrava nas cartas de 1490 e 1550 e no *Requerimiento* em alusão ao Antigo Testamento (Deuteronômio).

<sup>637</sup> “*Ordenanzas de pacificación dadas por Felipe II*”, 13 de julho de 1573, AGI, Indiferente General, leg. 427, lib. XXIX, 63-93, in: TL, Madrid, 1979, 489-518.

núcleos espanhóis no Novo Mundo e o Conselho de Índias, mesmo quando trocavam informações, não se escutavam. Os próprios conselheiros aparentavam ignorar as diretivas legislativas sobre cada matéria, considerando a multiplicidade das normas promulgadas até então e a ausência de uma organização prática desse material, até então registrado cronologicamente em duzentos volumes<sup>638</sup>.

Juan López de Velasco encabeçou então um ambicioso projeto de compilação da legislação indiana por matérias, contando com o apoio e a contribuição direta de Juan de Ovando, que viria a somar a seu poder de visitador o de presidente do Conselho de Índias<sup>639</sup>. Propôs-sea reunir todas as cédulas, provisões, ordens, orientações e leis promulgadas entre 1492 e 1570 para as Índias Ocidentais, ordená-las em livros e títulos e editá-las para que compusessem um novo código, denominado *Copulata de leyes y provisiones*, cuja finalidade era assessorar os debates e a tomada de decisões do Conselho de Índias<sup>640</sup>. Na década anterior, outros haviam tentado realizar algo semelhante, mas não de igual magnitude<sup>641</sup>.

De acordo com o projeto original de Velasco e Ovando, a obra seria composta por um volume dividido em sete livros. Antes de publicada, porém, passaria novamente pelo crivo do rei – o que não ocorreu em sua integralidade. Apenas quatro partes do projeto inicial foram publicadas e de forma esparsa. São elas o que se conheceu como as *Ordenanzas* para a reforma do Conselho de Índias, de 24 de setembro de 1571 (cujo teor foi modificado pelo rei); as relativas às descrições das novas terras, de 3 de julho de 1573; as de pacificação e povoamento de 13 de julho de 1573; e a *Ordenanza del patronazgo real*, de 1 de junho de 1574. Lembra Stafford Poole que tanto as *Ordenanzas de pacificación* quanto a *Ordenanza del*

---

<sup>638</sup> SCHÄFER, *Op. cit.*, tomo I, p. 152.

<sup>639</sup> Em abril de 1569, Luis Méndez de Quijada deixou o cargo de presidente do Conselho de Índias para participar das batalhas contra os mouros, nas quais veio a falecer aos 25 de fevereiro de 1570. Naquela oportunidade, Juan de Ovando passou a assumir a função de presidente do Conselho de Índias, com o que na prática deixou de ser uma visita e passou a ser uma residência. Desde 7 de junho de 1567, ele havia sido nomeado visitador do órgão, elegendo-se Juan de Ledesma e Juan López de Velasco como seus assistentes. Até 12 de agosto de 1571, ele exerceria essa dupla função (POOLE, Stafford, *Juan de Ovando, Governing the Spanish Empire in the Reign of Philip II*, USA: Oklahoma Press, 2004, cap. 7).

<sup>640</sup> POOLE, Stafford, *Op. cit.*, cap. 8, p. 145.

<sup>641</sup> É o caso de Francisco Fernández de Liévana, fiscal do Conselho de Índias e ouvidor de Vasco de Puga, que terminou publicando um *Cedulario* de legislação da Nova Espanha em 1563. Antes deles, em 1548, o vice-rei Mendoza havia tentado algo semelhante.

*patronazgo real* seriam imediatamente aplicadas em Índias e restariam incorporadas na *Recopilación de leyes de las Índias* de 1680<sup>642</sup>.

A dívida das *Ordenanzas de pacificación* com disposições herdadas do arcabouço legislativo indiano não as torna uma colcha de retalhos, pois nelas se identifica um projeto coerente de abordagem dos nativos. Sua consistência se mostra fruto do acúmulo de experiências prévias de conquistas e de povoamentos, que explicam a extensão e o nível do detalhamento dos “descobrimentos” por terra e por mar, manifestos nos 148 capítulos da norma. Ainda assim, prevêem-se as adaptações exigidas por instruções particulares (cap. 30).

No estabelecimento dos núcleos coloniais de espanhóis, uma ordem de medidas haveria de ser adotada. Como no marco que se seguiu ao requerimento, a povoação seria o primeiro passo para a conversão religiosa e a subjugação política. A expansão se daria por proximidade, cobrindo as províncias que confinassem com os distritos de espanhóis já estabelecidos (cap. 2). Os melhores meios e as pessoas mais aptas ao descobrimento seriam eleitos no distrito mediante os respectivos assentos e capitulações, confirmadas pelo vice-rei e pelas audiências, que os enviariam ao Conselho de Índias que expediria a licença final. Nenhuma instância estaria apta a autorizar injúrias aos nativos (cap. 2, 26 e 27). Se possível, “se povie lugar de espanhóis” em local conveniente, sem prejuízo dos indígenas – a meio-caminho da província a ser sujeitada ou nela própria (cap. 3 e 5). Apenas índios tradutores já vassalos, religiosos e espanhóis com rescates e dádivas estariam autorizados a entrar na terra, em paz, e procurando se informar sobre sua “*calidad*”, as “*nações de gentes que la havitam y los señores que la gobiernan*” (cap. 4). Ordena-se a realização de rituais de tomada de posse e de batismo das terras encontradas, mesmo antes de qualquer contato com os nativos (cap. 13 e 14). No contato com nativos, bons tratos, cordialidade, trocas comerciais e coleta de informações sobre seu modo de viver e sobre as riquezas da terra (cap. 15). Se a gente for considerada “*domestica*” e inofensiva, deixar um religioso entre eles para colocá-los em *buena policía* (cap. 17). A conversão religiosa, diferentemente, deveria se fazer com “*mucho amor*”, “*muchacha*”, “*muchacha prudencia y discreción*”, “*usando de los medios más suaves*”, sem começar repreendendo seus vícios e

---

<sup>642</sup> *Idem, ibidem.*

idolatrias, e sem tomar suas mulheres e abusar excessivamente de seu trabalho para evitar revoltas.

Se não se tratasse de nativos tão “domésticos”, os povoadores tentariam persuadi-los por meio do comércio, dos resgates e de presentes (cap. 139). Isso havia sido proposto em 1568, porém, dessa vez Felipe II determinou que seus soldados não demonstrassem aos indígenas nenhuma “*codicia de sus cosas*” [sic] (cap. 139). Não se deveriam poupar esforços para realizar “*buena disimulación*” (cap. 142). Se prometeriam mesmo um mundo de alimentos e de liberdades, sem trabalho e sem submissão. Depois de vindos à obediência real, os indígenas poderiam perfeitamente ser tributados e repartidos<sup>643</sup>.

Sugeriu-se explicitamente a estratégia de controlar os nativos a partir de suas elites onde quer que os nativos resistissem às prédicas religiosas. Na prática, a medida não representou nenhuma novidade no arsenal espanhol, embora contivesse instruções específicas acerca de como proceder. Os povoadores teriam que propor alianças e “amizade” aos senhores, “o que se poderá fazer trazendo primeiro à povoação de espanhóis os filhos dos caciques e principais, deixando-os nela como reféns [*rehenes*]”<sup>644</sup>. A depender do curso das negociações, mas de forma excepcional, poder-se-ia prometer imunidades e isenções por tempo determinado aos príncipes indígenas, caso em que elas deveriam ser obedecidas. Essa medida de força não poderia, contudo, representar nenhum dano às “nações indígenas”.

Além de maus-tratos, as guerras ofensivas estavam proibidas. Essa interdição incluía os confrontos justificados pela defesa dos nativos aliados, confrontos ora embasados na defesa da Cristandade, quando se lhes transpunham a figura de nações cristãs (conversas), outrora na proteção dos “vassalos” do rei.

Os descobridores por mar ou terra não se embaracem [*empachen*] em guerra nem conquista de nenhuma maneira, nem em ajudar a alguns índios contra outros, nem se revolvam em questões ou contendas com os da terra por nenhuma causa ou razão que seja, nem lhes façam

---

<sup>643</sup> Depois de pacificada a terra, “los señores y naturales della reducidos a nuestra obediencia, el gobernador con su consentimiento trate de repartir [os indígenas] entre los pobladores” (cap. 144). Adiante de aduz que deveriam ser tributados com moderação.

<sup>644</sup> “lo qual se podrá hazer trayendo primero a la población despañoles los hijos de caciques y principales y dexándoles em ella como por rehenes” (cap. 142, *in*: *Op. cit.*, p. 517).

dano nem mal algum, nem lhes tomem contra sua vontade coisa sua, exceto por resgate o dando-se-lhes por sua vontade<sup>645</sup>.

A escravidão tampouco escapou à atenção de Juan de Ovando e Juan de Velasco. Proibiu-se mesmo que os índios fossem deslocados do local em que se encontravam descobertos, decerto pelo receio de que subterfúgios lexicais garantissem o sequestro e o tráfico. De outro modo, autorizou-se que “até três ou quatro” nativos fossem tomados como tradutores, desde que fossem bem tratados e remunerados<sup>646</sup>.

#### **4.4. Síntese dos fundamentos e contornos do direito de guerra castelhano contra ameríndios (1492-1573)**

Uma análise do conjunto normativo apresentado acima permite entrever a acomodação na legislação de teses teológico-políticas diversas e até contraditórias. Já nos primeiros documentos expedidos pela Coroa se verificou uma oscilação de fundamentos que remeteu tanto à noção medieval do imperador *dominus mundi* quanto à do papa *verus imperator*. Assim, embora nas Capitulações de Santa Fé se assumisse o domínio dos reis hispânicos sobre o mar Oceano<sup>647</sup>, o teor dos salvo-condutos que Cristóvão Colombo portara mitigava explicitamente senão todo o teor do referido documento, ao menos seus principais efeitos<sup>648</sup>.

Outros elementos envolvidos nos primeiros anos de conquista reforçam a tese regalista. Em primeiro lugar, o fato de os reis não terem esperado a aprovação papal para subsidiarem a primeira expedição de tomada de posse, capitaneada por Cristóvão Colombo – o papa Alexandre VI só viria a ter ciência da situação quando

---

<sup>645</sup> “Los descubridores por mar o tierra no se empachen en guerra ni conquista en ninguna manera ni ayudar a unos indios contra otros ni se rebuelban en quisiones [sic] ni contiendas con los de la tierra por ninguna caussa [sic] ni razon que sea ni les hagan dagno [sic] ni mal alguno ni les tomen contra su voluntad cossa [sic] suya sino fuese por rescate o dandoselo ellos de su voluntad” (cap. 20, *in*: *Op. cit.*, p. 493).

<sup>646</sup> “Los que hizieren descubrimientos por mar o por tierra no puedan traer ni traygan indio alguno de las tierras que descubrieren aunque digan que se los venden por esclavos o ellos se quieran venir con ellos ni de otra manera alguna so pena de muerte esceoti hasta tres o quatro personas para lenguas tratandolos bien y pagandolos su trabajo”[sic], cap. 24, *in*: *Op. cit.*, p. 494.

<sup>647</sup> “Capitulaciones” [Granada, 17.04.1492] , *in*: LAFAYE, Jacques, *Los conquistadores: figuras y escrituras*, México: FCE, 1999, p. 139-140.

<sup>648</sup> “Salvoconductos” [Granada, 17 e 30.04.1492], *in*: LAFAYE, Jacques, *Los conquistadores: figuras y escrituras*, México: FCE, 1999, p. 140-144.

da chegada do navegador genovês às ilhas do atual Circuncaribe em 1493<sup>649</sup>. Na confirmação dos títulos de Cristóvão Colombo assinada aos 28 de maio de 1493, o rei é comparado a Deus na Terra<sup>650</sup>. O provável redator do documento, Rodrigo Maldonado, era um importante adepto da tese regalista na corte. Enviado como embaixador perante o papa, trata-se de uma das figuras-chave na obtenção das bulas papais de doação das Índias aos Reis Católicos<sup>651</sup>. A eleição de Carlos I a imperador do Sacro Império Romano-Germânico, em 1519, renovou a polêmica medieval acerca da origem do império e da autoridade apta a entregar o título de *imperator* – se o povo romano, a *mater imperii* (Igreja) ou Deus. Tendo que explicar a seus súditos porque anteporia o título de imperador ao de rei, Carlos V recorreu ao providencialismo e ao dever de obedecer à “ordem das coisas”<sup>652</sup>.

A expedição das bulas papais dispensou o recurso ao discurso regalista com o fim de resguardar os interesses dos Reis Católicos. Elas rapidamente assumiram o papel de justificativa inquestionável para o domínio espanhol sobre as Índias Ocidentais. De liça teocrática, conferiam ao papa poder temporal direto, autoridade sobre pagãos e direitos patrimoniais sobre terras não pertencentes ao *orbis christianus* medieval. Por conterem uma doação do papa aos reis hispânicos das

---

<sup>649</sup> A expedição de Colombo partiu com a bênção do papa Inocêncio VIII e, morto em julho de 1492, retornou já sob os auspícios do valenciano Rodrigo de Borja, entronado papa Alexandre VI aos 26 de agosto de 1492.

<sup>650</sup> O documento continha sinuosa introdução que conferia à autoridade real uma potência incontrastável de origem divina. Os reis eram ditos vicários de Deus, “*postos por ele sobre as gentes para mantê-las em justiça e em verdade, temporalmente*” para mandar, guiar e serem obedecidos. E “*é tão grande o dito poder dos Reis que todas as leis e direitos provêm apenas de seu poderio, porque não o têm os homens, mas Deus*” (“Confirmacion del título dado á D. Cristóbal Colon de Almirante Visorey y Gobernador de las islas y tierra firme que había descubierto y descubriese”, in: CVD, tomo II, doc. XLI, p. 67-69).

<sup>651</sup> FERNÁNDEZ, Manuel Giménez, “Nuevas consideraciones sobre la historia, sentido y valor de las Bulas Alejandrinas de 1493 referentes a las Indias”, *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, 1944, p. 256 e ss.

<sup>652</sup> “por cuanto después que plugo a la divina Providencia (por la cual los Reyes reinan) que fuésemos elegidos Rey de romanos, futuro emperador, y que de Rey católico de España (con que éramos bien contento) fuésemos promovido al imperio, convino que nuestros títulos se ordenasen, dando a cada uno su debido lugar, fue necesario conformándonos con razón, según la cual el imperio precede a las otras dignidades seglares, por ser la más alta y sublime dignidad que Dios instituyó en la tierra”. Adiante, para destacar que essa medida era um dever e com o fim de prevenir qualquer receio de que o imperador prejudicasse os antigos reinos, afirmou ainda que “por guardar el honor y orden a cada uno debido, según lo cual se debe preferir el imperio, en cualquier persona que esté, a todas las otras dignidades seglares, aunque no lo sean sujetas, quedando todavía en su fuerza y vigor la libertad y ejecución de los dichos reinos de España debida” [1520] (SANTA CRUZ, *Crónica del Emperador Carlos V*, p. 205-206, *apud* DÍAZ-PLAJA, Fernando, *Historia de España en sus documentos*. Siglo XVI. Madrid, 1988, p. 110-111).

ilhas e terras firmes descobertas a oeste, a assunção desse documento se mostrou a via mais conveniente e segura para a defesa dos direitos castelhanos, principalmente em face dos demais reinos europeus. Por isso, nos debates acerca do domínio das Índias, o enfoque regalista perdeu a visibilidade, só aparecendo na sombra dos argumentos. A própria legislação de guerra se escorou na vigência bulária para fundamentar a missão evangelizadora dos castelhanos.

No marco desse pressuposto geral é que a legislação bélica sofreu transformações. As bulas não descreviam os meios legítimos para a conquista espiritual. Nesse contexto, as normas de guerra procuraram regular o emprego da violência legítima no processo de dominação castelhana. Pode-se sintetizá-las a partir de quatro enfoques: autoridade competente para declarar a guerra, causas e condições legítimas (*jus ad bellum*), limites para a violência empregada no seu curso (*jus in bello*) e consequências imediatas da derrota (*jus post bellum*).

A autoridade competente para autorizar ou declarar a guerra contra os ameríndios era o *princeps*, isto é, o rei. Mas as autorizações não eram sinônimas de declarações de guerra. Autorizações ou licenças eram os documentos que encartavam a legalidade formal da guerra que se pretendia realizar. Já as declarações eram manifestações que se davam sobre o terreno, *in concreto*, expressando o ataque iminente aos nativos.

Como se viu, as autorizações de guerra permaneceram sob controle real direto, salvo nos casos excepcionais em que o rei as delegou expressamente às audiências. Em alguns casos, como na década de 1530 na Nova Espanha, passou-se a exigir autorização concorrente do governador, de oficiais, do prelado e de dois religiosos principais para a autorização de guerras decididas *incontinenti* e *in loco*.

As declarações de guerra experimentaram transformações mais evidentes. No início, cabiam a governadores, capitães e conquistadores, cargos que nas primeiras expedições costumavam recair sobre a mesma pessoa. A partir da terceira década de colonização, os religiosos passaram a desempenhar papel crescente no processo de contato com os nativos, uma vez que por vezes era reservado a eles a transmissão e a explicação do conteúdo do Requerimento.

Em 1526 os religiosos se tornaram agentes centrais na liberação de guerras em núcleos coloniais em função da alteração das condições idealizadas para a sua realização. Recorde-se apenas que naquele ano o requerimento deixou de constituir

a própria declaração de guerra. Depois de lê-lo, previam-se a construção de fortalezas e tentativas de pregação e de conversão pacífica dos nativos. No caso de guerra defensiva, dispensava-se a autorização expressa da autoridade competente em observância a costumes medievais (tratava-se da modalidade *incontinenti e in loco*). Mas na hipótese de guerra ofensiva, parte considerável das causas legitimadoras da ação bélica constituía assunto de alçada dos religiosos, como a resistência à comunicação da fé.

A importância cada vez maior atribuída pelo conjunto da legislação a novas condições para a guerra legítima e o emprego de descobrimentos e povoações em detrimento de expedições armadas enviadas precipuamente para o ataque indica uma mudança na estratégia de colonização da Coroa que representou, dentre outras coisas, a ampliação do grupo de agentes responsáveis pela decisão da guerra. Os religiosos se tornaram integrantes obrigatórios de expedições descobridoras e armadas. Com mais este crivo se procurou aumentar a fiscalização sobre as medidas de força reduzindo a esfera do livre arbítrio de soldados e capitães. Além disso, a abordagem religiosa e “pacífica” condizia com a missão evangélica insculpida nas bulas, satisfazia questões de consciência e oferecia maiores chances de conservação de nativos e colonos.

Foram previstas várias causas legitimadoras de ofensivas. Por muito tempo, tanto a coroa quanto conquistadores entenderam que a justiça da guerra dependia exclusivamente de justa causa. Os danos e mortes a cristãos, a “resistência” e a recusa à comunicação foram as três causas mais repetidas na legislação até 1573. Outros elementos frequentemente mencionados foram a idolatria, a sodomia, o canibalismo, os sacrifícios humanos e outras práticas *contra naturam*. Outrossim, foram mencionados a negativa à ordem de sacar ouro (cédulas de 1510 e de 1526) e a “necessidade” de transferir nativos escravizados de “*islas inútiles*” para zonas de minas.

