

Representações dos Povos Indígenas em Francisco de Vitória e as Origens Etnocêntricas do Direito Internacional Moderno

Representations of Indigenous Peoples in Francisco de Vitoria's Thought and the Ethnocentric Origins of Modern International Law

Airton Ribeiro da Silva Júnior¹

¹Centro di Studi per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno Università degli Studi di Firenze, Firenze, Itália

Resumo: O presente trabalho, partindo do instrumental teórico da história dos conceitos, busca compreender as representações dos índios americanos nas *relecciones* de Francisco de Vitória. Para tanto, é reconstruída a carga semântica acumulada historicamente dos dois principais conceitos, já existentes à época da invasão da América, utilizados em referência aos índios, a saber, bárbaros e selvagens; em seguida, explora-se o pensamento jusinternacionalista de Francisco de Vitória à luz de tais conceitos etnocêntricos.

Palavras-chave: Direito Internacional. História do Direito. Francisco de Vitória. História dos Conceitos. Bárbaros. Selvagens.

Abstract: The present essay attempts to understand the representations of the American indigenous peoples in the Francisco de Vitoria's *relecciones* by using the theoretical tools from the history of concepts. In order to do this, the historically ascribed meanings of the two main concepts applied to the indigenous peoples had been reconstructed, which are barbarian and savage, both already existing by the time of America's invasion. Then, taking into consideration these ethnocentric concepts, it is explored the thought of Francisco de Vitoria on international law.

Keywords: International Law. Legal History. Francisco de Vitória. History of Concepts. Barbarian. Savages.

1 Introdução

Toda disciplina possui um *cânone* como tradição ideada, apologética e geralmente mitológica. Sua construção dá-se pela operação de selecionar autores representativos dos valores que a disciplina escolheu para

Recebido em: 04/05/2018

Revisado em: 15/09/2018

Aprovado em: 25/09/2018



Direito autoral e licença de uso: Este artigo está licenciado sob uma Licença Creative Commons. Com essa licença você pode compartilhar, adaptar, para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra, forneça um link para a licença, e indicar se foram feitas alterações.

si, além de eventos históricos a serem reconhecidos como momentos decisivos no desenvolvimento da disciplina. O processo, que pode parecer aleatório é, com efeito, útil e inevitável, na medida em que fornece coesão e identificação entre os juristas, cultores da disciplina, independentemente de seus locais e histórias. O direito internacional moderno, como não poderia deixar de ser, também possui seu cânone, fruto notadamente de um processo contínuo de reiteração de uma narrativa-padrão, em um sentindo quase mitológico, organizado por seus juristas visando à formação da autoimagem da disciplina baseado em uma particular consideração do passado. Por contingente, no entanto, essa narrativa convencional do passado tende a promover determinados valores, comprometidos com uma perspectiva parcial da história, no mais das vezes, eurocêntrica.

Francisco de Vitória, nesse cânone, tem papel destacado. Em verdade, costuma ser celebrado como um dos fundadores do direito internacional moderno; tradição que fora inaugurada em princípios do século XX por juristas como James Brown Scott, Antoine Pillet e Ernst Nys, e mantém-se inquebrantável na doutrina de muitos juristas contemporâneos. A imagem que é reiterada do teólogo salmantino, todavia, é de um precursor de um universalismo baseado na humanidade, e até mesmo, de primeiro defensor dos índios americanos *recém-descobertos*.

O presente trabalho, seguindo o movimento que Galindo nomeou de *giro historiográfico*¹ no direito internacional, pretende desafiar algumas narrativas convencionais do cânone da disciplina, como essa recém-exposta. Assim, a advertência de John Haskell (2017, p. 246) de que “[...] dedicar-se com a história é refletir não apenas sobre o passado, mas sobre a consciência da disciplina em si e como a mesma cria e organiza suas condições de reprodução [...]”² é que justifica a presente empreitada.

¹ “The expression *historiographical turn* refers to a constant and growing need on the part of international lawyers to review (even to confirm) the history of international law and to establish links between the past and the present situation of international norms, institutions and doctrines. The historiographical turn also involves the need to overcome the barriers that separate the theory from the history of the discipline.” (GALINDO, 2005, p. 541).