O termo “resistência”, utilizado para descrever muitas dessas causas, encontrou-se em disputa e terminou por se ampliar de maneira significativa no correr dos governos dos irmãos Colombo, de Francisco de Bobadilla e de Nicolás de Ovando. Ao cabo de vinte anos, ele significava não apenas a insubmissão política, a mera fuga e a recusa à comunicação religiosa, mas um putativo ataque indígena, que passou a justificar “guerras preventivas”.



Mesmo que se admitisse que os espanhóis pudessem se enredar em *guerras defensivas* no processo de conquista que eles próprios levavam a cabo seria de rigor reconhecer que as guerras justas autorizadas pela legislação nesse período tinham caráter predominantemente ofensivo. No mar tumultuado das normas bélicas castelhanas do século XVI, os casos em que a guerra justa foi identificada à batalha exclusivamente em legítima defesa se mostraram silenciosas exceções. As causas mencionadas acima confirmam o esteio regalista-teocrático da legislação, embora viessem muitas vezes acompanhadas por argumentos relevando os danos e os ataques dos nativos. Relativamente ao que se deu com as condições de guerras justas, suas causas se alteraram pouco entre 1492 e 1573, o que fez perdurar o caráter ofensivo dos conflitos armados declarados em nome da coroa.

As ordenanças de 13 de julho de 1573 tiveram o efeito de uma ruptura abrupta nesse quadro. A norma proibiu que se desse aos descobrimentos que propunha “título e nome de conquistas, pois se havendo de fazer com tanta paz e caridade como desejamos não queremos que o nome dê ocasião nem aparência [*color*] para que se possa fazer força ou agravo aos Índios” (capítulo 29)<sup>653</sup>. Tanto essa proibição quanto as demais mudanças no vocabulário legal da guerra apontaram transformações na leitura da legitimidade das medidas de conquista propostas.

Em uma abordagem diacrônica, nota-se a ambiguidade da expressão *pacificación*, por exemplo, que percorreu o espectro de sentidos da guerra à paz. Desde 1500, pacificar poderia significar exterminar uma comunidade, combater (guerrear), submeter à força, colocar fim à revolta de nativos já submetidos, defender-se de um ataque e buscar a submissão político-religiosa de forma “pacífica”, isto é, mediante trocas, comércio e pregação. Na segunda metade do século XVI se procurou restringir o emprego da palavra a situações sem violência física.

*Mutatis mutandis*, algo semelhante se deu com expressões como *descubrimiento* e *población*. Na penúltima sessão da Junta de Valladolid de 1550 se deliberou acerca da substituição da palavra *conquista* por *conversión*<sup>654</sup>. Com isso, “descobrimento” e “povoação” passaram a ser cada vez mais empregadas em detrimento de “guerras” e “conquistas”, embora nem sempre seu significado de fato

---

<sup>653</sup> *Op. cit.*, p. 495.

<sup>654</sup> SCHÄFER, *Op. cit.*, p. tomo II, p. 266.

divergisse. Ainda assim, era perceptível o esforço de reduzir ao máximo o espaço da guerra, das conquistas e de toda violência explícita no plano da dicção legal. O emprego da palavra *conquista* veio a ser proibido sob o reinado de Felipe II. A real cédula de 1568 ao vice-rei do Peru, dom Francisco de Toledo, não a mencionava mais: referia-se a “*descubrimiento*” e “*poblacion*”<sup>655</sup>. Por fim, as normas de 1573 explicitamente renegaram as conquistas, preenchendo seu espaço com procedimentos e abordagens pacíficas que se tornaram um novo modelo de dominação.

Essas mudanças afetaram o conteúdo do *jus in bello*. De início, a exigência de bons tratos se vinculava ao âmbito laboral (com nativos submetidos), enquanto nenhum limite se impunha à violência e aos métodos empregados durante a guerra aos insubmissos. O requerimento de 1512 não apenas permitia o uso incondicionado da força como postulava que, em caso de denegação da autoridade político-religiosa dos reinos de Espanha e da Igreja, os soldados haveriam de provocar “todo o mal que pudessem”.

Esse estado de coisas não permaneceu incólume até 1573. De maneira um pouco oscilante, provisões e reais cédulas fixaram a necessidade de proporcionalidade no emprego da violência. Não se deveria maltratar os indígenas além do indispensável à sua derrota. A política de redução de danos e a maior ênfase dada às estratégias de dominação sem enfrentamento direto (povoamento, comércio, alianças temporárias, proposta de “amizade”, aposta religiosa) se implantam após experiências dramáticas de despovoamento no Circuncaribe e em regiões litorâneas.

Por outro lado, a escravidão e o espólio de bens foram consideradas as principais penas devidas pelos derrotados, exceto por breves períodos e para alguns locais, como os maiores núcleos de espanhóis no continente entre 1530 e 1534, e em algumas regiões em razão das Leis Novas de 1542. A partir de 1543, entendeu-se que as mulheres não podiam ser escravizadas, mas deviam ser tratadas como naborías, prestando serviços pessoais e domésticos aos vizinhos espanhóis – o que constituía condição análoga à de escravo. A apreensão de bens (butim de guerra) e a tomada do governo indígena eram igualmente consideradas consequências

---

<sup>655</sup> “Cedula dirigida al virrey del Peru, cerca de la orden que ha de tener y guardar en los nuevos descubrimientos y poblaciones que diere, asi por mar como por tierra [1568]”, in: PEÑA, *Op. cit.*, p. 132-140.

integrantes do *ius post bellum*, de modo que à guerra se atribuíam alternada ou simultaneamente as funções de defesa, castigo, ressarcimento de danos, correção da organização social nativa e meio para a evangelização.

Se nesses textos normativos o tema da justiça das guerras contra ameríndios vinha quase sempre associado à escravidão, as diferentes modalidades de liberdade indígena se atrelavam à regulação dos regimes de trabalho coloniais, à evangelização e ao estabelecimento da *policía*. Desse modo, seja a liberdade tutelada dispensada aos “*índios miserables*”, seja a “*entera libertad*” – só prometida aos nativos conversos e civilizados – a liberdade indígena se encontrava somente no horizonte do regime colonial.

Outro elemento comum à legislação analisada é que tenha sido produzida em instâncias conciliares (o Conselho de Índias e juntas especiais), frequentemente após provocações e polêmicas<sup>656</sup>. Isso se devia em grande parte às distâncias ultramarinas, que não foram encurtadas por visitas reais. Até 1569, apenas seis dos quarenta membros que participaram do Conselho de Índias haviam pisado nas novas terras. Desses seis, dois ficaram por pouco tempo nas Índias, ao passo que aquele que Lope García de Castro, que se demorou, pouco colaborou com a legiferação<sup>657</sup>. Esse estado de coisas tornava a política indiana dependente de informes, suscetível aos pleitos e predisposta a respostas *ad hoc*. O relatório resultante da segunda visita realizada ao Conselho de Índias, em 1569, apontava o grave estado de desordem da administração colonial em razão dos problemas de informação<sup>658</sup>.

---

<sup>656</sup> Um sintético quadro dessas instituições delineado por Maria Carmen Corona Marzol sugere que o uso de ajuntamentos, comissões e juntas como forma de governo era uma marca da Casa dos Áustrias (MARZOL, M. C. C., “Las instituciones políticas en la Corona de Aragón desde sus orígenes al reinado de Carlos II”, *Millars: Spai i historia* (Espanña), n. 32, 2009, p. 97-122).

<sup>657</sup> Os demais cinco eram Sebastián Ramírez de Fuenleal, Juan de Salmerón, Francisco de Tello de Sandoval; Valderrama e Muñoz (SCHÄFER, *Op. cit.*, vol.I, p. 137-8).

<sup>658</sup> De acordo com o visitador, o órgão não tinha informações suficientes para governar bem. Por um lado, as normas que promulgava eram ignoradas nos núcleos coloniais. Por outro lado, o Conselho desconhecia as regras de fato lá aplicadas. No plano institucional e jurídico, o Velho Mundo e o Novo Mundo pareciam dois mundos paralelos sem vasos comunicantes entre eles: “se tenían entendidas dos cosas muy averiguadas: la una que en el Consejo no se tiene ni puede tener noticia de las cosas de las Indias sobre que puede y debe caer la gobernación, en lo cual es necesario dar orden para que se tenga; la segunda, que ni en el Consejo ni en las Indias no se tiene noticia de las leyes y ordenanzas por donde se rigen y gobiernan todos aquellos estados; y que poniéndose orden en estos dos cabos y

As ordenanças de 1526, ilustrativamente, foram prolatadas pela junta de Granada contando com a participação do recém-criado Conselho de Índias e foram fruto das rebeliões indígenas e da insatisfação de vizinhos de Cuba, Higueiras e cabo de Honduras para com normas protetivas aos indígenas. A cédula proibitiva da escravidão, de 1530, foi o resultado da pressão na Coroa de agentes do México contra as práticas do cativo e o fim da norma, em 1534, também ocorreu por pressão de diversos agentes da Nova Espanha. As leis sobre guerra justa promulgadas em 1542 (Leis Novas), 1549 (suspensão da guerra) e 1568 (Grande Junta) se deram em ajuntamentos, outrossim, e graças a polêmicas envolvendo religiosos.

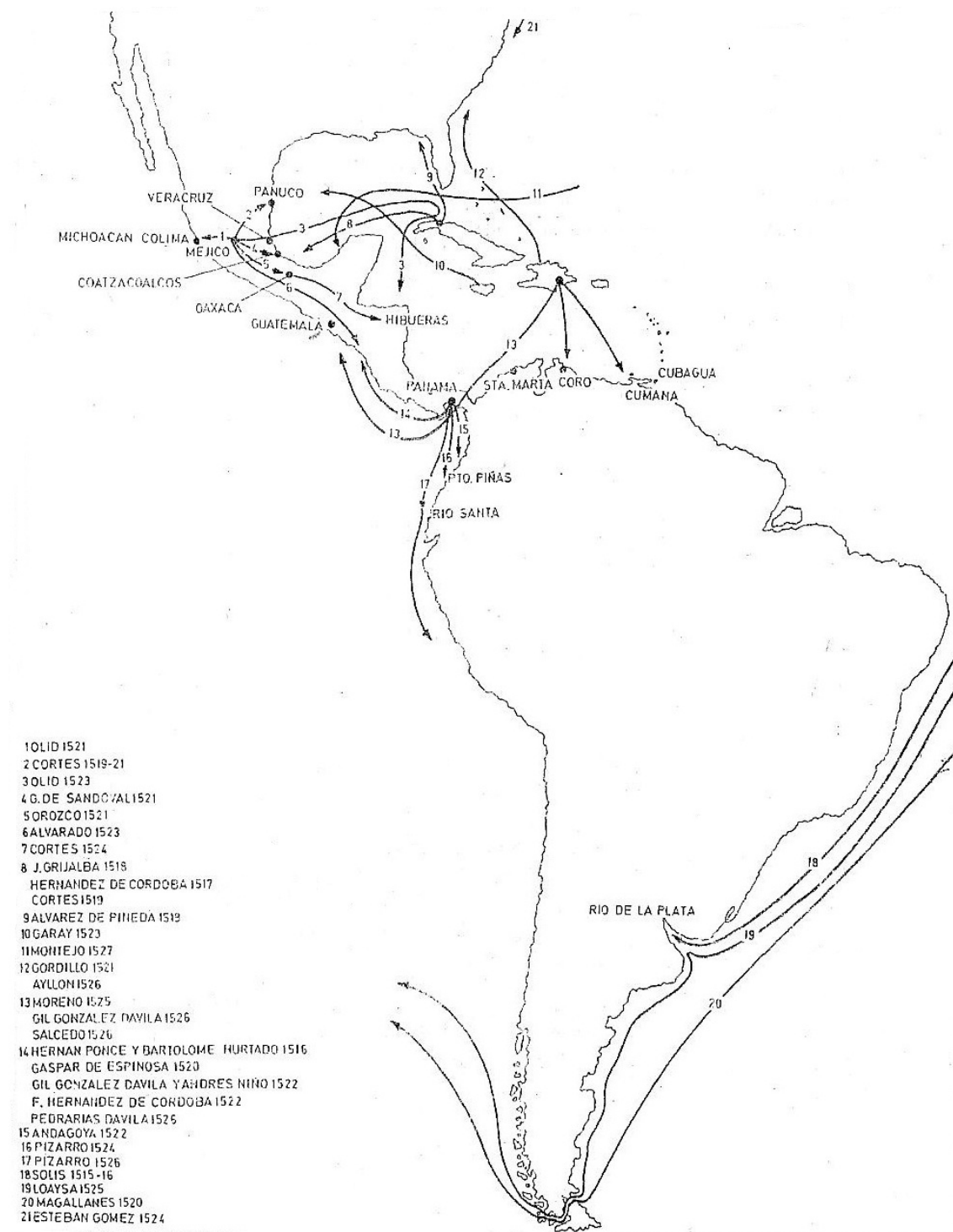
Os conflitos indianos levados a órgãos de Castela os transformavam em palcos de disputas continuadas por outras vias. Por parte do rei, a delegação de poderes a instâncias colegiadas, como o Conselho de Índias e as comissões *ad hoc*, constituíam exigência para a administração do império, mas também cumpriam as funções de reforço da legitimidade das decisões, assim como de partilha de responsabilidades temporais e espirituais. Ao assumir medidas gravosas aos nativos, os reis costumavam notar que a medida fora aprovada por um grupo de sábios e de notáveis letrados de tal modo que por vezes se tem a impressão de que quem tinha poderes decisórios era o Conselho de Índias. O uso retórico das opiniões conciliares poupava o rei de desgastes.

Em termos espaço-temporais, é de se notar que muitas dessas normas acompanharam o movimento das revoltas indígenas, o ritmo da expansão colonial e a ampliação da estrutura administrativa indiana. As ordenanças de 1526, por exemplo, foram dirigidas às ilhas Espanhola, Porto Rico, Cuba e Jamaica, às províncias de Panuco, Higueiras e Florida, e à então denominada Nova Espanha<sup>659</sup>, regiões recém-ocupadas ou envolvidas em rebeliões de nativos.

---

ejecutándose, está puesto en todo lo general” (SCHÄFFER, *Op. cit.*, v. I, p. 137, *apud* MAURTÚA, V., *Antecedentes de la Recopilación de Yndias*, Madrid, 1906).

<sup>659</sup>No ponto, cumpre observar que os territórios correspondentes à nomenclatura geográfica utilizada pelos espanhóis foram se modificando com o tempo. O que representava o “México” ou a “Nova Espanha”, assim batizados em epístolas de Hernán Cortés do fim da década de 1510 não é a mesma região abarcada pela Audiência e Chancelaria Real do México, fundada em 1527, após suas incursões de 1521 a 1525 pelo interior do atual México; tampouco é a mesma jurisdição do vice-reinado da *Nova Espanha*, criado em 1535. A utilização dos mesmos nomes para se apelar a áreas cada vez maiores veio a ser bem instrumentalizado pela Coroa na afirmação da posse dos seus domínios.



Mapa 1 – Rotas de pontos de conquistas entre 1514-1526 (PADRÓN, TL, p. 371).

As normas e juntas de 1530 a 1535 foram motivadas por pleitos e conflitos do México e Guatemala (e a eles destinadas), e possuíram relação direta com a fundação da audiência e chancelaria real do México (1527) e com a criação do vice-reinado da Nova Espanha (1535).

Tanto a suspensão às guerras e à escravidão de 1549 quanto a *Instrução sobre povoação e novos descobrimentos* de 1556, autorizando-as, tinham como destino o Peru. Uma cópia dessa instrução foi enviada à audiência do Quito em 1563 – justamente no ano de criação da sua real audiência<sup>660</sup> - e reenviada ao Peru em 1568<sup>661</sup>. Apesar de cogitada para “novos descobrimentos” em geral não se sabe se foi enviada a outras regiões.

As normas de 1568 para “*novos descobrimentos e povoações, tanto por mar quanto por terra*”, produto da Grande Junta, bem como as *Ordenanzas de pacificación* de 1573, também foram enviadas ao vice-rei do Peru – e depois replicadas para outras regiões em processo de conquista. Além do fato de essas últimas ordenanças derivarem da segunda visita ao Conselho de Índias e se inserirem no processo de segunda reforma das instituições da coroa, frise-se que elas se promulgavam um ano depois de o vice-rei Francisco de Toledo consolidar seu domínio sobre os incas, após a execução de Tupac Amaru I, o último líder inca resistente de Vilcabamba.

Seria equívoco imaginar que as mudanças legislativas analisadas até aqui ocorreram de modo linear. O reconhecível esforço da coroa para restringir o emprego da violência contra ameríndios não implicou no abandono do *modus operandi* inicial, mas no seu emprego seletivo. Mas mesmo normas idênticas, planejadas como códigos mais gerais (como as Leis Novas), acabaram sendo recepcionadas e aplicadas de modo heterogêneo.

Por isso, a diferentes velocidades, formas e condições de conquista corresponderam diferentes critérios de legitimidade das guerras. Os fatores preponderantes envolvidos na variabilidade das normas *in abstracto* e *in casu* se encontram nas condições para a conquista da região, no histórico do contato com ameríndios, na ocorrência de resistência indígena, no grau de interesse econômico envolvido e na composição dos grupos de colonos (com existência de disputa e pressões mútuas).

Quanto à aplicação, a seletividade legal obedeceu à conveniência e à eficácia da submissão político-religiosa dos povos indígenas. Provisões e ordenanças menos

---

<sup>660</sup> Cf. Decreto de 29 de agosto de 1563 no livro II, título XV, lei X da RLI.

<sup>661</sup> CDHH, doc. 242, p. 339. Ou em 1568 foram enviadas ao Peru duas ordenanças diferentes sobre conquista (a de 1556 e a de 1568) ou Konetzke se equivocou, acreditando que nova ordenança de 1568 não era mais que o reenvio da de 1556.

gravosas aos nativos, como as de 1530 e 1573, foram aplicadas aos que demonstraram menor resistência ao domínio espanhol, enquanto procedimentos violentos foram autorizados e justificados contra os revoltosos “*bárbaros*”, “*gente de guerra*” e “*naciones inhumanas*”. O fim das guerras escravistas se tornou possível na segunda metade do século XVI quando o sistema de *encomiendas* dos principais núcleos coloniais do Peru e de Nova Espanha se encontrava em decadência, sob o impulso do trabalho livre, enquanto nas minas se importava de forma maciça mão-de-obra escrava africana.

Segundo grande parte da historiografia, as ordenanças de 1573 teriam colocado uma pedra sobre as guerras de conquista. Isso não é bem verdade, como o leitor já deve ter deduzido. A novidade dessas normas é que tenham erigido em uma espécie de “norma geral” a proibição da guerra de conquista e escravidão. Porém, como todas as diretivas do período, tal regra podia ser inobservada em face da adequação de outra ao caso concreto, segundo o arbítrio do aplicador do direito. Ora, são conhecidas as normas posteriores a 1573 autorizadoras da guerra sangrenta sempre que isso se mostrou necessário.

Permita-nos um parênteses a fim de considerar o ilustrativo caso dos chiriguanes, identificados como sujeitos ao vice-reinado do Peru pela divisão jurisdicional da metrópole. O dominicano Reginaldo de Lizárraga afirmou que andavam desnudos, tratavam os demais povos como escravos e se alimentavam deles – em particular dos *chaneses* (ou *chanés*). Eram, ademais,

“gente traidora e sem palavra, porque como dissemos, não têm um ponto de lei natural, nem de *policía*; é pouca gente, não chegam a 4000 índios de guerra; a aspereza da terra em que habitam lhes sustentou tanto tempo contra os espanhóis”<sup>662</sup>.

O nudismo, o canibalismo, a ausência de *policía*, seu caráter bélico e, em suma, o fato de não respeitarem em nada a lei natural indicavam que os chiriguanes eram um povo bárbaro. Ásperos como a terra em que habitavam, resistiram por mais tempo que muitos outros povos à conquista hispânica. Consoante a narrativa do

---

<sup>662</sup> “gente traidora y que no guarda palabra, porque como dijimos, no tiene un punto de ley natural, ni cosa de policía; es poca gente; no llegan a 4000 indios de guerra; la aspereza de la tierra en que habitan les ha sustentado tanto tiempo contra los españoles” (LIZÁRRAGA, Reginaldo de, *Descripción Colonial*, vol. I, Buenos Aires, 1916, p. 258-261 [Biblioteca Argentina, vol. 14]). .

frade, foram primeiro submetidos e repartidos por um grupo de sessenta espanhóis comandado pelo capitão Andrés Manso, mas se rebelaram sem deixar nenhum conquistador vivo. Depois disso, Francisco de Toledo procurou submetê-los pacificamente, mas foi por eles “traído”<sup>663</sup>. Decidiu então consultar letrados para avaliar a justiça de uma guerra contra eles, seguida de escravidão.

Os diálogos dessa junta posterior a 1573 confirmam a tese do casuísmo legiferante de Castela, conjugado com a seletividade de sua aplicação. Na *Descripción Colonial*, Reginaldo de Lizárraga conta que o vice-rei convidou os membros da audiência do Peru, do cabildo, da “*sede vacante*”, das ordens missionárias e alguns letrados para compor a dita comissão. O doutor Urquizu, deão, afirmou que a guerra em curso contra os chiriguanes era lícita e que, nestes casos, admitia-se a escravidão por “*direito e comum consentimento das gentes*”. No entanto, lembrou-se de ter lido uma cédula do imperador que proibia a escravidão em qualquer caso, inclusive no de guerra justa por apostasia. Tratava-se certamente da norma de 1530, diante da qual à guerra não se poderia seguir a escravidão. Após a observação, o vice-rei interveio afirmando que sua “Majestade despachou aquela cédula e estabeleceu aquela lei para os vizinhos do México, onde o vice-rei dom Antonio de Mendoza teve muitos escravos índios com seus engenhos, e que não se entendeu nestes reinos [do Peru]”<sup>664</sup>. Em outras palavras, Francisco de Toledo se valeu do fato de a norma de 1530 assumir uma feição local e conjuntural para lhe negar validade no Peru. Após esse esclarecimento, o doutor Urquizu reconheceu o justo título do cativo indígena. Ainda naquela ocasião, Lizárraga foi demandado acerca do assunto, pelo que sugeriu limitar a permissão da escravidão aos homens de guerra, poupando “crianças e inocentes”. Estes, no entanto, seriam passíveis de trabalhos forçados perpétuos, excluía a possibilidade de sua alienação. O vice-rei Francisco de Toledo se negou a fazer essa concessão e mandou publicizar “a fogo e sangue a guerra contra esses Chiriguanes, declarando-os e dando-os como escravos”<sup>665</sup>.

---

<sup>663</sup> *Op. cit.*, vol. II, caps. XXX a XXXV.

<sup>664</sup> “aquella cédula haberla Su Majestad despachado y establecido aquella ley para los vecinos de México, donde el Visorrey don Antonio de Mendoza tuvo muchos esclavos indios con sus ingenios, y que no se entendió en estos reinos” (*Op. cit.*, vol. II, capítulo XXXVI, p. 136).

<sup>665</sup> “a fuego y a sangre la guerra contra estos Chiriguanes, declarándolos y dando por esclavos” (*Op. cit.*, vol. II, capítulo XXXVI, p. 137).



O mesmo vice-rei do Peru que não viu problemas em aplicar as ordenanças de 1573 à resistência incaica já enfraquecida pela morte de Tupac Amaru I, menos de dez anos depois, negou-se a conceder qualquer benevolência a “crianças e inocentes” chiriguanes, posto que estes eram bárbaros e apóstatas. É curioso notar que Felipe II autorizou a guerra nos termos requeridos por Francisco de Toledo, porém preferiu registrar outro fundamento para ela: os supostos roubos e mortes causados pelos nativos. Afinal, diante de bárbaros tão violentos, a conquista pacífica não era possível. Assim, feitas as diligências “que para a justificação da causa convieram”, Felipe II permitiu a guerra e a escravidão dos chiriguanes do Peru, após a promulgação das ordenanças de 1573<sup>666</sup>. Este parecia o melhor direito a ser aplicado “ao caso e à necessidade” – como se ensinava nas faculdades de leis e cânones de Salamanca.

A legislação bélica das Índias Ocidentais do século XVI foi um conjunto não-sistemático de normas que procurou compor, em medidas variáveis ao longo do tempo e conforme diferentes contextos, empirismo e utopia, militarismo e pacifismo,

---

Em um parecer de 16 de julho de 1599 acerca da justiça da guerra que se fazia contra os *araucanos* (*araucos* ou *arauca*), o frade Lizárraga relatou outra versão da consulta realizada acerca da guerra aos chiriguanes<sup>665</sup>. Ao longo do parecer sobre os araucanos, o frade listou motivos pelos quais tanto a guerra quanto a escravidão dos nativos seriam legítimas, para o que se serviu da opinião expressada pelo vice-rei no caso dos chiriguanes. Durante a consulta em La Plata, o presidente Quiñones e o doutor Barros, ouvidor, arguíram não ser permitida a escravidão por conta de cédula real dirigida à Guatemala (onde foram ouvidores) proibindo-a. A isso o vice-rei respondeu “nem ter visto aquela cédula nem se entender em outros reinos, e ainda menos nos de México e Guatemala”. Nesse caso, o vice-rei afastou a ilegalidade de suas pretensões (guerra e cativo) denegando a validade formal da norma proibitiva por falta de publicidade local. Assim, em lugar de postular uma norma positivamente justificadora da guerra e da escravidão dos araucanos, entendeu que se esta não estava proibida era lícito realizá-la. Ao final, todos concordaram com ele (“Parecer acerca de si contra los indios de Arauca es justa la guerra que se les haze y si se pueden dar por esclavos”, *in*: HANKE, *Cuerpo de documentos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas*, p. 299-300).

<sup>666</sup> Menciona que tentou submeter os chiriguanes pela paz inúmeras vezes, sem sucesso; que eles provocam recorrentes “danos, insultos, mortes é robos” a espanhóis aos “chanés” (ou *chanés*), que estariam sob amparo real, a quem cativariam e comeriam “de ordinario”. Relata-se que os chiriguanes teriam ousado chegar a duas léguas da cidade de La Plata e que teriam matado um franciscano. Diante disso, tendo consultado “personas de ciencia y espiriencia, y capitanes prácticos en la guerra de los dichos Chiriguanés, é hecho las demás diligencias que para justificación de la causa convino”, Felipe II declarou “debérseles hazer guerra á fuego é á sangre (la qual se pregonó) con campo formado, dándolos por esclavos de los que los tomaren é prendieren” (“Provisión R. en prueba de la ferocidad de los chiriguanos”, de 20 de maio de 1584, *in*: CORRADO, Alexandro M., *El colegio franciscano de Tarija y sus misiones*, Quarachi, 1884, p. 527-528 - “H”, Apêndice documental).

satisfação material e espiritual, adaptação à realidade local e observância de princípios gerais sem jamais abdicar do domínio espanhol.

## 5. Conclusão

Ao realizar uma breve comparação entre as doutrinas bélicas extraídas da legislação da coroa castelhana e dos escritos dos letrados analisados, notaram-se semelhanças e diferenças entre elas, assim como continuidades e rupturas relativamente à tradição cristã do *ius belli* cuja compreensão colaborou para a composição de um quadro complexo de posições.

Nos debates castelhanos, muitos teólogos se opuseram à imposição da fé pela força e negaram ao papa e ao imperador poderes temporais *de facto* sobre o orbe, como Antón Montesinos, Bartolomé de las Casas, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano, Bartolomé de Carranza, Pedro de Córdoba, Vázquez de Menchaca e Manuel Soares. Eles se estribaram na diferenciação entre direito natural e divino formulada por Tomás de Aquino para defender que a jurisdição papal encontrava limites em função do seu próprio objeto (sobrenatural). A maioria desses autores se valeu de uma concepção do homem e da origem da comunidade política caudatária de Aristóteles.

Opositores da licitude da guerra, no entanto, também fizeram uso do referido filósofo, postulando que os nativos das Índias se enquadravam na figura do escravo por natureza, pelo que necessitavam ser governados por um reino prudente, naturalmente destinado ao comando – ou seja, por Castela. Esse argumento havia sido utilizado por Tolomeu de Lucca no século XIII (após a tradução ao latim da *Política* pelo monge dominicano Guilherme de Moerberke em 1260) e foi retomado diretamente por John Mair, quem menciona Tolomeu de Lucca, e depois, por Juan Ginés de Sepúlveda, que não faz referência a seus precedentes. Bartolomé de las Casas se opôs a essa tese na Controvérsia de Valladolid e, em *De iustitia et iure*, Luis de Molina negou que a barbárie ou falta de civilidade fossem motivos suficientes para a guerra (Disputa CV, 8).

O tema da inferioridade natural ou cultural dos indígenas foi, não raro, associada a concepções teocrático-pontificais herdeiras da linhagem do Ostiense. No contexto histórico do século XVI, elas se fortaleceram pelo influxo regalista que procurou transformar as bulas papais no principal título de justificação da conquista. Esse caráter teocrático se vislumbrou nos tratados e pareceres conjunturais de juristas fiéis ao rei do quilate de Martín Fernández de Enciso e Palacios Rubios, bem

como dos teólogos Bernardino de Mesa, Matías de Paz, Vasco de Quiroga e Juan Ginés de Sepúlveda. Foi essa corrente teológico-política – em vias de se tornar minoritária na Europa – a que mais transpareceu na legislação indiana pelas licenças autorizadoras de guerra, pelo *Requerimiento*, pelas normas subsequentes referentes a um “dever de pregação” conferido com exclusividade à Espanha, entendido como um benefício em troca do qual os nativos haveriam de oferecer a sua força de trabalho e as suas terras. Ora, essa doutrina não era compartilhada pelos expoentes da Escola de Salamanca. Com efeito, um dos principais aspectos em comum entre Francisco de Vitoria e Domingo de Soto foi justamente a recusa às pretensões temporais e universais do imperador e do papa.

Assim, a pesquisa apontou como a inspiração da legislação bélica indiana até 1573 não foi condizente com o que se consumou como uma linha mestra da teologia do período – a *doctrina communis* da Escola de Salamanca. Ao contrário, baseou-se em expressões teológico-políticas consideradas minoritárias já no século XV, embora amplamente condizentes com o exercício do poder imperial.

Por outro lado, se Francisco de Vitoria e Domingo de Soto assumiram a legitimidade da escravidão e concordaram em que a legítima defesa e o impedimento da comunicação da fé fossem causas justas para a guerra, Soto não admitiu que a idolatria, o canibalismo, a sodomia (prática *contra naturam*) e os sacrifícios humanos fossem elementos autorizadores do conflito armado, tal como previstos em diversas normas da coroa castelhana e na conferência *De indis* de seu mestre Vitoria. Outras diferenças entre o pensamento de Vitoria e Soto reforçam a dificuldade em assumir que a “Escola de Salamanca” como um todo fosse consoante à legislação indiana de guerra, tal como defendido por parte significativa da historiografia. Enquanto Francisco de Vitoria permitiu ao príncipe cristão encarnar o papel de juiz em caso de eventual violação do direito de gentes ou do direito natural, Domingo de Soto assegurou ao príncipe secular (inclusive infiel) apenas o direito de punir violações às leis do reino, reservando a Deus o castigo pelas demais infrações. Essa restrição contradisse a maioria das normas analisadas. Não por acaso, em *An liceat civitates infidelium seu gentilium expugnare ob idolatriam*, Soto afirmou desconhecer, afinal, o fundamento jurídico da empresa castelhana.

É verdade que, em diferentes oportunidades, os Reis Católicos chegaram a consultar tais teólogos a fim de esclarecer dúvidas pontuais (como o direito de

bastismo dos nativos à revelia de seus pais ou a conveniência da publicação de determinada obra), chegando a convidá-los a tomar assento em juntas (como a Controvérsia de Valladolid), mas os órgãos propriamente administrativos de Índias já estavam formados em sua quase totalidade por juristas, cujo mister fundamental se resumiu na garantia da boa ordem e da ampliação do espaço colonial indiano.

A idolatria e os sacrifícios humanos foram justificações de guerra que colocaram lado a lado agentes de posicionamentos teológico-políticos aparentemente opostos, como Francisco de Vitoria, Gregorio López e Juan Ginés de Sepúlveda. Não se deve ignorar, ademais, que no afã de justificar a colonização, alguns autores se mostraram mais severos com os nativos que as próprias leis castelhanas, como os que postularam o direito de guerra por mera infidelidade, a exemplo do teólogo franciscano Alfonso de Castro. Por fim, houve os que foram além do próprio Ostiense na defesa da teocracia pontifical, como Vasco de Quiroga, quem em um de seus últimos textos, *De debellandis indis*, negou a existência de domínio anteriormente à vinda de Cristo.

É interessante observar que muitos autores defenderam um direito de tutela não previsto nas cláusulas do requerimento. Palacios Rubios entendia, efetivamente, que só os que se negassem à obediência, dando mostras de imbecilidade, necessitavam ter sua liberdade restrita após a conquista. Na defesa dessa restrição, de forma um tanto generalizada, Francisco de Vitoria se encontra lado a lado com Juan Ginés de Sepúlveda.

Se há um ponto em que concordam as normas castelhanas e a maioria dos agentes estudados, este reside no direito de realização de guerra em função do impedimento da evangelização. Os únicos a não aceitarem o argumento foram Bartolomé de las Casas e Bartolomé de Carranza, ao sustentarem a soberania das repúblicas indígenas.

Poucos seriam os autores que, em boa consciência, concordariam com algumas cédulas reais que justificaram a escravidão dos nativos apreendidos em guerra justa para fins explícitos de obtenção de mão-de-obra escrava para as minas. Parte significativa da tradição do *ius belli*, na qual se encontravam Agostinho e Tomás de Aquino, considerava ilícita a guerra motivada pela ampliação do reino e pelo enriquecimento pessoal. Esse preceito foi reconhecido mesmo por juristas e teólogos favoráveis à coroa, como Juan Ginés de Sepúlveda, que repetiram o

bordão, arguindo simplesmente que as conquistas de Castela não possuíam tal dimensão.

A coroa deu especial atenção para a causa das guerras desde a década de 1490. O conteúdo implicado por esta expressão, no entanto, variou no tempo, obedecendo a condicionantes conjunturais, que abarcaram imperativos positivos de defesa, castigo, conversão, vingança, domínio e civilização. Ainda assim, é correto afirmar, em termos mais gerais, que se no começo do século XVI o contato mediado pela guerra estava *ab initio* autorizado, a partir de 1573 se encontrou *a priori* proibido nos principais núcleos coloniais, um possível sintoma da estabilização da imposição da força castelhana nesses centros de poder. Foi um processo não-linear que se verificou com todas as suas exceções nas regiões periféricas do regime colonial, de modo a não prejudicar os interesses reais. O aprofundamento da censura na década de 1570 tentaria colocar uma pedra sobre a polêmica em vão. As contribuições inovadoras do *ius belli* seiscentista tardariam o tempo que fosse conveniente para se incorporar às diversas realidades indianas.

## BIBLIOGRAFIA

### FONTES

- ACOSTA, Joseph de. *Historia natural y moral de las Índias* [1590]. México: FCE, 2006.
- ALES, Alexander de. *Universae theologiae summa*. Venezia, apud Francesco de Franceschi, 1576.
- AQUINO, Tomás de. *Suma de Teología*. Tradução de Ovidio Calle Campo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.
- \_\_\_\_\_. *De regnovel De regimine principum*. In: *Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino*. Tradução de Arlindo Veiga dos Santos, revisada por Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento e Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- Anales de los Xahil de los indios Cakchiqueles*. 2 vol. Tradução de Miguel Angel Asturias e J. M. Gonzales de Mendoza. Guatemala, 1937.
- ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UnB, 1985.
- Asiento y capitulacion hechas por el Capitan Hernando de Soto con el Emperador Carlos V para la conquista y poblacion de la Provincia de la Florida, y encomienda de la gobernacion de la Isla de Cuba*, Valladolid, 20 de abril de 1537, CDHF, I, p. 140-146.
- AUGUSTINE, Aurelii. *Opera Omnia: Patrologiae Latinae Elenchus*. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/index.htm>. Acesso em: março de 2015.
- \_\_\_\_\_. [AUGUSTINUS]. *Quaestiones in Heptateuchun*. St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 160 [manuscrito]. Disponível em: <http://www.e-codices.unifr.ch/en/csg/0160/403/0/Sequence-349>. Acesso em março de 2015.
- BERNÁLDEZ, Andrés. *Historia de los Reyes Catolicos D. Fernando y D. Isabel*. Tomo I. Granada, 1856.
- BOAVENTURA. In *IV librum sententiarum comentaria*. In: *Opera omnia*, Quaracchi, 1889, v. IV. Disponível no *Documenta Catholica Omnia*: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/>. Acesso em março de 2015.
- BONIFACIUS VIII. *Bulla Unam Sanctam*, 1302. Disponível em: [http://la.wikisource.org/wiki/Unam\\_sanctam](http://la.wikisource.org/wiki/Unam_sanctam). Acesso em: fevereiro de 2013.
- Breve y sumaria relación de los señores, y maneras y diferencias que habia de ellos en la Nueva España, y de la forma que han tenido y tienen en los tributos: por el doctor Alonso de Zorita*, México, s/d. (certamente a partir de 1554), CDIAO, tomo II, p. 1-126.
- CANO, Melchor. *Parecer ao Imperador Carlos V*, 1555. Disponível em: <http://bib.cervantesvirtual.com/historia/CarlosV/melchor.shtml>. Acesso em junho de 2014.
- Capitulación con Alonso Velez de Mendoza para el establecimiento de pobladores em la isla Española y el descubrimiento de islas y tierra firme*, Sevilla, 15 fevereiro 1502, CDD, III, doc. 577, p. 1428-1431.
- Capitulaciones*, Granada, 17 de abril de 1492, in: LAFAYE, Jacques, *Los conquistadores: figuras y escrituras*, México: FCE, 1999, p. 139-140.
- CARLOS V. "Provisión que se manda al Marques Don Francisco Pizarro para que pudiese continuar las conquistas de las Provincias del Perú" [1533], in: LA PEÑA, *De bello contra insulanos – Intervención de España en América*. Tomo I. Madrid: CSIC, 1982, p. 538-541.
- Carta a Luis de Santangel*, 15 de fevereiro de 1493, in: VARELA, Consuelo (ed.),