² Do original: “[...] to engage history is to reflect not simply on the past, but upon the consciousness of the discipline itself and how it creates and manages its conditions of reproduction”.

Portanto, a narrativa que segue, distanciando-se da reiterada e apologética história tradicional da disciplina, pretende expor as estratégias de subjugação simbólica, e posteriormente real, traduzida em colonialismo, pela doutrina do nascente direito internacional, sobretudo no pensamento de Francisco de Vitória.

Para tanto, utilizou-se do instrumental teórico da “história dos conceitos” que, focando no valor semântico das palavras utilizadas, permite desvelar como os índios eram representados e concebidos pelo teólogo dominicano. De fato, a utilização do vocabulário jamais representa uma atitude imparcial ou objetiva. Conceitos são polissêmicos e utilizados de forma política. Logo, considerando a polissemia inerente aos conceitos, a “história dos conceitos”, como método de crítica de fontes que atenta para o uso político de determinadas expressões fundamentais (KOSELLECK, 2006, p. 103), fornece uma chave de compreensão e interpretação dos textos jurídicos; de forma a identificar a manipulação desses conceitos ao interno do discurso jurídico internacionalista. Importa, então, *historicizar* os conceitos (PROST, 2014, p. 129) de forma a acessar suas camadas de significado acumuladas historicamente, e que compõem simultaneamente um conceito (KOSELLECK, 2006, p. 109). Interessou aqui, principalmente, definir as possibilidades semânticas dos conceitos, no caso, de “bárbaro” e “selvagem” para avaliar como estes eram relacionados com o tratamento dos povos não europeus; sobretudo para compreender, logo em seguida, a carga semântica dos significantes manipulados por Francisco de Vitória em referência aos índios americanos.

2 Encontro com o Novo Mundo e Representação dos Povos Indígenas

Com a descoberta da América, diante do europeu põe-se uma nova realidade, totalmente diversa à experiência até então acumulada; não é fortuito, portanto, que o continente encontrado tenha recebido a antonomásia de “Novo Mundo” – com obviedade que o era somente para os europeus. Sua existência implicava em certas dificuldades, pois suscitava questões que ameaçavam toda “[...] concepção tradicional de mundo,

em que a geografia, a religião e a teologia estavam unidas com estreitos vínculos e nenhuma delas poderia ser modificada sem colocar em risco a coerência do conjunto”³ (CASTILLA URBANO, 1992, p. 192). Desafios puseram-se diante do “Velho Mundo”, e um dos que se apresentou mais complexo foi a questão sobre como interpretar, descrever e classificar aqueles que habitavam o continente descoberto. Não haviam esquemas interpretativos disponíveis, muito menos vocabulário adequado, capazes de apreender aquela nova realidade, diferente de tudo que já havia sido visto; o que obrigava os observadores a utilizar sua experiência, seja real ou imaginária, para compará-la e, assim, descrever aquelas criaturas (PAGDEN, 1988, p. 29-33). Isso explica os diversos relatos distorcidos que descreviam os índios e, inclusive, a fauna e a flora de forma fantástica; sem que houvesse qualquer correspondência com a realidade do continente americano, mas que faziam parte do imaginário coletivo europeu da época⁴ (CASTILLO URBANO, 1992, p. 193; BARTRA, 2011, p. 15).

Para classificar os índios, portanto, o europeu foi compelido a recorrer às representações que estavam ao seu alcance, e vívidas na mentalidade europeia. Duas foram as principais figuras que foram projetadas no índio, para que pudesse ser classificado. Uma, obviamente, era o “bárbaro” e a outra foi a figura do “selvagem”. Embora fossem utilizadas como intercambiáveis, de forma indistinta e até simultânea, “bárbaro” e “selvagem” apresentavam significados diferentes (KEAL, 2003, p. 67). Convém, em breves termos, apontar alguns aspectos sobre as representações do “bárbaro” e do “selvagem” e, notadamente, de suas estruturas conceituais.