- Cristóbal Colón: textos y documentos completos*, 1989, p. 139-146.
- Carta al rey D. Felipe de los provinciales de las órdenes de Santo Domingo, San Francisco y San Agustín, justificándose de los excesos que se le atribuían*, Mexico, 25 de febrero de 1561, Carta XXX, in: *Cartas de Índias*, p. 147-151.
- Carta de don Fray Juan de Zumárraga al Emperador*, México, 17 de abril de 1540. In: *Documentos inéditos del siglo XVI para la Historia de México* colegidos y anotados por Mariano Cuevas, México, 1914, p. 95-109.
- Carta de Fray Gerónimo de Mendieta a Su Magestad*, 1 de janeiro de 1562. CDHM, II, p. 515-544.
- Carta de los reyes al Obispo Fonseca para que entregue cincuenta indios a Juan de Lezcano para el servicio de las galeras*, Tortosa, 13 jan 1496. CDD, II, doc. 326, p. 888; CVD, III, doc. XXXIII, p. 506.
- Carta de los reyes a Gomez de Cervantes acerca de la repatriación de los indios traídos por Cristobal Guerra, y de la partida de la armada*, Palma del Rio, 12 de dezembro de 1501. CDD, II, doc. 544, p. 1362.
- Carta del adelantado D. Francisco de Montejo al Emperador, sobre vários asuntos relativos à la gobernación de Honduras*, Graças a Deus, 1 de junho de 1539. CDIAO, tomo II, p. 212-244.
- Cartas de particulares a Colón y relaciones coetáneas*. Editado por Consuelo Varela e Juan Gil. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- Carta de los reyes em respuesta a la del gobernador Ovando*, Alcalá de Henares e Zaragoza, 20 e 29 de março de 1503. CDD, III, doc. 602, p. 1499-1504.
- Carta del rey a Ovando sobre asuntos diversos*, Salamanca, 15 de novembro de 1505, CDD, III, p. 1808-1810.
- Carta de Zumárraga y Betanzos*. CDIAO, tomo XIII, p. 531-537.
- CASTILLO, Bernal Díaz. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México: Ed. Porrúa, 1955.
- Cédula dirigida al virrey del Peru, cerca de la orden que ha de tener y guardar en los nuevos descubrimientos y poblaciones que diere, asi por mar como por tierra*, 1568, Aranjuez, 30 novembro 1568, CI, IV, 229-232.
- Cedulario indiano*. Recopilado por Diego de Encinas. Estudio e índices por Alfonso García-Gallo. Madrid: Ed. Cultura Hispanica, 1945-1946, vol. IV.
- CÍCERO. *Dos deveres*. Tradução de Angélica Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- \_\_\_\_\_. *De re pvblica*. Bostoniae, O. Everett, 1823.
- COLÓN, Cristóbal. *Textos y documentos completos*. Edición de Consuelo Varela. Nuevas cartas, edición de Juan Gil. Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Relación del primer viaje de Cristóbal Colón*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1942.
- \_\_\_\_\_. *Fragmentos de cartas a los Reyes, Espanhola, entre setembro de 1498 e outubro de 1500*. In: VARELA, C. (ed.), *Textos y documentos completos*, 1989, doc. XXVII, p. 242-247.
- Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de Ultramar*. Publicada pela Real Academia de la Historia. Madrid: 1885 e seguintes. 25 tomos.
- Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, Conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceania*. Sob a direção de Joaquim F. Pacheco, D. Francisco de Cárdenas e D. Luis Torres de Mendoza, Madrid: 1864 e seguintes. 42 tomos.
- Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica*



- (1493-1810). Organizada por Richard Konetzke. Madrid: CSIC, 1953, vol. I (1493-1592).
- Colección de los viages y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV*. Coordinada e ilustrada por D. Martín Fernández de Navarrete, Madrid: Imprenta Nacional, 1853-1859. 5 vols.
- Colección documental del descubrimiento (1470-1506)*. Organizada por Juan Pérez de Tudela. Madrid: Mapfre; Real Academia de Historia, 1994, tomos II e III.
- Colección de varios documentos para la historia de la Florida y tierras adyacentes*. Tomo I, Londres: 1857.
- Confirmacion del título dado á D. Cristóbal Colon de Almirante Visorey y Gobernador de las islas y tierra firme que había descubierto y descubriese*, Arch. del Duque de Veraguas; AGI, "Corte en Simancas", CVD, II, doc. XLI, p. 67-9.
- Crónicas de los patagones*. Venezuela: Ayacucho, 2003.
- CORTÉS, Hernán. *Cartas de la conquista de México [1519-1526]*. Madrid: Serpe, 1986.
- CUEVAS, Mariano. *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*. México: Talleres del Museo Nacional de Arqueología, 1914.
- Decretum Magistri Gratiani*. In: *Corpus Iuris Canonici*. Editio Lipsiensis Secunda, Monumenta Germaniae, 1879. Disponível na Bayerische Staatsbibliothek (<http://geschichte.digital-sammlungen.de/decretum-gratiani>). Acesso em fevereiro de 2015.
- DE CASTRO, Jacobo. *Árbol chronologico de la provincia de Santiago*. Parte I. Salamanca, 1722.
- El libro de los libros de Chilam Balam*. Tradução de Alfredo Barrera Vásquez e Silvia Rendón. México: FCE, 1972.
- ENCISO, Martín Fernández. *Suma de Geographia que trata de todas las partes del mundo, sobretodo las Indias*. Sevilla, 1519.
- Entre otros capítulos de una carta y avisos que el provincial y definidores de la provincia de México enviaron a Su Magestad, 1567-1570*. NCDHM, I, doc. III, p. 52-55.
- GAYO. *Instituciones jurídicas de Gayo – texto y traducción*. Ed. bilingüe, trad. Francisco Samper Polo. Chile: Ed. Jurídica de Chile, 2000.
- GÓMARA, López de. *Historia General de las Índias y vida de Hernán Cortés*. Venezuela: Ayacucho, s/d.
- HERNÁEZ, F. J. (Org.) *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas*. Organizada por. Tomo I. Bruselas, 1964.
- Historia General de las Índias Occidentales o de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar Oceano escrita por Antonio de Herrera, coronista mayor de Su Magestad, de las Indias y de Castilla*. Amberes, 1728, tomo III.
- HUSSEY, Ronald. "Text of Law of Burgos (1512-1513) – Concerning the treatment of the Indians", in: *The Hispanic American Historical Review*. Vol. 12, n. 3 (aug. 1932), p. 301-326.
- Información en derecho del licenciado Quiroga sobre algunas provisiones del Real Consejo de Indias, 24 de julho de 1535*. CDIAO, tomo X, p. 333-513.
- Información sobre los indios esclavos que dio por merced el almirante y sobre su paradero en España, meados de 1501*, CDD, III, p. 1367-9.
- INNOCENTII [INOCÊNCIO IV]. *Lectura sive Apparatus in quinque libros Decretalium*. Frankfurt, 1570 [ca. 1245].
- Institutiones*, in: *Corpus Iuris Civilis*. Editio stereotypa quinta, v. I, Paulus Krueger et Theodorus Mommsen. Berolini, apud Weidmannos, 1889.

- Instrucción al Marqués de Cañete*, 1556, CDHH, doc. 242, p. 336-339.
- Instrucción de D. Antonio de Mendoza, Virey de Nueva España, á Juan de Aguilar sobre lo que debía decir á los señores del Consejo acerca del descubrimiento de las siete ciudades de Poniente*, 1542-1543, CDHF, I, p. 7-10.
- Instrucciones que se dieron a Hernando Cortés, Gobernador y Capitán General de Nueva España, tocante à la población y pacificación de aquella tierra y tratamiento y conversión de sus naturales*, Valladolid, 26 de junho de 1523. CDIU, tomo IX, doc. 50, p. 167-181.
- Instrucciones dadas á los P. P. de la Orden de San Jerónimo Fr. Luis de Figueroa, Fr. Bernardino de Manzanedo y Fr. Alonso de Santo Domingo, para la reformation y gobierno de las Indias*, Madri, 13 de setembro de 1516. CDIU, tomo IX, parte II ("Documentos Legislativos"), doc. 17, p. 53-74.
- ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologías*. Edición bilingüe. Texto latino preparado por Wallace M. Lindsay. Madrid: BAC, 2004.
- LAS CASAS, Bartolomé de. *Apologia*. In: *Obras Completas*, vol. 9, Madrid: Alianza, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Historia de las Indias*. 3 vol. Edición de Agustín Millares Carlo. México: FCE, 1951.
- \_\_\_\_\_. *Tratados*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965 (tomos I e II).
- \_\_\_\_\_. *Del único modo de atraer todos los pueblos a la verdadera religión*. México: FCE, 1942.
- \_\_\_\_\_. *Apologética historia de las Indias*. Obras Escogidas, vol. V. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1958.
- \_\_\_\_\_. *Los tesoros del Perú*. Edição e notas de Angel Losada. Madrid: Imprenta y Ed. Maestre, 1953.
- \_\_\_\_\_. *De Regia Potestate. El Derecho de Autodeterminación*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1969.
- \_\_\_\_\_. *El Evangelio y la violencia*. Introdução y seleção de textos por Marianne MahnLot. Madrid: ZYX, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Apología* [de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de las Casas y de Fray Bartolomé de las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda] / Juan Ginés de Sepúlveda, Fray Bartolomé de las Casas; traducción castellana de los textos originales latinos, introducción, notas e índices por Angel Losada. Madrid: Editora Nacional, [1975].
- Las ordenanzas sobre el buen tratamiento de los indios*, A.G.I. Indiferente General, Leg. 421, Lib. XI, fol. 332, in: TL, p. 374-379.
- Las Siete Partidas del Rey don Alfonso el Sabio, cotejadas con varios codices antiguos por la Real Academia de la Historia*. 3 tomos. Madrid: Imprenta Real, 1807.
- LEGNANO, Giovanni da. *De Bello, de Represaliis et de Duello*. Edited by Thomas Erskine Holland, translated by James Leslie Brierly. Oxford: Oxford University Press, 1917 [1360].
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. *A visão dos vencidos: a tragédia da conquista narrada pelos astecas*. Tradução de Carlos Urbin e Jacques Wainberg. Porto Alegre: L&PM, 1985.
- Liber extravagantium decretalium*, in: *Corpus Iuris Canonici*. Volume 2. Edited by Emil Friedberg. Leipzig: Bernhard Tauchnitz, 1881.
- Libro de Chilam Balam de Chumayel*. Tradução de Antonio Mediz Bolio. Prólogo, introdução e notas de Mercedes de la Garza. México: SCP, 1988.
- LIZÁRRAGA, Reginaldo de. *Descripción Colonial*. Vol. I. Buenos Aires, 1916

- (Biblioteca Argentina, vol. 14).
- MAIR, Joannes. *Joannes Maior in secundum sententiarum*. Venundatur in edibus Parui et Iodoci Badii Ascensii, 1510.
- \_\_\_\_\_. *A history of the Greater Britain as well England as Scotland compiled from the ancient authorities by John Major*. Edinburgh, 1892 [1521].
- MAZZOLINI DI PRIERIO, Sylvestro. *Summa Summarum que Silvestrina nuncupatur*. Lyons, 1524.
- Memorial de agravios y remedios a Su Magestad el Rey Don Felipe II*, 1565, AGS Patronato Real, leg. 22-27, ff. 1r-8v, Archivo Ibero-Americano 21, 1961, in: PEÑA, Juan de la. *De bello contra insulanos*, v. 2, p. 83-93.
- Memorial de las personas que fueron condenadas en las Yndias e provincia del Perú, sobre la rebelion de Gonzalo Pizarro, por el Licenciado Çianca, Oidor de la Audiencia Real del Perú e Juez delegado para ello*, s/d., CDIAO, tomo XX, p. 486-542.
- Memorial de Sololá*, in: *Literatura Maya*. Compilación y prólogo: Mercedes de la Garza. Cronología: Miguel León-Portilla. Estudios introductorios y traducciones: Adrián Recinos, Antonio Mediz Bolio, Francisco Monteverde, Alfredo Barrera Vásquez, Dionisio José Chonay. Venezuela: Ayacucho (nº 57), s/d.
- Memorial que dió el bachiller Enciso de lo ejecutado por él en defensa de los Reales derechos, en la materia de los indios*, 1513. CDIAO, tomo I, p. 441-450.
- MENDIETA, Gerónimo. *Historia eclesiástica indiana*. Publicado por Joaquín García Icazbalceta [finalizada em 1596; publicada pela primeira vez em 1870]. México, 1870.
- MOLINA, Luís. *Los seis libros de la justicia y el derecho*. Traducción y estudios preliminares por Manuel Fraga Iribarne. Madrid 1941.
- \_\_\_\_\_. *Commentaria in Primam Divi Thomas Partem* (1593).
- \_\_\_\_\_. “Utrum infideles sint compellendi ad fidem”, in: PEÑA, Juan de la. *Tractatus de bello contra insulanos*, vol. 2, Madrid, C.S.I.C., 1982, pp. 351-369.
- NEBRIJA, António de. *Gramática Castellana*, España, 1744 [1492].
- NICOLAUS V. “Dum diversas” [1452], in: *Bullarium Patronatus Portugalliae Regum – in ecclesiis Africae, Asiae atque Oceaniae*, Portugal: Ex Typographia Nationali, 1868, P. 22-23.
- \_\_\_\_\_. “Romanus pontifex”. In: DAVENPORT, Frances Gardiner, *European treaties bearing on the History of the United States and its Dependences to 1648*, Washington: Carnegie Institute of Washington, 1902, p. 13-20 [1455].
- Nuevas leyes y ordenanzas para la gobernación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los índios*, Alcalá de Henares, 1543. In: PEÑA, Juan de la. *De bello contra insulanos*, v. 2, p. 102-119.
- Ordenanças hechas por el Emperador don Carlos de gloriosa memoria para el buen tratamiento de los Indios*, Toledo, 4 de dezembro de 1528. CDIU, tomo IX, doc. 108, p. 386-399.
- Ordenanzas de pacificación dadas por Felipe II*, 13 de julho de 1573, AGI, Indiferente General, leg. 427, lib. XXIX, 63-93, in: TL, p. 489-518.
- OVIEDO, Gonzalo Fernández. *Sumario de la natural historia de las Indias* [1526]. Mexico: FCE, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Historia de las Indias*.
- Parecer acerca de si contra los indios de Arauca es justa la guerra que se les haze y si se pueden dar por esclavos*, in: HANKE, Lewis (ed.). *Cuerpo de documentos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas*.

- Descobertos e anotados por Lewis Hanke. Compilador, Agustín Millares Carlo, México: FCE, 1977 [1943].
- Parecer de los teólogos de la Universidad de Salamanca sobre el bautismo de los Indios*, 1 de julho de 1541, CDIAO, tomo III, p. 543-553.
- PAZ, Matías de. *De dominio regnum Hispaniae super Indos* [transcrição parcial] *apud* HEREDIA, Vicente Beltrán de, “El padre Matías de Paz, O. P., y su tratado ‘De dominio regnum Hispaniae super Indos’”, *Ciencia Tomista*, número XL, 1929, p. 173-190.
- PEÑA, Juan de la. *Tractatus de bello contra insulanos*. vol. 1 e 2, Madrid, C.S.I.C., 1982.
- \_\_\_\_\_. *Eclesiología. Réplica a la Iglesia de Lutero*. Edición crítica y traducción de Ramón Hernández. O.P., Salamanca: Editorial San Esteban, 1987.
- Pesquisa del Comendador Francisco de Bobadilla*, 24.08.1500, *in*: VARELA, Consuelo, *Colombo: a queda do mito*, Portugal: Caleidoscópio, p. 169-219.
- Provision mandando al Comendador Ovando que compela á los Indios á tratar con los cristianos y á trabajar, pagandoseles su jornal y mantenimiento, juntándose para ser doctrinados como personas libres que lo son y no como siervos*, 20 de dezembro de 1503, CVD, II, p. 331-3; HI, II, cap. 14.
- Provision dirigida al Juez de residencia de la Española, que mando que los Indios que tuvieren habilidad, bivan por si, y se los quiten a los encomenderos, y cada uno de edad de veynte años arriba pague a su Magestad tres pesos, y los otros uno*, Zaragoza, 9 de dezembro de 1518. CDIU, tomo IX, doc. 25, p. 92-93.
- Provision para poder cautivar á los caníbales rebeldes*, Segovia, 30 de outubro de 1503, CDHH, p. 14-16; doc. XVII, CVD, II, p. 460-3.
- Provision que manda que no se pueda cautivar, ni hacer esclavo a ningun indio*, Madri, 2 de agosto de 1530. CDIU, tomo X, doc. 17, p. 38-43.
- Provision real en prueba de la ferocidad de los chiriguanos*, de 20 de maio de 1584, *in*: CORRADO, Alexandro M., *El colegio franciscano de Tarija y sus misiones*, Quarachi, 1884, p. 527-528 (“H”, Apêndice documental).
- PTOLOMY. *Ptolomy’s Tetrabiblos, or Quadripartite: being four books of the influence of the stars*. London, 1822 (1ª parte).
- Que en Tucumán, y Rio de la Plata no se vendan, ni compren los Indios, que llaman de rescates*, Madri, 10 de outubro de 1618, RLI, livro VI, título II, lei VII, p. 196.
- “Que no se puedan vender armas á los Indios, ni ellos las tengan”, 17 de setembro de 1501. RLI, livro VI, título I, lei XXXI, p. 191-v.
- Real cedula. a Don Diego Colón sobre el repartimiento de los indios*, Valladolid, 14 de agosto de 1509, CDHH, doc. 15, p. 22.
- Real cedula a Gomez de Cervantes acerca de la repatriación de los indios que trajo Cristobal Guerra*, Ecija, 9 de dezembro de 1501, CDD, II, doc. 540, p. 1358.
- Real cedula a Gonzalo Gomez de Cervantes corregidor de Jerez de la Frontera, para que haga información sobre los indios que Cristobal Guerra y los que con el fueron, mataron en la isla de Poinare y los que trajeron a vender en España*, Ecija, 2 de dezembro de 1501, CDD, II, doc. 532, p. 1350-1.
- Real cedula al corregidor de Cordoba sobre los indios que trajo Cristobal Guerra*, Palma del Rio, 12 dez 1501, CDD, III, doc. 546, p. 1364.
- Real cedula dando licencia a los vecinos de la ciudad de Santiago de Guatemala para tomar a los indios de guerra que se prendieren por sus esclavos*, Belpuche, 19 de março de 1533, CDHH, doc. 77, p. 143-144.
- Real cédula para descubrimientos*, *in*: PEÑA, Juan de la, *De bello contra insulanos*, v. 2, p. 128-131.

*Real cedula para hacer la guerra contra los negros cimarrones*, San Lorenzo, 23 de maio de 1575, CDHH, doc. 354, p. 489-490.

*Real cedula para que los vecinos de la Isla Española puedan traer indios de las islas donde no hay oro*, Sevilla, 21 de julho de 1511, CDHH, p. 26-27.

*Real cedula para que ningun vecino de las Islas y Tierra Firme del Mar Oceano venda ni de en trueque armas ofensivas ni defensivas a los indios, ni los indios las puedan tomar*, Granada, 16 de setembro de 1501, CDHH, p. 6-7.

*Real Cédula de dezembro de 1479, promulgada em Toledo*, in: RUMEU DE ARMAS, Antonio, *La política indigenista de Isabel la Católica*, IICHE, 1969, p. 40.

*Real cedula que los indios que venian en las carabelas se vendan en Andalucia*. Madrid, 12 de abril de 1495, CDHH, p. 2.

*Real cedula que los vecinos de Isla Española se sirvan de los indios esclavos como personas sujetas a servidumbre*, Burgos, 30 de abril de 1508, AGI 148, 2, 2, liv. 1. CDIUI, tomo V, doc. 34, p. 125-145.

*Real cedula sobre los indios de la Isla de San Juan*, Burgos, 23 de fevereiro de 1512, CDHH, doc. 24, p. 36-38.

*Real cedula mandando se entregasen a Juan de Lezcano cincuenta indios para distribuirlos en las galeras de su mando*, 13 de janeiro de 1496, CDHH, I, p. 3; CVD, III, p. 506.

*Real cédula para que los vecinos de la isla de Santo Domingo puedan llevar á ellas indios de las otras islas para el trabajo y laborías*, Sevilha, 22 de junho de 1511. AGI 2, 6, 1. In: CDIUI, tomo V, doc. 62, p. 262-264.

*Real mandamiento para que em adelante los vecinos cristianos de la isla Española que hicieren guerra a los indios, sólo tributen la quinta parte del despojo que obtuvieren*, Medina del Campo, 5 de fevereiro de 1504 [o corpo do documento menciona “el año pasado de quinientos e dos años”], CDD, III, doc. 645, p. 1600.

*Real cedula ordenando a[o] [bispo] Fonseca que el dinero que se obtenga por la venta de los indios que envio el almirante, se reserve hasta averiguar si es licita*, Madrid, 16 abril 1495, doc. 285, CDD, II, p. 789-90.

*Real cédula ordenando á Gonzalo de Guzmán que haga requerimientos á los indios alzados, avisándoles por personas religiosas en quienes hayan confianza, que les son perdonados los delitos que hayan cometido, de entrar en la obediencia y sumisión á que son obligados; y de no hacero, previo proceso jurídico, se emprenda la guerra contra ellos, y los que fueren presos sirvan como esclavos á los que los tomen*, 9 de novembro de 1526. AGI, 139, 1, 7, in: CDIUI, tomo I, doc. 86, p. 351-4.

*Real cedula sobre hacer guerra a los indios caribes*, Monzón, 13 de setembro de 1533, CDHH, doc. 79, p. 145-146.

*Real cedula sobre los indios que Cristobal Guerra trajo y vendio*, Ecija, 2 de dezembro de 1501, CDHH, doc. 8, p. 7-8.

*Real poder al Almirante para el repartimiento de los índios*, Valladolid, 14 de agosto de 1509, CDHH, p. 20-22.

*Real poder para dar entera libertad a los indios que hubieren capacidad de vivir por si ordenadamente*, Zaragoza, 9 de dezembro de 1518, CDHH, doc. 32, p. 69-70.

*Real provisión dada por D. Carlos, que dispone y trata la orden que antiguamente tenía en los descubrimientos y poblaciones que se hacían en Indias, y en el buen tratamiento de sus naturales*, Granada, 17 de novembro de 1526, AGI 139, 1, 7, lib. 11, fol. 332. CDIUI, tomo IX, doc. 81, p. 268-280.

*Real provisión dirigida a Fr. Pedro Mexía de Trillo, provincial de la Orden de San Francisco, manifestando los deseos de S. M. de que los indios sean relevados del*

- trabajo y vivan en libertad y policia, de modo que sean buenos cristianos y no vengan en disminución, mandándole, en consecuencia, ir à Cuba, corregir los abusos, poner en libertad los indios vacos y ordenarles la manera de vivir, informándose de los que los hayan maltratado para castigarlos, 14 de setembro de 1526. CDIU, tomo I, doc. 85, p. 348-351.*
- Real provision donde se declara la forma y orden que se ha de guardar en hacer esclavos en la guerra y con rescates, Toledo, 20 de fevereiro de 1534. AGI 139, 1, 8, lib. 16, fol. 61. CDIU, tomo X, doc. 78, p. 192-203.*
- Real provisión para la gobernación de las Indias, 1543, edición oficial realizada por Juan de Brocar em Alcalá de Henares em 1543, in: PEÑA, Juan de la. *De bello contra insulanos*, v. 2, 120-127.*
- Real provisión que los indios caribes se puedan tomar por esclavos, Burgos, 23 de dezembro de 1511. CDHH, p. 31-3.*
- Real provision que manda que no se quiten yndios de repartimiento en la Nueva España a conquistadores, sin ser primero oydos y vencidos por derecho, Monzon, 25 de outubro de 1533. AGI 139, 1, S, lib. 16, fol. 87. In: CDIU, tomo X, doc. 72, p. 181-182.*
- Real provisión sobre la libertad de los indios, Toledo, 1 de setembro de 1525, CDHH, doc. 39, p. 78-80.*
- Real provisión sobre la manera que deben tener los indios de Cuba, Granada, 9 de novembro de 1526, CDHH, doc. 43, p. 84-86.*
- Recopilación de leyes de los reynos de las Índias mandadas imprimir, y publicar por la Magestad Católica del Rey Don Carlos II, nuestro Señor. Madrid, 1756. 4 tomos.*
- Relación utilizada por Las Casas na sua História de las Indias, 30 de maio a 21 de agosto de 1498, in: VARELA, C. (ed.), *Textos y documentos completos – Relaciones de viajes, cartas y memoriales*. Madrid: Alianza Ed., 1989, p. 220-242.*
- Representación dirigida por el padre Las Casas al Emperador Carlos V, s/d. In: VE, tomo II, apêndice XXIX, p. 629-648.*
- Requerimiento, 1512. A.G.I. Audiencia de Panamá, leg. 233, liv. 1, f. 49-50v. In: TL, p. 338-340.*
- RUBIOS, Juan López de Palacios. *De las islas del mar Océano (Libellus de insulis oceanis)*. Texto bilíngue. Introdução, texto crítico e tradução de Paulino Castañeda Delgado, José Carlos Martín de la Hoz, Eduardo Fernández. Pamplona: EUNSA, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Tratado del esfuerzo belico heroyco*. Ed. Pe. Francisco Morales. Madrid: Imprenta de Sancha, 1793 [1524].
- \_\_\_\_\_. *De iustitia et iure obtentionis ac retentionis regni Navarrae*, Sevilha, 1512.
- Salvoconductos, Granada, 17 e 30 de abril de 1492. In: LAFAYE, Jacques, *Los conquistadores: figuras y escrituras*, México: FCE, 1999, p. 140-144.*
- SEGUSIA, Henrique de. *Summa Aurea*. Veneza, 1570 [1253].
- SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. *Democrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios*. Madrid: Losada, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Demócrates primero o Diálogo sobre la compatibilidad entre la milícia y la religión cristiana*. In: SEPÚLVEDA, *Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda*, trad. Angel Losada, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1963, p. 128-304.
- \_\_\_\_\_. *Exhortación a Carlos V para que, hecha la paz entre los príncipes cristianos, mueva guerra contra los turcos*. In: SEPÚLVEDA, *Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda*, trad. Angel Losada, Madrid: Instituto de Estudios

- Políticos, 1963 [1529], p. 1-27.
- \_\_\_\_\_. *Proposiciones temerarias, escandalosas y heréticas que notó el Doctor Sepúlveda en el libro de la conquista de Indias, que fray Bartolomé de las Casas, obispo que fué de Chiapa, hizo imprimir 'sin licencia' en Sivilla, año de 1552, cuyo título comienza: Aquí se contiene una disputa ó controversia.* In: VE, II, Apéndice XXV, p. 543-566.
- \_\_\_\_\_. LAS CASAS, Bartolomé. *Apologia pro libro justis belli causis*. Tradução de Angel Losada. Madrid: Ed. Nacional, 1975.
- SOTO, Domingo de. *De iustitia et iure libri decem* (De la justicia y del derecho). 5 vol., ed. bilingüe. Trad. de Marcelino González Ordóñez. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1968 [1554].
- \_\_\_\_\_. *An liceat civitates infidelium seu gentilium expugnare ob idolatriam.* In: *Relecciones y opusculos*, tomo I, ed. Jaime Brufau Prats. Salamanca: Ed. San Esteban, 1995, p. 235-255.
- \_\_\_\_\_. *De dominio.* In: *Relecciones y opusculos*, tomo I, ed. Jaime Brufau Prats. Salamanca: Ed. San Esteban, 1995, p. 79-191.
- \_\_\_\_\_. *Sumario.* In: *Relecciones y opusculos*, tomo I, ed. Jaime Brufau Prats. Salamanca: Ed. San Esteban, 1995, p. 203-233.
- \_\_\_\_\_. “Éste es un traslado de un summario”, in: LAS CASAS, *Tratados*, v. 1, p. 227-286.
- \_\_\_\_\_. “Quaestio 40, De Bello”, Coimbra, Biblioteca Universitaria, Ms. 1869, f. 272-281. In: VITORIA, Francisco de, *Relectio de iure belli o paz dinámica – Escuela Española de la Paz, Primera Generación (1526-1560)*, ed. Luciano Pereña, Madrid: CSIC, 1981, p. 299-322.
- \_\_\_\_\_. *Commentariorum fratris Dominici Soto segobiensis, Theologi ordinis Praedicatorum, Caesareae Maiestati quondam à sacris confessionibus, publici apud Salmanticenses Professoris, in Quartum Sententiarum (In quartum Sententiarum)*, 2 vol., Salamanca, Andreas à Portonarijs, S. C. M. Typographus, 1560.
- SOTOMAYOR, Pedro de. “Utrum homo homini dominus esse possit”, in: PEÑA, Juan de la, *Tractatus de bello contra insulanos*, vol. 1, Madrid, C.S.I.C., 1982, pp. 605-612.
- \_\_\_\_\_. “An sola causa augendi religionem et fidem liceat contra infideles bella requi non possident terras nostras nec in tulerunt nobis aliquid malum”, in PEÑA, Juan de la, *Tractatus de bello contra insulanos*, vol. 2, Madrid, C.S.I.C., 1982, pp. 175-212.
- SUÁREZ, Francisco. “De mediis quibus infideles possint licite ab hominibus ad fidem ad duci”. In PEÑA, Juan de la, *Tractatus de bello contra insulanos*, vol. 2, Madrid, C.S.I.C., 1982, p. 384-407.
- Tesoro de la lengua castellana, o española, compuesto por el licenciado Don Sebastián de Covarrubias Orozco*. Madrid, Luis Sanchez impresor del Rey. MDCXI [1611].
- Testimonios, cartas y manifiestos indígenas: desde la conquista hasta comienzos del siglo XX*. Compilados por Martin Lienhard. Caracas: Ayacucho, 1992.
- TOLEDO, Francisco de, “Utrum ritus insulanorum sint tolerandi”, in PEÑA, Juan de la, *Tractatus de bello contra insulanos*, vol. 2, Madrid, C.S.I.C., 1982, pp. 377-383.
- \_\_\_\_\_. *Disposiciones gubernativas para el Virreinato del Perú. Ordenanzas de indios (1570-1574)*. 2 vols. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos/ C.S.I.C./ Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Sevilla, 1986-1989.
- Traslado de las mercedes, franquezas y libertades que sus Altezas concedieron y*

- otorgaron a la Isla Española y a los vecinos y moradores de ella, Valladolid, 26 de setembro de 1513, CDHH, p. 57-60.
- Traslado de una instrucción dada por el Rey al Marqués del Valle, para que no se encomienden los indios, ni se haga repartimiento de ellos, dejándolos libres y vasallos como los de Castilla*, 26 de junho de 1523. CDIAO, tomo XII, p. 213-215.
- VALVERDE, Vicente de. *La conquista del Peru*. Peru: Ed. UNE, 1969 [1539].
- VITORIA, Francisco de. *Os Índios e o direito da guerra (De Indis et de Jure Belli Relectiones)*. Ijuí: Unijuí, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Relecciones teológicas*. 3 tomos. Vertidas ao castelhano e ilustradas por D. Jaime Torrubiano Ripoll. Madri, 1917.
- \_\_\_\_\_. “Carta a Miguel de Arcos”, 8 de novembro de 1534. In: PEREÑA, Luciano; BACIERO, Carlos, *Carta Magna de los indios: fuentes constitucionales, 1534-1609*. Madrid: CSIC, 1988, p. 37-40.
- \_\_\_\_\_. *De la templanza*, in: FERNÁNDEZ, Clemente (ed.), *Los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII*, Madrid: BAC, 1986, p. 143-156.
- \_\_\_\_\_. *Comentario a la “Secunda secundae” de Santo Tomas*, q. 57, a. 3, in: FERNÁNDEZ, Clemente (ed.), *Los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII*, Madrid: BAC, 1986, p. 139-143.
- ZORITA, Alonso. *Historia de la Nueva España*, Tomo I (in: *Colección de livros y documentos relativos a la historia de America*, tomo IX). Madrid, 1909.
- ZUMÁRRAGA, Juan de. *Instrucción de Dom Fray Juan de Zumárraga a sus procuradores ante el Concilio Universal*, México, febrero de 1537. In: CUEVAS, Mariano, *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*. Méjico, 1914, p. 69.
- \_\_\_\_\_. “Instrucción de Dom Fray de Zumárraga al Consejo de Indias – México, 8 de febrero de 1537”. In: CUEVAS, Mariano, *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*. Méjico, 1914, p. 73.
- \_\_\_\_\_. “Carta de Don Fray de Zumárraga al Emperador – México, 13 de febrero de 1537”. In: CUEVAS, Mariano, *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*. Méjico, 1914, p. 79-82.

## BIBLIOGRAFIA

- ALTAMIRA, Rafael. *História del derecho español*. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1903.
- \_\_\_\_\_. *História de España y de la civilización española*. Tomos II e III. Barcelona: Herederos de Juan Gili, 1910-1914.
- AÑOVEROS, Jesús María García. *El pensamiento y los argumentos sobre la esclavitud en Europa en el siglo XVI y su aplicación a los indios americanos y a los negros africanos*. Madrid: CSIC, 2000.
- ANZOÁTEGUI, Victor Tau. *Casuísmo y sistema*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 1992.
- ASENSIO, Raúl Hernández. *La frontera occidental de la Audiencia de Quito: viajeros y relatos de viajes – 1595-1630*. Lima: IEP, 2004.
- ASSADOURIAN, Carlos Sempat. “Memoriales de fray Gerónimo de Mendieta” (com apêndice documental). *Historia Mexicana*, XXXVII: 3, 1988, p. 357-422.
- \_\_\_\_\_. “Fray Alonso de Maldonado: la política indiana, el estado de damnación del Rey Católico y la Inquisición”, *História Mexicana*, XXXVIII, 4, 1989, p. 623-661.
- BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*. São



- Paulo: Globo, 2006.
- BATAILLON, Marcel. *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*. Barcelona: Ed. Península, 1976.
- BELDA PLANS, Juan. *La Escuela de Salamanca. La renovación de la teología en el siglo XVI*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.
- BENJAMIN, Walter. "Sobre o conceito de história", in: LÖWY, Michel, *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. Uma leitura das teses "Sobre o conceito de história". Tradução das teses de Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.
- BERGER, Thomas R. *Una terrible y perdurable sombra: valores europeos y derechos de los indígenas en América (1492-1992)*. Versão castelhana e notas de Pierre Jacomet. Chile: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- BERNAL, José Sánchez-Arcilla. *Institutiones político-administrativas de la América Hispánica (1492-1810)*. Tomo I. Madrid: Universidad Complutense, 2000.
- BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. *Historia del Nuevo Mundo*. Del Descubrimiento a la Conquista. La experiencia europea, 1492-1550. Traducción de María Antonia Neira Bigorra. México: FCE, 1996.
- BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina. América Latina Colonial*. Volumes 1 e 2. São Paulo/ Brasília: EDUSP/Fundação Alexandre de Gusmão, 1998-1999.
- \_\_\_\_\_. "Nota sobre a população americana nativa às vésperas das invasões européias", HAL, v. 1, p. 129-131.
- BIRD, Otto. *Como ler um artigo da 'Suma'*. Campinas: IFCH/Unicamp, 2005.
- BONILLA, H. *Os conquistados*. São Paulo: Hucitec, 2006.
- BOUVET, Francisque. *Introduction à l'établissement d'un droit public européen*. Paris, 1856.
- BRAUDEL, Fernand. *Carlos V y Felipe II*. Prólogo de Felipe Ruiz Martín. Tradução de Mauro Armiño. Madrid: Alianza Editorial, 2000 [1990].
- BROADIE, Alexander. "The circle of John Mair", in: *A History of Scottish Philosophy*. Edinburgh University Press, 2009, p. 47-55.
- BRUIT, Hernan Héctor. *Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos*. Campinas: Unicamp/Illuminuras, 1995.
- BULLON Y FERNANDEZ, Eloy, *El doctor Palacios Rubios y sus obras: un colaborador de los Reyes Católicos*, Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1927.
- CABALLOS, Esteban Mira, "Índios americanos em el Reino de Castilla: 1492-1550", *Temas Americanistas*, n. 14, 1998, p. 1-24.
- CAMPAGNO, Marcelo. *El origen de los primeros Estados – la "revolución urbana" en America pré-colombiana*. Buenos Aires: Eudeba, 2007.
- CAPDEQUI, Ots. *El Estado Español en las Índias*. México: FCE, 1993 [1941].
- CARLO, Agustín Millares. "Las Casas, historiador", in: LAS CASAS, *Historia de las Índias*, México: FCE, 1951, p. X-LXXXVIII.
- CARMAGNANI, M. *Para una historia de América*. México: FCE, s.d.
- CARRO, Venancio. *La teología y los teólogos juristas ante la conquista de América*. 2. Ed., Madrid: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de la Universidad de Sevilla, 1951 (Biblioteca de Teólogos Españoles, v. 18) [1944].
- CAUCHY, Eugène. *Le droit maritime international considéré dans ses origines et dans ses rapports avec le progrès de la civilisation*. 2 tomos. Paris: Guillaumin et C. Librairies, 1862.
- CHAUNU, P. *Les Amériques 16<sup>e</sup>, 17<sup>e</sup>, 18<sup>e</sup> siècles*. Paris: Armand Colin, 1976.

- CHEVALIER, François. *La formación de los latifundios en México*. México: FCE, 1976.
- CHILDE, Gordon. "The Urban Revolution", in: *The Town Planning Review*. Liverpool University Press, v. 21, n. 1, Apr. 1950, p. 3-17.
- CONSTANT, Benjamin. "Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos", in: *Filosofia Política*, nº 2, Porto Alegre: L&PM, 1985, p. 1-7.
- CONTAMINE, M. Philippe. "L'idée de guerre à la fin du Moyen Âge: aspects juridiques et éthiques". In: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. 123e année, n. 1, 1979, p. 70-86.
- COOK, David. *Demographic collapse – Indian Peru (1520-1620)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- CWIK, Christian. "Os inícios da diáspora caribenha judaica para a Jamaica: judeus como agentes culturais no Caribe". In: CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (org.), *O anti-semitismo nas Américas: memória e história*, São Paulo: Edusp; Fapesp, 2007, p. 83-105.
- D'AMICO, Claudia. "El conciliarismo y la teoría ascendente del poder en las postrimerías de la Edad Media", in: *La filosofía política clásica. De la Antigüedad al Renacimiento*. Buenos Aires: CLACSO, 1999, p. 126-141.
- DE HEREDIA, P. Vicente. *Francisco de Vitoria*. Buenos Aires: Ed. Labor, 1939.
- \_\_\_\_\_. *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria, estudio crítico de introducción a sus Lecturas y Relecciones*. Madrid-Valencia: Biblioteca de Tomistas Españoles, 1928.
- DELGADO, Paulino Castañeda. *La teocracia pontifical en las controversias sobre el Nuevo Mundo*. México: UNAM, 1996.
- DIOS, Salustiano de. "Tendencias doctrinales en la época de la jurisprudencia clásica salmantina". In: *Salamanca y los juristas, Salamanca – Revista de Estudios*, n. 47, 2002, p. 285-311.
- ELLIOTT, John H. *La España Imperial: 1469-1717*. Barcelona: Vicens Vives, 2005.
- \_\_\_\_\_. *O velho mundo e o novo: 1492-1650*. Lisboa: Ed. Quercus, 1984.
- FABIÉ, Antonio María. *Vida y escritos de Fray Bartolomé de las Casas, obispo de Chiapa*. 2 tomos. Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta, 1879.
- FERNÁNDEZ, Manuel Giménez. "Nuevas consideraciones sobre la historia, sentido y valor de las Bulas Alejandrinas de 1493 referentes a las Indias". In: *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, 1944.
- FIORI, Jean. *Guerra santa – Formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão*. Trad.: Ivone Benedetti. Campinas: Ed. Unicamp, 2013.
- GALMÉS, Lorenzo. *Bartolomeu de Las Casas: defensor dos direitos humanos*. São Paulo: Paulinas, 1991.
- GAMAZO, Adelaida (org.). *Juan Rodríguez de Fonseca: su imagen y su obra*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2005.
- GARCÍA, Susana Truchuelo. "Militares en el mundo urbano fronterizo castellano (siglos XVI-XVII)", in: *Studia historica: Historia Moderna*, Universidad de Salamanca, v. 34, 2012, p. 147-182.
- GARCÍA-GALLO, Alfonso. "La aplicación de la doctrina española de la guerra (datos para su estudio)", in: *Anuario de Historia del Derecho Español*. 1934, p. 5-76.
- \_\_\_\_\_. "Las Indias en el reinado de Felipe II: la solución del problema de los justos títulos", in: *Estudios de historia del derecho indiano*. Madrid: Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, 1972, p. 425-473.
- GERBI, Antonio. *La disputa del Nuevo Mundo: historia de una polémica*. México: FCE, 1982.