³ Do original: “La dificultad de definir la nueva realidad descubierta fue grande. La aceptación de un nuevo continente ponía fin a una concepción tradicional del mundo, en la que la geografía, la religión y la teología estaban unidas con estrechos vínculos, y ninguna de ellas podía ser modificada sin comprometer la coherencia del conjunto.”

⁴ Assim Todorov também percebe: “Podemos observar aqui como as crenças de Colombo influenciaram suas interpretações. Ele não se preocupa em entender melhor as palavras dos que se dirigem a ele, pois já sabe que encontrará ciclopes, homens com cauda e Amazonas. Ele vê que as ‘sereias’ não são, como se disse, belas mulheres; no entanto, em vez de concluir pela inexistência das sereias, troca um preconceito por outro e corrige: as sereias não são tão belas quanto se pensa.” (TODOROV, 2010, p. 22-23).

É na Grécia dos séculos VII e VIII a.C. que a palavra “bárbaro” é cunhada, a partir de uma onomatopeia, para designar aqueles que não falavam grego, mas balbuciavam. Utilizava-se de um critério linguístico para definir os estrangeiros. Com as Guerras Greco-Persas, do século V a.C. a palavra adquire um sentido pejorativo, na medida em que o povo helênico adquire uma consciência de unidade em contraposição à diversidade da região mediterrânea, por meio da habitual polarização advinda de conflitos. A rivalidade era convertida em um instrumento de afirmação de identidade, a partir de papéis idealmente antagônicos; de forma a exceder a inimizade meramente bélica, em um conflito cultural e político. Assim, Heródoto apresenta essa guerra como o confronto entre a liberdade e a democracia grega contra o despotismo dos povos asiáticos, no caso, os persas (FONTANA, 2000, p. 11); uma dicotomia que será projetada para a oposição Europa *versus* Ásia – ou ainda, Ocidente *versus* Oriente – eventualmente recuperada – e revigorada – pela modernidade europeia (HARTOG, 2002, p. 102-104).

O fato de propor uma designação genérica para todos os outros povos, embora diversos, em contraposição unicamente ao povo helênico que, por sua vez, recebe um nome próprio, já adianta o caráter assimétrico da palavra. Estabelecia-se uma divisão universal e mutuamente exclusiva, dividindo toda humanidade entre quem designava, os helenos, e todos os outros, que eram designados bárbaros. Além disso, sua origem etimológica, baseada no critério linguístico de diferenciação, também prenunciava essa assimetria. Afinal, se os estrangeiros eram aqueles que balbuciavam ao falar, isso pressupunha uma falta de habilidade em utilizar a linguagem; o que para o pensamento grego, que associava a linguagem à inteligência e à razão, significava uma clara inferioridade intelectual (PAGDEN, 1982, p. 16). Não é fortuito que logos significasse em grego tanto verbo quanto razão (DROIT, 2009, p. 40).

Está claro que tanto a representação do “bárbaro” quanto a imagem que o próprio grego fazia de si eram idealizadas. Todos os epítetos negativos atribuídos ao bárbaro – grosseiro, rude, obtuso, inábil, déspota, etc. – constituíam-se, com efeito, em uma figura antagônica inventada expressamente para que lhes servisse de contraste (FONTANA, 2000, p. 10). Dessa forma, o “bárbaro”, embora corresponda à uma alteridade cuja

existência é real – os persas, por exemplo –, não passava de uma construção inventada pela cultura grega para afirmar sua identidade coletiva. Aparta-se tudo aquilo rechaçado pela sociedade grega, e a esse conjunto de rejeitos dava-se o nome de “bárbaros”. Explica-se, portanto, porque o conceito de “bárbaro” será sempre carregado com o sentido de inferioridade; afinal, se ele representa tudo que é negado por determinada sociedade, não poderia ser diferente. Nesse sentido, a opção pelo emprego do vocábulo expõe necessariamente uma atitude etnocêntrica daquele que o profere.