- GETINO, Luis Alonso, *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria, su vida, su doctrina e influencia*. Madrid, Imprenta Católica, 1930.
- GÓMEZ, Luis J. Ramos. *Cristóbal Colón y los indios Tainos – de octubre de 1492 a diciembre de 1494*. Valladolid: Casa-Museo de Colón; Universidad de Valladolid, 1993.
- GÓNGORA, Mario. *El estado en el derecho indiano – Época de fundación (1492-1570)*. Chile: IIHC; Universidad de Chile, 1951.
- \_\_\_\_\_. *Los grupos de conquistadores en Tierra Firme (1509-1530): fisionomía histórico-cultural de un tipo de conquista*. Chile: Universidad de Chile; Centro de Historia Colonial, 1962.
- GREENBLATT, Stephen. “Maravilhosas possessões”. In: *Revista de Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, FGV, v. 2, n. 3, 1989, p. 43-62.
- GUTIÉRREZ, Jorge Luiz. *Aristóteles em Valladolid*. São Paulo: Mackenzie, 2007.
- \_\_\_\_\_. “Las Casas e a introdução de escravos negros no Novo Mundo”, in: *500 anos de invasão, 500 anos de resistência*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- HAGGENMACHER, Peter. *Grotius et la doctrine de la guerre juste*. Genève: Graduate Institute Publications, 1983.
- HANKE, Lewis. *La lucha por la justicia en la conquista de América*. Tradução de R. Iglesia. Madrid: Ed. Istmo, 1988 [1949].
- \_\_\_\_\_. *Las teorías políticas de Bartolomé de Las Casas*. Buenos Aires: 1935.
- \_\_\_\_\_. “Bartolomé de Las Casas, historiador”, in: LAS CASAS, *História de las Indias*, México: FCE, 1951, p. IX-X.
- \_\_\_\_\_. “La actualidad de Bartolomé de Las Casas”, in: LAS CASAS, *Tratados*, México: FCE, 1997, p. XI-XIX.
- \_\_\_\_\_. *Cuerpo de documentos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas*. Descubiertos e anotados por Lewis Hanke. Compilador, Agustín Millares Carlo, México: FCE, 1977 [1943].
- HARTOG, François. “Tempo, história e a escrita da história: a ordem do tempo”, *Revista de História*, n.148, 1º, 2003, p. 9-34.
- \_\_\_\_\_. “Primeiras figuras do historiador na Grécia: historicidade e história”, *Revista de História*, n. 141, 2º, 1999, p. 9-20.
- HEREDIA, Vicente Beltrán de, “El padre Matías de Paz, O. P., y su tratado ‘De dominio regnum Hispaniae super Indos’”, *Ciencia Tomista*, número XL, 1929, p. 173-190.
- \_\_\_\_\_. *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria*, Madrid-Valencia, Biblioteca de Tomistas Españoles”, 1928.
- HESPAÑA, António Manuel. « Luís de Molina e a escravização dos negros”. In: *Análise Social*, vol. XXXV (157), 2001, p. 937-960.
- HILL, Jonathan; SANTOS-GRANERO, Fernando (ed.). *Comparative Arawakan Histories – Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Illinois: University of Illinois Press, 2002.
- HILLERKUSS, Thomas. “Los méritos y servicios de un maya yucateco principal del siglo XVI y la historia de sus probanzas y mercedes”, in: *Estudios de Historia Novohispana*, v. 13, n. 13, México: UNAM, 1993, p. 9-39.
- HINOJOSA, Eduardo de. “Los precursores españoles de Grocio”, in: *Anuario de Historia del Derecho Español*, n. 6, 1929, p. 220-236.
- \_\_\_\_\_. *Historia general del derecho español*. Tomo I. Madrid: Tipografía de los Huérfanos, 1887 [Obra interrompida].
- \_\_\_\_\_. *Discursos leídos ante la Real Academia de la Historia en la recepción pública de D. Eduardo de Hinojosa el día 10 de marzo de 1889*. Madrid: Tipografía

de los Huérfanos, 1889.

- \_\_\_\_\_. *Influencia que tuvieron en el Derecho Público de su patria y singularmente en el Derecho Penal los filósofos y teólogos españoles anteriores a nuestro siglo*. Madrid, 1890.
- HÖFFNER, Joseph. *Colonialismo e evangelho: ética do colonialismo espanhol no Século de Ouro*. Tradução de José Wismiewski Filho. Rio de Janeiro: Presença; São Paulo: Edusp, 1973 [1947].
- HUSBY, Tristan K., "Justice and the Justification of War in Ancient Greece: Four Authors" (2009). *Honors Thesis Classics Department 1*, Connecticut College.
- JARA, Inmaculada Delgado. "El Tostado y la exégesis bíblica". In: *Primera Escuela de Salamanca (1406-1516)*. Salamanca: Ed. Univ. de Salamanca, 2014, p. 55-75.
- JIMENEZ, Alberto. *Selección y reforma. Ensayo sobre la Universidad Renacentista Española*. México: El Colegio de México; FCE, 1944.
- JOSAPHAT, Carlos. *Las Casas: todos os direitos para todos*. São Paulo: Loyola, 2000.
- KARNAL, Leandro (org.) et al. "Cronistas da América" (dossiê), *Revista Idéias*, ano 11, Campinas: IFCH, 2004.
- KOLB, Robert. "Sur l'origine du couple terminologique *ius ad bellum* / *ius in bello*", in: *Revue Internationale de la Croix-Rouge*. N. 827, 31.10.1997. Disponível em: <https://www.icrc.org/fre/resources/international-review/>. Acesso em março de 2015.
- KONETZKE, Richard. *La época colonial*. Vol. II. Trad. Pedro Scaron. España: Siglo XXI, 1977 (Historia Universal, vol. 22).
- KUNTZ, Rolf. "Os índios e o direito de guerra", in: *Política Externa*, São Paulo: Ed. Paz e Terra, vol. 16, nº 2, set/out/nov. 2007, p. 147-155.
- LAFAYE, Jacques. *Los conquistadores – figuras y escrituras*. México: FCE, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Albores de la imprenta. El libro en España y Portugal y sus posesiones de ultramar (siglos XV y XVI)*. México: FCE, 2002.
- LAMB, Ursula. *Frey Nicolas de Ovando – Gobernador de las Indias (1501-1509)*. Madrid: CSIC, 1956.
- LANDUCCI, Sergio. *I filosofi e i selvaggi*. Torino: Einaudi, 2014.
- LAURENT, François. *Histoire du droit des gens et des relations internationales*. Tome I: L'Orient. Bruxelles, 1861.
- LAWRANCE, Jeremy; PAGDEN, Anthony. "Introduction", in VITORIA, Francisco de. *Political writings*. UK: Cambridge University Press, 2008, p. xiii-xxviii.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. "A Mesoamérica antes de 1519", in: HAL, v. 1, p. 25-61.
- LIMA, Maurílio César de. *Introdução à história do direito canônico*. São Paulo: Loyola, 1999.
- LINARES, Federico Navarrete. "La conquista europea y el régimen colonial", in: MANZANILLA, Linda; LEIJÁN, Leonardo López. (orgs). *Historia Antigua de México*. Vol.III. México: INHH, 2001.
- LOSADA, Angel. "Introducción". In: SEPÚLVEDA, Juan Ginés, *Demócrates Segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*. Ed. e trad. Angel Losada, 2. ed.. Madrid: CSIC, 1984, p. IX-XXXII.
- LOVÉN, Sven. *The origins of the Tainan culture, West Indies*. Göteborg, 1935.
- MACKAY, Aeneas. "Life of the Author", in: MAIR, J., *A history of Greater Britain as well England and Scotland* [1521]. Edinburgh, 1892, p. xxix-cxv.
- MARTÍN, Nuria Belloso. "Sobre la guerra y la paz en Alfonso de Madrigal, el Tostado", in: *La Corónica*, 33.1, 2004, p. 17-28.
- MARTÍNEZ, D. Mariano Alcocer. *D. Juan Rodríguez de Fonseca – Estudio Crítico-*

- Biográfico*. Valladolid: Imprenta de la Casa Social Católica, 1926.
- MARTÍNEZ, José Luis. *Gente de la tierra de guerra: los lipes en las tradiciones andinas y el imaginario colonial*. Lima: PUCP, 2011.
- MARTÍNEZ, Juan Candela. *El 'De Optima Politia' de Alfonso Madrigal, el Tostado: traducción y estudio preliminar*. Murcia: Universidad de Murcia, 1954.
- MATTOX, John Mark. *Saint Augustine and the Theory of Just War*. London; New York: Continuum, 2006.
- MCGUIRE, Randall H.. "Leyendo y malinterpretando a V. Gordon Childe en América del Norte", *Anuario de Arqueología*, Rosario (2015), 7:9-23.
- MIGUEL, Cirilo F.; MARCOS, Maximiliano H.; ALBARES, Roberto A. (org.). *Primera Escuela de Salamanca (1406-1516)*. Salamanca: Ed. Univ. de Salamanca, 2014.
- MÓNICA, M.. *La gran controversia del siglo diez y seis acerca del dominio español en América*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1952.
- MORÁN, Pedro Borges. "Un reformador de Indias y de la Orden Franciscana bajo Felipe II: Alonso Maldonado de Buendía, O.F.M.", *in: Archivo Ibero-Americano*, n. 79, 1960, p. 281-337; n. 80, 1960, p. 487-535; n. 81, 1961, p. 53-97 [apêndice documental].
- MURRA, John. "As sociedades andinas anteriores a 1532", *in: HAL*, v. 1, p. 63-99.
- NEVES, Eduardo Góes. "O velho e o novo na arqueologia amazônica", *Revista USP*, São Paulo, n. 44, dez.-fev. 1999-2000, p. 86-111.
- NYS, Ernest. *Le droit de la guerre et les précurseurs de Grotius*. Bruxelles et Leipzig, 1882.
- O'GORMAN, Edmundo. *A invenção da América*. São Paulo: Ed. Unesp, 1992.
- OTS Y CAPDEQUI, Jose. *El Estado español en las Indias*. México: FCE, 1986.
- PADRÓN, Francisco Morales. *Teoría y leys de la Conquista*. Madrid: Ed. Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, 1979.
- PENNINGTON, Kenneth. "Henricus de Segusio (Hostiensis)", *in: Popes, canonists and texts: 1150-1550*. Great Britain; USA: Variorum, 1993, article XVI (s/ pág.).
- \_\_\_\_\_. "Hostiensis *Lectura* on the Decretals", *in: Bulletin of Medieval Canon Law*. I. 77, 1987, p. 77-90.
- \_\_\_\_\_. "Bartolomé de Las Casas and the tradition of medieval law", *in: Popes, Canonists and Texts: 1150-1550*. Aldershot: Variorum, 1993, article XIII.
- PEREÑA, Luciano. "La intervención de España en América", *in: LA PEÑA, De bello contra insulanos – Intervención de España en América*. Tomo I. Madrid: CSIC, 1982, p. 21-134.
- PERES LUNO, Antonio-Henrique. *La polémica sobre el nuevo mundo*. Madrid: Trotta, 1992.
- PESET, Mariano. « Las Facultades de Leyes y Cánones. Siglos XVI a XVIII ». *In: Salamanca y los juristas, Salamanca – Revista de Estudios*, n. 47, 2002, p. 41-68.
- PLANS, Juan Belda. *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.
- PONCELA, A. *Las raíces filosóficas y positivas del derecho de las gentes de la escuela de Salamanca*. León, 2010.
- POOLE, Stafford. *Juan de Ovando, Governing the Spanish Empire in the Reign of Philip II*. USA: Oklahoma Press, 2004.
- PRATS, Jaime Brufau. *La escuela de Salamanca ante el descubrimiento del nuevo mundo*. Salamanca: Ed. San Esteban, 1989.
- \_\_\_\_\_. "Introducción". *In: SOTO, Domingo de. Relecciones y opusculos*, tomo I, Salamanca: Ed. San Esteban, 1995, p. 15-78; 81-95; 195-198; 237-241.
- REDSLOB, Robert. *Histoire des grands principes du droit des gens*. Paris, 1923.

- RÊGO, Walquíria Leão. "Legitimidade, legalidade e interesses", in: KRITSCH, Raquel; RICUPERO, Bernardo (org.), *Força e legitimidade: novas perspectivas?*, São Paulo: Humanitas, 2005, p., 65-74.
- REVON, Michel. *Le droit de guerre sous la République romaine*. Paris, 1891.
- ROMERO, María Paz Alonso. *Salamanca, escuela de juristas*. Estudios sobre la enseñanza del derecho en el Antiguo Régimen. Madrid: Universidad Carlos III, 2012.
- ROSTWOROWSKI, María. *Historia del Tahuantinsuyu*. 2. ed. Lima: IEP; Promperú, 1999.
- ROUSE, Irving. "Arawakan philogeny, Caribbean chronology, and their implication for the study of population movement", *Antropologica*, 63-64, 1985, p. 9-21.
- RUGGIERO, Romano. *Os mecanismos da conquista colonial: os conquistadores*. Tradução de Marilda Pedreira. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1989 (Khronos, v. 4).
- RUMEU DE ARMAS, Antonio. *La política indigenista de Isabel la Católica*. España: IICHE, 1969.
- RUSSELL. *The just war in the middle ages*. London: Cambridge University Press, 1975.
- SÁNCHEZ, Raúl Árias. *Los dioses navegantes de América Prehispánica*. Huancayo: Universidad Nacional del Centro de Perú; Smithsonian Institute; Museo Antropológico de la Cultura Andina, 2013.
- SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Nicolás. "A população da América espanhola colonial", in: HAL, v. 2, p. 23-55.
- SANTOS, Eduardo Natalino dos. "Conquista do México ou queda de México-Tenochtitlan? Guerras e alianças entre castelhanos e *altepeme* mesoamericanos na primeira metade do século XVI", in: *XXIII Simpósio Nacional de História - História: Guerra e Paz*, Londrina, 2005.
- SAUER, Carl Ortwin. *Descubrimiento y dominación española del Caribe*. México: FCE, 1984.
- SCATTOLA, Merio. "Domingo de Soto e la fondazione della Scuola di Salamanca", *Veritas*, Porto Alegre, v. 54, n. 3, set./dez. 2009, p. 52-70.
- SCHÄFER, Ernesto. *El Consejo Real y Supremo de las Indias – Su historia, organización y labor administrativa hasta la terminación de la Casa de Austria*. Prólogo de Antonio-Miguel Bernal. 2 tomos. España: Junta de Castilla y León; Marcial Pons Historia, 2003.
- SCHWARTZ, S. e LOCKHART, J. *A América Latina na Época Colonial*. Tradução de Maria Beatriz de Medina, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- SEED, Patricia. *Cerimônias de posse na Conquista Européia do Novo Mundo (1492-1640)*. Tradução de Lenita R. Esteves. São Paulo: Ed. UNESP, 1999.
- SIMPSON, Lesley B. *Exploitation of land in Central Mexico in the Sixteenth Century*. California: Berkeley University Press, 1952.
- STEWART, Julian (ed.), *Handbook of South American Indians*, v. 4 – The Circum-Caribbean Tribes, Washington, 1948 (parte 3).
- STONE, Doris Z.. *The Boruca of Costa Rica*. Cambridge, 1949 (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology; Harvard University, vol. XXVI, n. 2).
- STORCK, Alfredo. "Direito subjetivo e propriedade. Sobre o tomismo de Michel Villey". *Dois pontos*. Curitiba, São Carlos, v. 7, n. 2, out. 2010, p. 47-72.
- TANTALEÁN, Henry. "Hacia una teoría arqueológica del Estado en los Andes Prehispánicos: los primeros Estados teocráticos andinos", *Revista Atlántica*-

*Mediterrânea*, n. 14, 2012, p. 55-84.

TEJADA, Francisco Elías. "Derivaciones éticas y políticas del aristotelismo salmantino del siglo XV (de Alfonso de Madrigal a Francisco de Vitoria)", in: WILPERT, Paul, *Miscellanea Mediaevalia*. Band 2 – Die Metaphysik im Mittelalter, ihr Ursprung und ihre Bedeutung. Berlin: Walter de Gruyter, 1963, p. 707-715.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

TOMÁS Y VALIENTE, Tomás. "Eduardo de Hinojosa y la historia del derecho en España", in: *E-Legal History Review – Studia Legalia Hispanica Rescripta*, v. 0, 2005, p. 1065-1088.

TOSI, Giuseppe. "Aristóteles e a escravidão natural", *Boletim do CPA*, Campinas, nº 15, jan./jun. 2003, p. 71-100.

TRIGGER, Bruce. *Understanding Early Civilizations – A comparative study*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

TUCK, Richard. *Natural Rights Theories: their origin and development*. Cambridge, 1979.

URBANO, Francisco Castilla. "Introdução", in: VITORIA, Francisco de. *Os índios e o direito da guerra*. Trad. Ciro Mioranza. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006, p. 13-34.

VANDERPOL, Alfred. *Le droit de guerre d'après les théologiens et les canonistes du Moyen-Âge*. Paris: A. Tralin; Bruxelles: Goemaere, 1911.

VARELA, Consuelo. *Colombo: a queda do mito*. Portugal: Caleidoscópio, 1997.

\_\_\_\_\_. (ed.). *Textos y documentos completos – Relaciones de viajes, cartas y memoriales*. Madrid: Alianza Ed., 1989.

\_\_\_\_\_; GIL, Juan (ed.). *Textos y documentos completos – Nuevas cartas*. 2. ed. ampliada. Madrid: Alianza Ed., 1992.

\_\_\_\_\_; GIL, Juan (org.). *Cartas de particulares a Colón y relaciones coetáneas*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.

VIDAL, Santiago Sobrequés. "La época de los Reyes Católicos", in: *Historia social y económica de España y América*. Tomo II. Barcelona: Teide, 1957.

VILAR, Pierre. *Or et monnaie dans l'histoire : 1450-1920*. Paris : Flammarion, 1974.

WEBER, Max. *Economía y sociedad*. México: FCE, 2002.