A função do conceito, então, é fabricar esse exterior, a partir do ponto de vista interno. Para a construção e a articulação do termo, há sempre um “centro” que determinará correlativamente o conteúdo do “periférico” (DROIT, 2009, p. 122). E o conteúdo desse periférico, considerado “fora”, acompanha a determinação do que é tido como “dentro”; de forma que, cada vez que este é alterado, aquele também será, constituindo-se o antônimo desse novo “dentro”. Por isso que “bárbaro” apresentará conteúdos diferentes ao longo do tempo, sucessivamente oposto ao ponto de vista hegemônico de cada contexto que promove a articulação do conceito. Esse aspecto apresenta-se como constante nas representações que o conceito suporta posteriormente, em conjunturas diversas e desvinculados de sua origem. Quer dizer, é um conceito historicamente transmissível (KOSELLECK, 2006, p. 195), adaptável ao contexto concreto em que é utilizado, que, no entanto, mantém sua estrutura etnocêntrica e assimétrica, independentemente do conteúdo que o preencher.

Dessa forma, se no universo grego, a característica mais destacada do “bárbaro” era a ausência de razão e a incapacidade em articular-se, como consagrado no sentido dado por Aristóteles, no âmbito romano, que herda a cultura helênica e inclusive a palavra, prepondera a imagem do “bárbaro” cujos atributos são a crueldade, a ferocidade e a bestialidade – *furor barbaricus*. Quanto mais aumentava o espírito expansionista romano, mais era alimentada uma imagem do “bárbaro” como violento, cruel, impiedoso, feroz em combate e, principalmente, uma ameaça à integrida-

de da sociedade romana⁵. O conceito de “bárbaro” funcionava como uma eficaz ferramenta política, manobrada pelo Império de forma a manter o expansionismo e todo sistema romano dependente dele; o que empreendia por meio de um perverso estratagema: a desumanização do “outro” legitimava o seu extermínio (RODRÍGUEZ GERVÁZ, 2008, p. 149-152). Portanto, a imagem era aplicada a todos os inimigos indistintamente, mas contingencialmente, dependendo qual era o oponente da temporada, fossem eles celtas, francos, godos ou sarracenos. Assim como na representação grega, tratava-se de uma imagem estereotipada, que correspondia menos à realidade dos povos categorizados como tais do que o inverso do ideal romano (FONTANA, 2000, p. 20-21); de qualquer forma, “[...] não importa que a realidade fosse radicalmente distinta, o certo é que através destas abordagens estabelece-se um programa ideológico sobre o outro”⁶ (RODRÍGUEZ GERVÁZ, 2008, p. 154).

Com a queda do Império Romano, em 476 d.C., toda estrutura política, jurídica, militar e social que a sustentava desmorona, e a paisagem europeia acaba sendo transformada pela cultura e organização dos “bárbaros”. Nesse contexto, perde sentido a oposição *romanitas* e “bárbaros”, porque já não há mais o centro manipulador do conceito. Não havendo mais uma unidade política, como havia no Império, uma multiplicidade de pequenos Estados forma-se. No entanto, a instituição religiosa mantém-se, e fortalece-se, vindo a exercer hegemonia em todos os âmbitos da vida medieval⁷. Quer dizer, a cristandade, principalmente por meio da coesão política proporcionada pela institucionalidade da Igreja, que se

⁵ É o que enfatiza Mathisen (2006, p. 1.027): “[...] the empire needed its violent, threatening barbarians to justify massive expenditures on the Roman military and to provide emperors with a validation of their very existence. The continued presence of dangerous barbarians, punctuated by reports of barbarian attacks followed by the de rigueur imperial victories, played a large part in imperial ideologies”.

⁶ Do original “No importa que la realidad fuera radicalmente distinta, lo cierto es que a través de estos planteamientos se establece un programa ideológico en torno al «otro».”.

⁷ Nesse sentido, Dal Ri Júnior (2004, p. 191-192) sintetiza: “[...] tais Estados encontram-se estreitamente ligados entre si por uma só religião, o cristianismo, e por um só elemento de coesão política, a Igreja. Somente esta última poderia servir como sentido unificador entre o particularismo, que nasce com estes novos Estados, e o universalismo deixado pela cultura romana”.

constituirá o elemento agregador desse novo contexto da Idade Média. Conseqüentemente, no tocante à semântica do “bárbaro”, a *Christianitas* assumirá o papel de centro, tornando-se a referência para a determinação da figura do “bárbaro”.