WECKMANN, Luis. *Constantino el Grande y Cristóbal Colón – estudio de la supremacía papal sobre islas (1091-1493)*. México: FCE, 1992.

WHEATON, Henry. *Histoire du progrès des gens en Europe depuis la paix de Westphalie jusqu'au congres de Vienne (avec un précis historique du droit des gens européens avant la paix de Westphalie)*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1841 e 1846.

WHITEHEAD, Neil. "The crises and transformations of invaded societies: the Caribbean (1492-1580)", in: *Cambridge History of Native Peoples of America*. Vol. III, part I, p. 864-903.

\_\_\_\_\_. "Arawak linguistic and cultural identity through time: contact, colonialism and creolization", in: *Comparative Arawakan Histories*, 2002, p. 51-73.

ZAVALA, Silvio. *Por la senda hispana de la libertad*. México: FCE; Madrid: Mapfre, 1993.

\_\_\_\_\_. "Las doctrinas de Palacios Rubios y Matías de Paz ante la conquista de América". In: *De las Islas del mar Océano por Juan López de Palacios Rubios; Del dominio de los Reyes de España sobre los indios por Fray Matías de Paz*, México: FCE, 1954, p. IX-CXXX.

ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. *Linha de fé. A Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e*

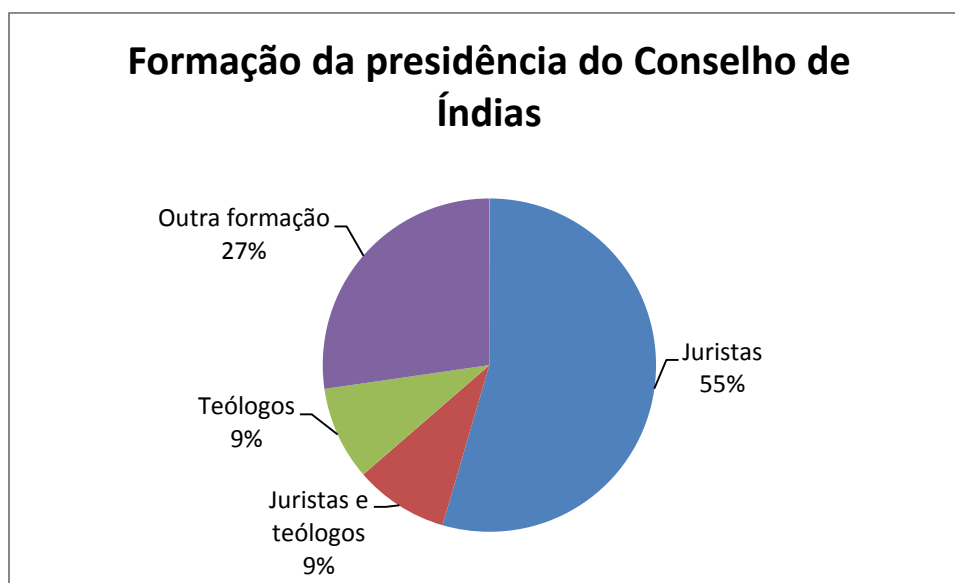
XVII). Tradução de Antonio de Padua Danesi. São Paulo: Edusp, 2011.

\_\_\_\_\_. "A Ocidente do Ocidente: linhas e perspectivas em confronto", *Revista de História*, n. 170 (2014), p. 77-106.



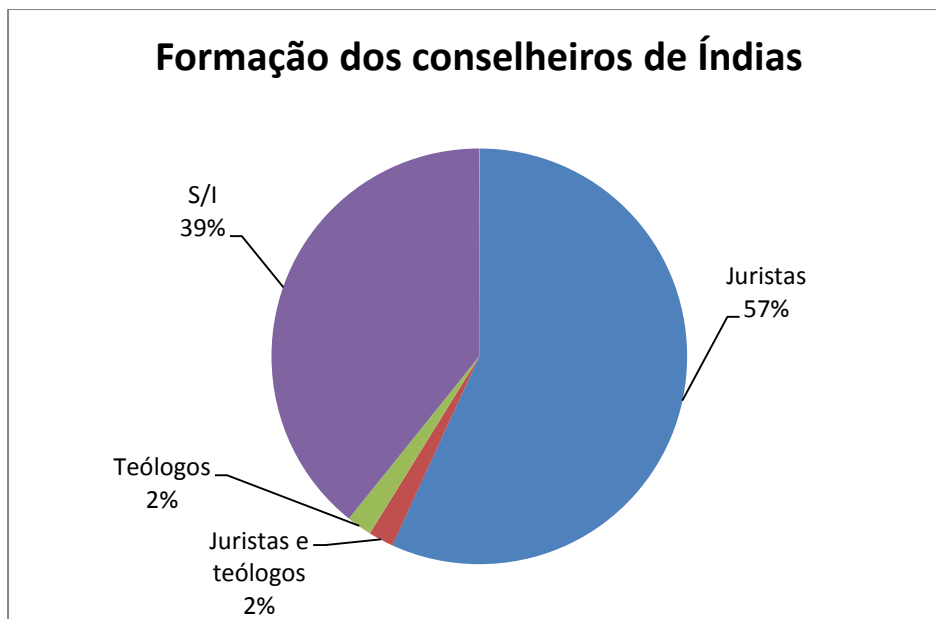
## APÊNDICE

**Gráfico 1**



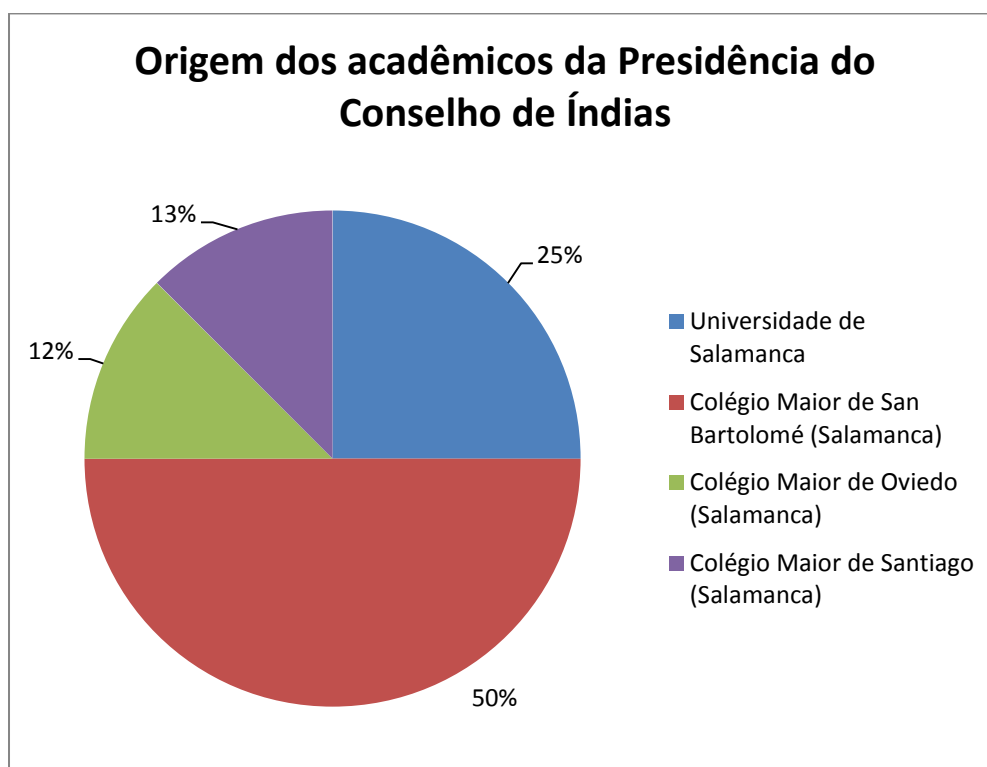
Formação da presidência do Conselho de Índias (nº)	
Juristas	6
Juristas e teólogos	1
Teólogos	1
Outra formação	3

**Gráfico 2**



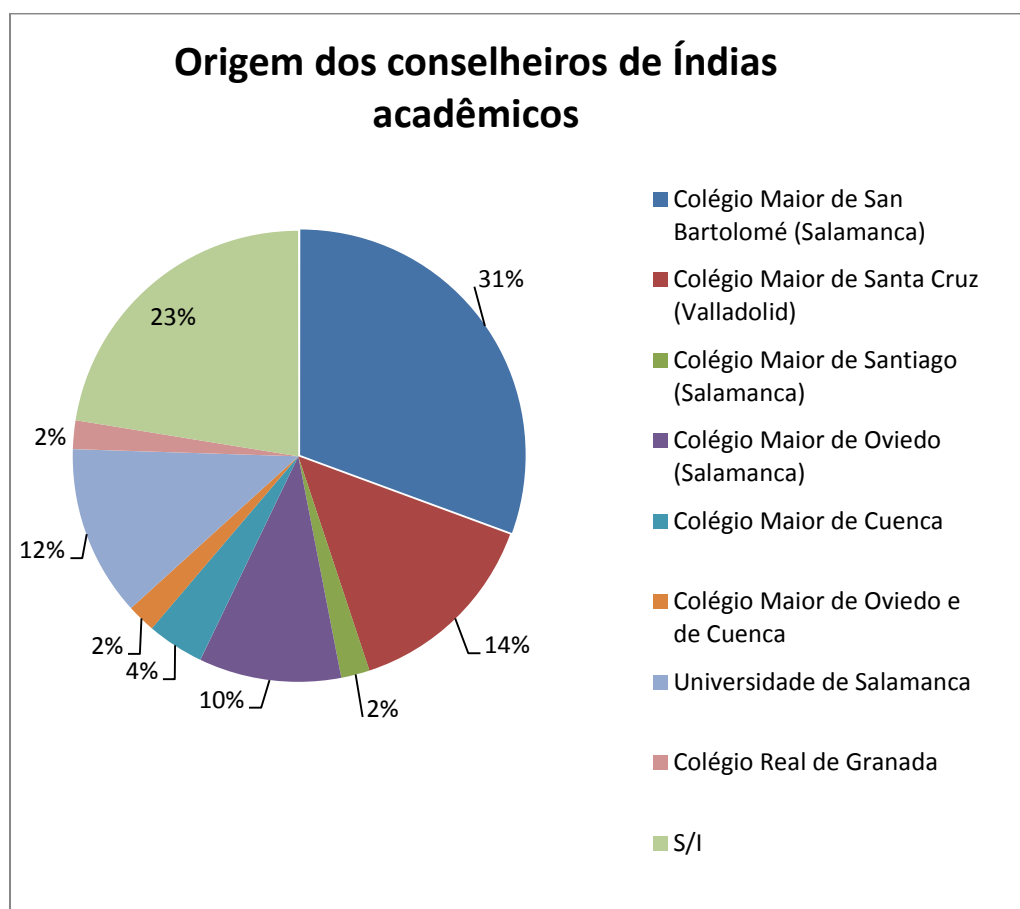
Formação dos conselheiros de Índias (nº)	
Juristas	29
Juristas e teólogos	1
Teólogos	1
S/I	20

**Gráfico 3**



Origem dos presidentes de Índias (nº)	
Universidade de Salamanca	2
Colégio Maior de San Bartolomé (Salamanca)	4
Colégio Maior de Oviedo (Salamanca)	1
Colégio Maior de Santiago (Salamanca)	1

**Gráfico 4**



Origem dos conselheiros de Índias acadêmicos (nº)	
Colégio Maior de San Bartolomé (Salamanca)	15
Colégio Maior de Santa Cruz (Valladolid)	7
Colégio Maior de Santiago (Salamanca)	1
Colégio Maior de Oviedo (Salamanca)	5
Colégio Maior de Cuenca	2
Colégio Maior de Oviedo e de Cuenca	1
Universidade de Salamanca	6
Colégio Real de Granada	1
S/I	11

**Tabela 1**

**Formação e origem acadêmica dos presidentes do Conselho de Índias (séc. XVI)**

Nº	Nome	Nascimento-morte	Período no Conselho	Outras funções	Formação	Local de formação
1	García de Loaisa [ou Loaiza]	1478 - 22.04.1546	04.08.1524 - 18.02.1546	Geral da Ordem de São Domingo, Bispo de Osma, Sigüenza, arcebispo de Sevilha, cardeal do título de Santa Susana, confessor de Carlos V, comissário geral de Cruzada, membro do Conselho de Estado, nomeado inquisidor geral	Religioso (dominicano)	Convento de San Esteban (Salamanca, 1496) / Prior de San Gregorio (Valladolid)
	García Fernández Manrique (substituto de García de Loaisa)	?	1529-1542	Conde de Osorno, presidente do Conselho das Ordens Militares	Nobre (cavaleiro)	
2	D. Luis Hurtado de Mendoza	Morte em 1566	24.04.1546 - 19.12.1549	II Marquês de Mondéjar, conde de Tendilla, Grande de Castela, alcaide de Alhambra de Granada, vice-rei e capitão geral de Navarra, General da cavalaria na guerra de África, membro do Conselho de Estado; depois nomeado presidente do Conselho de Castela e presidente de Castela em Toledo	Nobre (cavaleiro)	
3	Juan [ou Ivan] Sarmiento	morte em 06.03.1564	09.01.1563 - 06.03.1564	Abade de Benevivere e de Santa Fé de Granada, capelão maior dos Reis Velhos de Toledo, ouvidor de Granada, presidente da Chancelaria de Granada e conselheiro do Conselho de Índias (1552-1561), Definidor geral da Ordem Militar de Alcântara. Catedrático de Código	Jurista (bacharel e licenciado em leis) e nobre (cavaleiro)	Colégio Maior de San Bartolomé (Salamanca)

4	Francisco Tello de Sandoval	morte em 8.07.1580	07.04.1565 - 1567	Canônico de Sevilha, inquisidor de Toledo, governador da Nova Espanha, visitador de tribunais e ministros, presidente da Chancelaria de Granada (1557-1559) e de Valladolid (1559-1564), conselheiro de Índias (1543-1557) e depois seu presidente; por fim, nomeado bispo de Osma	Jurista (doutor em cânones)	Colégio Maior de San Bartolomé (Salamanca)
5	Luis Méndez Quijada	morte em 25.02.1570	21.05.1568-25.02.1570	Senhor de Villagarcía, Villanueva de los Caballeros, Santosimia e Villamayor, comendador e <i>obrero</i> da Ordem Militar de Calatrava, soldado em Granada, mayordomo de Carlos V, coronel da infantaria espanhola, cavaleiro maior do príncipe D. Carlos, ayo de D. Juan de Áustria, membro do Conselho de Estado e do de Guerra	Nobre (cavaleiro)	
6	Juan de Ovando	morte em 08.09.1575	28.08.1571 - 08.09.1575	Canônico de Sevilha, conselheiro da Inquisição, visitador da Universidade de Alcalá e do Conselho de Índias. Catedrático de Código	Jurista (bacharel e licenciado em leis)	Colégio Maior de San Bartolomé (Salamanca)
7	Antonio de Padilla y Meneses	morte em 06.11.1580	29.06.1579 - 06.11.1580	Presidente das Ordens, catedrático de Direito	Jurista	Colégio Maior de Santiago (Salamanca)
8	Hernando de Vega y Fonseca	morte em 03.09.1591	19.06.1584 - 07.01.1591	Presidente do Conselho de <i>Hacienda</i> ; inquisidor em Zaragoza, ouvidor e presidente de Valladolid, depois nomeado bispo de Córdoba	Licenciado em direito canônico	Colégio Maior de San Bartolomé (Salamanca)
9	Pedro Moya de Contreras	morte em dezembro de 1591 ou 14.01.1592	07.01.1591 - 14.01.1592	Canônico de Canárias, governador e provisor do arcebispado de Valência, Arcebispo do México, fiscal da Inquisição em Múrcia; primeiro inquisidor do tribunal do Santo Ofício da Nova Espanha, vice-rei na Nova Espanha; mestre-escola nas Canárias	Licenciado em direito canônico	Universidade de Salamanca

10	Licenciado Paulo [ou Pablo] de Laguna	morte em 31.07.1606	04.07.1595 - 07.04.1603	Prior de Porto Real, Santo Igreja de Segóvia (Cuellar), ouvidor de Granada, Conselheiro de Castela e da Inquisição, presidente da <i>Hacienda</i> ; depois bispo de Córdoba	Jurista e teólogo (previamente bacharel em direito civil e licenciado em teologia; licenciado em direito civil)	Colégio Maior de Oviedo (Salamanca)
----	---------------------------------------	---------------------	-------------------------	---	---	-------------------------------------

Fonte: SALGUEIRO, Fernanda E. Z., “Formação e origem acadêmica dos presidentes do Conselho de Índias (séc. XVI)”, 2015.

No primeiro apêndice do primeiro volume de *El Consejo Real y Supremo de las Índias - Su historia, organización, y labor administrativa hasta la terminación de la Casa de Áustria*, Ernesto Schäfer apresenta ao leitor uma lista com os nomes dos membros do Conselho de Índias entre 1524 e 1700, sua função no Conselho e o período em que pertenceram ao órgão. Em geral, acrescenta alguma informação acerca de outros cargos desempenhados pelos homens inventariados.

Aos fins desta pesquisa, interessava conhecer não apenas a identidade, mas também a formação dos presidentes e conselheiros de Índias do século XVI. Identificou-se que, excetuados alguns poucos nobres e militares sem passagem por instituições colegiais e universitárias, esses membros possuíam formação acadêmica. Procedeu-se então à busca da instituição em que estudaram e do curso que realizaram. Nessa procura foram utilizados muitos materiais, dentre os quais se destacaram *Vida de Diego de Anaya Maldonado, arzobispo de Sevilla, fundador del Colegio Viejo de S. Bartolomé y noticia de sus varones excelentes de D. Francisco Ruiz de Vergara y Alava, del Consejo Supremo de Justicia* (Madrid, 1661); “Catálogo de Colegiaes del Colegio Mayor de Oviedo (siglo XVI)” (*Studia historica*, n. 3, 1985, p. 63-106) e *El Colegio Mayor de Cuenca en el siglo XVI: estudio institucional* (Salamanca: Ed. Universidad de Salamanca, 1983), ambos de Ana Carabias Torres; “Los colegiales de Santa Cruz de Valladolid y su proyección en América”, de María del Carmen Martínez Martínez (*Estudios de historia social y económica de América*, n. 16-17, 1998, p. 90-104); “Colegiales y capellanes del Colegio Mayor de San Ildefonso nacidos en la Diócesis de Sigüenza (1508-1786)” de Luis Miguel Gutiérrez Torrecilla (*Wad-al-Hayara: Revista de estudios de Guadalajara*, n. 19, 1992, p. 151-

172); *Los hombres de la monarquía universal* de José Antonio Escudero (Madrid: Real Academia de la Historia, 2011); e *Cartulario de la Universidad de Salamanca (1218-1600)*, organizado por Vicente Beltrán de Heredia (Salamanca: Universidad de Salamanca, 2001, 6 tomos).

Os resultados desta investigação se apresentam nestas tabelas 3 e 4. O mais significativo é que quase todos os membros do Conselho de Índias eram juristas (licenciados, mestres e doutores em direito canônico ou civil) e provenientes de Colégios Maiores (San Bartolomé, Santiago, Oviedo, Cuenca, San Gregorio e Santa Cruz) e da Universidade de Salamanca. Quatro desses colégios também se localizavam em Salamanca, o que conferia aos juristas salmantinos um lugar de destaque na administração indiana, sob Carlos V e Felipe II.

**Tabela 2**

<b>Formação e origem acadêmica dos conselheiros do Conselho de Índias (séc. XVI)</b>						
<b>Nº</b>	<b>Nome</b>	<b>Nascimento-morte</b>	<b>Período no Conselho</b>	<b>Outras funções</b>	<b>Formação</b>	<b>Local de formação</b>
1	Diego Beltrán	S/I	08.03.1523 - 1542 (foi destituído)	Conselheiro de Castela	Doutor (S/I)	S/I
2	Gonzalo Maldonado	morte em 29.06.1530	01.08.1524 - 29.06.1530	Vicário de Alcalá, bispo da Ciudad-Rodrigo desde 1525 (recebeu e negou propostas para se tornar presidente da chancelaria de Granada). Catedrático do Colégio em cânones	Bacharel (Colégio) e Doutor em cânones (Universidade)	Colegio de San Bartolomé e Universidade (Salamanca)
3	Luis Cabeza de Vaca	morte em 12.12.1550	01.08.1524 - 1530	Capelão dos Reis Novos de Toledo, mestre de Carlos V, bispo das Canárias (1523), de Salamanca (1530) e de Palência (1537), catedrático na Universidade de Salamanca	Religioso (erasmista)	S/I



4	Pedro Mártir de Anglería [Pietro Mártire d'Anghiera]	morte em 10.1526	01.08.1524-1526	Protonotário apostólico de Aragão, prior de Granada, soldado e narrador da reconquista de Granada, educador de jovens nobres da corte, capelão da rainha Isabel (1501-1504), embaixador no Egito, abade da ilha de Jamaica (nunca pisou nas Índias), cronista oficial de Índias	Formação humanista (de família pobre, protegido do conde Juan de Borromeo); Soldado; depois, eclesiástico	Arona (Lombardia) / Roma
5	Lorenzo Galíndez de Carvajal	morte em 12.1527	1525-1527	Conselheiro de Castela, Correio maior das Índias, cronista, ouvidor da chancelaria de Valladolid, membro do Conselho Real (1502), incumbido da compilação de todas as leis dispersas em diferentes códigos (Fuero Viejo, Fuero Real de Alfonso X, as Partidas, Ordenamiento de Alcalá) após a morte da rainha Isabel, membro das cortes que celebraram as Leis de Toro	Jurisconsulto. Catedrático de Leis na Universidade de Salamanca	Universidade de Salamanca
6	Pedro Manuel	S/I	26.02.1527 - 1528	Conselheiro de Castela, ouvidor da audiência e chancelaria de Valladolid;	Licenciado (S/I)	Universidade de Salamanca
7	Gaspar de Montoya	morte em 15.09.1536	22.04.1528 - 02.03.1529	Membro do Conselho de Castela, ouvidor da chancelaria de Valladolid, doutor e catedrático de Leis em Salamanca	Jurista. Catedrático de Leis na Universidade de Salamanca	Colégio Maior de San Bartolomé (Salamanca)
8	Rodrigo de la Corte	morte em 1530	22.04.1528 - 1530	Ouvidor (1515) e conselheiro (1528-1531) da chancelaria de Granada; depois, de Valladolid	Licenciado (S/I)	S/I
9	Álvaro Núñez de Loaisa	S/I	08.03 - 21.03.1529	Provisor de Córdoba	Licenciado (S/I)	Colégio Maior de San Bartolomé (Salamanca)

10	Juan Suárez de Carvajal	morte em 06.04.1580	15.06.1529 - 1542 ("despedido para seu bispado")	Abade de Santander e Santillana, capelão maior dos Reis Novos de Toledo, corregedor em Talavera, ouvidor de Granada, comissário geral da Cruzada, ouvidor da chancelaria de Valladolid, bispo de Lugo (desde 1539)	Jurista	Universidade de Salamanca
11	Francisco de Isunza	morte em 29.04.1531	09.1530 - 08.03.1531	Ouvidor da chancelaria de Galícia e de Valladolid	Licenciado (S/I)	Colégio Maior de Santa Cruz (Valladolid)
12	Juan Bernal Díaz de Luco	19.08.1500 -	27.01.1531 - 15.05.1545	Provisor do arcebispado de Toledo, bispo de Calahorra. Foi aluno de Luis Cabeza de Vaca.	Jurista (licenciado em <i>cânones</i> )	Universidade de Salamanca
13	Pedro Mercado de Peñalosa [ou y Peñalosa]	S/I	15.10.1531 - 02.03.1535	Ouvidor da chancelaria de Valladolid, alcaide de Corte, membro do Conselho de Castela	Licenciado (S/I)	S/I
14	Gutierre Velázquez de Lugo	morte em 02.11.1551	01.03.1535 - 02.11.1551	Ouvidor das chancelarias de Granada e Valladolid, consultor do Santo Ofício	Jurista	S/I
15	Gregorio López de Tovar	morte em 01.04.1560	21.02.1543 - 02.11.1551	Alcaide de Guadalupe, governador dos estados do Duque de Béjar, advogado em Granada, ouvidor em Valladolid, fiscal do Conselho de Castela, inspetor da Casa de Contratação (1543)	Jurista (licenciado em leis)	Universidade de Salamanca
16	Juan de Salmerón	S/I	21.02.1543 - 1548	Ouvidor e presidente da segunda Audiência do México, encarregado da fundação de Puebla	Licenciado (S/I)	S/I

17	Sebastián Ramírez de Fuenleal	morte em 22.01.1547	01.05.1543 - 1544	Bispo de Cuenca, presidente da chancelaria de Valladolid, presidente das audiências de Santo Domingo e México, substituto do presidente do Conselho de Índias	Jurista	Colégio Maior de Santa Cruz (Valladolid)
18	Francisco Tello de Sandoval	<i>Dados apresentados na tabela de presidentes do Conselho de Índias</i>			Jurista	Colégio Maior de San Bartolomé (Salamanca)
19	Hernán Pérez de la Fuente	S/I	05.05.1545 - 14.02.1557	Ouvidor da chancelaria de Valladolid, abade da igreja de San Isidro (León), canônico de Zamora, visitador da audiência de Sevilha e da Casa de Contratação, membro do Conselho de Castela, catedrático da Universidade de Salamanca	Jurista (doutor em decretais)	Colégio Maior de San Bartolomé (Salamanca)
20	Gracián Briviesca [y] Muñatones	S/I	04.06.1549 - 13.03.1560	Alcaide de Corte, nomeado conselheiro de Castela (desde 1560)	Jurista	Colégio Maior de Santiago (Salamanca)
21	Gonzalo Pérez de Rivadeneira [Ribadeneira ou Rivadeneyra]	morte em 1575	04.07.1549 - 12.07.1554	Comendado da Peraleda, Definidor geral da Ordem Militar de Alcântara, ouvidor de Navarra e Valladolid, membro do Conselho das Ordens	Doutor / Nobre (cavaleiro)	Colégio Maior de Santa Cruz (Valladolid)
22	Juan Sarmiento	<i>Dados apresentados na tabela de presidentes do Conselho de Índias</i>			Jurista e nobre	Colégio Maior de San Bartolomé (Salamanca)
23	Diego de Villagómez	S/I	13.03.1554 - 26.07.1559	Ouvidor da chancelaria de Valladolid, nomeado ao Conselho de Castela, visitador da Universidade de Salamanca	Licenciado (S/I)	S/I
24	Juan Vázquez de Arce	morte em 09.06.1571	12.07.1554 - 09.06.1571	Ouvidor da chancelaria de Valladolid, membro do real despacho, membro da Ordem Militar de Calatrava	Jurista (doutor) / Nobre (cavaleiro)	Colégio Maior de Santa Cruz (Valladolid)
25	Lope García de Castro	morte em 08.01.1576	26.05.1558 - 08.01.1576 (ausente, porque no Peru, entre 1564-1572)	Governador geral, presidente da Real Audiência, ouvidor da chancelaria de Valladolid, governo do vice-reinado do Peru (1564-1569). Catedrático de <i>Instituta</i> .	Jurista (licenciado em leis) e nobre (cavaleiro)	Colégio Maior de San Bartolomé (Salamanca)

26	Martín Ruiz de Ágreda	S/I	26.05.1558 - 25.08.1560	Fiscal e presidente da chancelaria de Granada, fiscal de Índias, membro do Conselho de Castela	Jurista (licenciado em cânones)	Colégio Maior de San Bartolomé (Salamanca)
27	Gaspar de Jarava	S/I	26.07.1559 - 29.07.1562	Alcaide da corte, nomeado conselheiro de Castela	Licenciado (S/I)	Colégio Maior de Santa Cruz (Valladolid)
28	Jerónimo de Valderrama	morte em 22.08.1567	13.03.1560 - 22.08.1567 (entre 1563-1565, na Nova Espanha)	Contadoria maior, visitador de audiências de Índias, membro do Conselho da <i>Hacienda</i> . Catedrático de <i>institutas</i> .	Jurista (licenciado em direito civil)	Colégio Maior de Oviedo (Salamanca)
29	Gómez Zapata	morte em 01.02.1587	25.08.1560 - 08.07.1576	Bispo de Cartagena e da Cuenca com participação no Concílio Provincial Toledano, visitador da Casa de Contratação e da Universidade de Alcalá, reitor do Colégio Maior de Santiago (Salamanca)	Jurista	Colégio Maior de San Bartolomé ou Colégio Maior de Santiago (Salamanca)
30	Francisco Fernández de Liévana	S/I	03.05.1562 - 14.11.1565	Fiscal de Índias, presidente de Valladolid, nomeado conselheiro de Castela, secretário de Felipe II, regente na Itália	Doutor (S/I)	Colégio Maior de San Bartolomé (Salamanca)*
31	Alonso [de] Muñoz	morte em 19.12.1568	19.09.1562 - 19.12.1568 (na Nova Espanha entre 1567-8)	Ouvidor da audiência de Grados (Sevilha), da chancelaria de Valladolid, comissário real na Nova Espanha (1567-1568)	Jurista (licenciado legista)	Colégio Maior de Cuenca (Salamanca)
32	Juan Tomás	S/I	07.07 - 22.10.1564	Ouvidor da chancelaria de Valladolid, nomeado ouvidor do Conselho de Castela	Licenciado (S/I)	Colégio Maior de San Bartolomé (Salamanca)
33	Luis de Molina	29.09.1535 - 12.10.1600	22.10.1564 - 05.08.1572	Fiscal da Contadoria Maior, embaixador em Portugal, nomeado conselheiro de Castela, catedrático nas universidades de Coimbra e Évora	Jurista e teólogo (jesuíta)	Univ. de Salamanca (direito), Univ. de Alcalá ( <i>summulas</i> ), Univ. de Coimbra e Évora

34	Fernando de Salas	morte em 02.12.1571	14.11.1565 - 02.12.1571	Canônico da Santa Igreja de Granada, ouvidor da chancelaria de Granada	Jurista (bacharel em cânones)	Colégio Maior de San Bartolomé (Salamanca)
35	Antonio de Aguilera	morte em 14.09.1580	14.11.1565 - 21.12.1572	Ouvidor da da Contadoria Maior, nomeado conselheiro da <i>Hacienda</i> , de Índias e de Castela, catedrático de direito canônico no Colégio de Oviedo	Jurista (doutor em cânones)	Colégio Maior de Oviedo (Salamanca) e Univ. de Coimbra
36	Juan de Isunza (filho do 11º conselheiro)	morte em 20.12.1567	26.09 - 20.12.1567	Capelão de honra de Carlos V, juiz da real capela, ouvidor da chancelaria de Valladolid	Jurista	Colégio Maior de Santa Cruz (Valladolid)
37	Francisco de Villafañe (doctor)	S/I	26.09.1567 - 10.05.1570	Ouvidor da chancelaria de Granada, do Conselho de Índias, ouvidor do Conselho de Castela, governador de Toledo e Portugal, visitador do exército com que o Duque de Alba tomou posse de Portugal. Catedrático substituto de Prima de Teologia e titular de "Digesto viejo" em Oviedo	Jurista (licenciado e doutor em direito civil)	Colégio Maior de Oviedo (Salamanca)
38	Francisco Botello Maldonado	morte em 06.07.1576	07.04.1568 - 06.07.1576	Ouvidor da chancelaria de Valladolid e de Granada	Jurista (bacharel legista, licenciado em leis)	Colégio Maior de San Bartolomé (Salamanca)
39	Miguel Ruiz de Otalora	morte em 09.08.1578	09.11.1569 - 09.08.1578	Conselheiro e regente de Navarra	Licenciado (S/I)	S/I
40	Diego Gasca de Salazar	morte em 1603	15.06.1570 - 29.09.1592	Ouvidor da contadoria maior, ouvidor de Valladolid, dos Conselhos de <i>Hacienda</i> e de Índias, nomeado conselheiro de Castela, membro da Ordem Militar de Santiago	Jurista (bacharel legista, licenciado em leis)	Colégio Maior de San Bartolomé (Salamanca)

41	Benito López de Gamboa	S/I	03.09.1571 - 09.03.1579	Ouvidor de Sevilha, Granada e Galícia, fiscal e conselheiro de Índias, alcaide perpétuo de Alcalá, conselheiro de Castela (1571-1581)	S/I	Colégio Real de Granada
42	Gómez de Santillán	morte em 04.03.1586	11.03.1572 - 04.03.1586	Ouvidor da chancelaria de Granada	Jurista	S/I
43	Alonso Martínez Espadero	morte em 13 ou 14.03.1589	10.08.1572 - 14.03.1589	Ouvidor da chancelaria de Valladolid, juiz metropolitano. Catedrático de Instituta, depois de Código	Jurista (licenciado em leis)	Colégio Maior de San Bartolomé (Salamanca)
44	Diego Lopez de Zúñiga	morte em 12.07.1588	14.06.1576 - 12.07.1588	Ouvidor da chancelaria de Granada, la Coruña e Sevilha, capitão geral da costa do reino de Granada, membro da Ordem Militar de Santiago	Jurista (bachiller e licenciado em cânones em Oviedo e licenciado legista em Cuenca) e nobre (cavaleiro)	Colégio Maior de Oviedo e Colégio Mayor de Cuenca (Salamanca)
45	Nicolás López de Sarriá	morte em 23.10.1579	20.09.1576 - 23.10.1579	Fiscal de Índias	Licenciado (S/I)	S/I
46	Francisco de Henao	morte em 26.03.1584	28.07.1578 - 26.03.1584	Ouvidor da audiência dos Grados (Sevilha)	Jurista (licenciado em cânones)	Colégio de Cuenca (Salamanca)
47	Lope de Vaillo	morte em 31.08.1594	23.11.1578 - 31.08.1587	Ouvidor da contadoria maior	S/I	Colégio Maior de Santa Cruz (Valladolid)
48	Gedeón de Hinojosa	S/I	25.02.1580 - 20.08.1594	Fiscal da audiência de Valladolid, presidente da Casa de Contratação (1586), Conselheiro de Castela e da Câmara, membro do Conselho de Guerra, fiscal do Conselho das Ordens. Cavaleiro da Ordem de Santiago e catedrático de Prima de Leis na Universidade de Osuna	Jurista (legista) e nobre (cavaleiro)	Colégio de Cuenca (Salamanca)

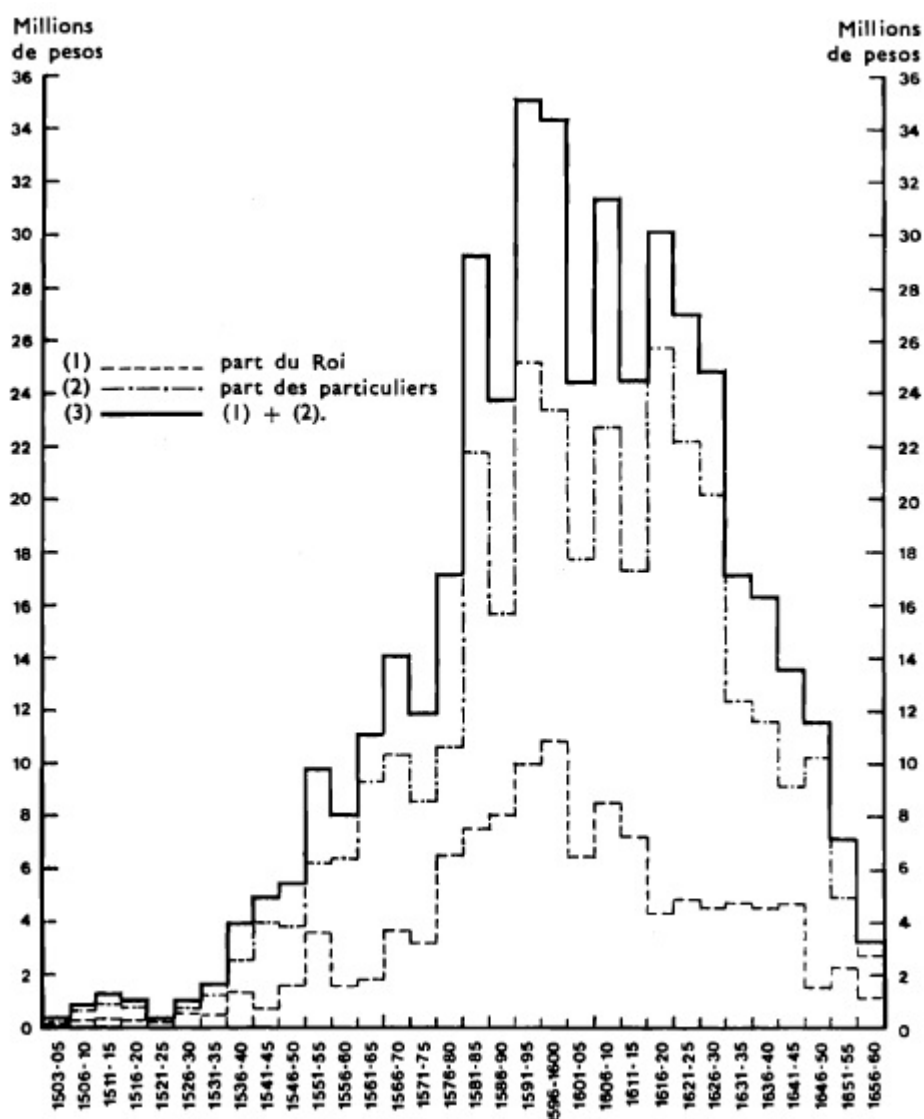
49	Francisco de Villafañe (licenciado)	morte em 12.04.1592	30.06.1582 - 17.08.1589 (é jubilado)	Ouvidor da contadoria maior	Jurista (licenciado e doutor em direito civil)	Colégio Maior de Oviedo (Salamanca)*
50	Antonio González	morte em 09.07.1602	27.10.1584 - 09.07.1602 (na Nova Granada entre 1589 e 26.02.1600)	Ouvidor da chancelaria de Granada, visitador de Índias, presidente e capitão geral da Guatemala. Catedrático de clementinas.	Jurista (licenciado em cânones, doutor em direito civil e cânones)	Colégio Maior de Oviedo (Salamanca)

Fonte: SALGUEIRO, Fernanda E. Z., "Formação e origem acadêmica dos conselheiros de Índias (séc. XVI)", 2015.

## ANEXO

Gráfico 1

Importação total de metais preciosos na Espanha  
por períodos de cinco anos (1503-1660)



Fonte: VILAR, Pierre, *Or et monnaie dans l'histoire: 1450-1920*, Paris: Flammarion, 1974, p. 179. O autor extrai os dados de Earl J. Hamilton, *Money, prices and wages in Valencia, Aragon and Navarra (1351-1500)*, Cambridge Mass, 1936.