No entanto, diferente da sociedade grega, caracterizada por ser fechada, no sentido que não havia como um “bárbaro” tornar-se grego, a cristandade além de aberta⁸ a todos que quisessem integrá-la, patrocinava essa conversão, que se dava com o batismo⁹ (PAGDEN, 1988, p. 40-41); ou mesmo, pela força das armas, forçando a entrada na Cristandade, como comenta Le Goff (2005, p. 141): “[...] *compelle intrare* torna-se a palavra de ordem em relação a pagãos. A tais, aliás, era aplicado de muito bom grado o epíteto de bárbaros”.

Enfim, o “bárbaro” teve a função de encarnar a exterioridade negada, seja por meio de uma fronteira ditada por um critério cultural/biológico, como era no mundo helênico, seja por um critério jurídico-político, do *status civitatis* romano, ou pelo critério religioso, do contexto cristão medieval¹⁰. Essa estratégia funciona para consagrar os valores daquela determinada cultura; isto é, se na sociedade helênica, a intelectualidade e a retórica eram exaltadas como superiores qualidades, por conseguinte, o

⁸ Le Goff (2005, p. 143-145) problematiza essa questão, indicando que a Cristandade não era unicamente aberta. Embora a doutrina religiosa, fosse aberta, e proclamasse sua vocação universal, havia uma tendência entre seus membros de fechar-se no exclusivismo do povo eleito, herança do Antigo Testamento. Esse comportamento ambíguo, era refletivo nas relações com os não cristãos..

⁹ “La diferencia significativa – excepto por el hecho obvio de que la distinción entre el «nosotros» y el «ellos» en el mundo cristiano era principalmente de creencia y no de parentesco – entre la oikuméne y la congregatio fidelium era que mientras la oikuméne había sido un mundo completamente cerrado, la cristiandad no lo era.” (PAGDEN, 1988, p. 40).

¹⁰ É o que refere Cannadine (2013, p. 2): “Before the eighteenth century, then, insofar as there was an antonym to what was already the venerable collective category ‘barbarian’ it was not another generalized group identity but a sequence of place – and time – specific societies and cultures, whether it be ancient Greece, imperial Rome, Christian Europe, or Renaissance Italy. As such, barbarian was an identity and also an inferiority, ascribed to successive alien groups by those regarding themselves as superior”.

“bárbaro” encarnará a figura que foi exposta, daquele sem razão e incapaz de expressar-se corretamente¹¹.

De certo modo, nomear qualquer pessoa, ou grupo, pela denominação de “bárbaro”, significava conferi-la com sua exterioridade negada, atribuir ao outro o que era rejeitado em si, antes mesmo do outro apresentar-se. Assim, o outro era anulado, pois recebia uma representação previamente estabelecida, um pré-conceito, de forma que as peculiaridades e as diferenças do outro eram completamente ignoradas (KEAL, 2003, p. 60-61).

Em linhas gerais, a figura do “bárbaro” era formada por aquilo que era rechaçado pelo interlocutor, de forma que o seu uso automaticamente implicava na atitude de desprezo. Não foi diferente quando da necessidade de descrever os habitantes do Novo Mundo. Assim, desde os primeiros relatos do descobrimento, nas expedições de Cristóvão Colombo e Hernán Cortéz – em meio à quantidade de ambiguidades, decorrentes do modo de descrever os índios – inauguravam-se o emprego dos epítetos¹², quase de forma automática, para referir aos índios (TODOROV, 2011, p. 184). Em outras palavras, tratava-se de um recurso simples e pressuposto para a linguagem: a carga semântica das palavras permitia imaginar como eram os índios pelos leitores na Europa, por meio da associação às noções vívidas no imaginário coletivo europeu que a significante despertava.

Mais relevante que o emprego dos conceitos pelos exploradores era o seu uso pelos teólogos durante todo século XVI. A participação de intelectuais universitários, notadamente juristas, teólogos e filósofos, nos de-

¹¹ Pontual nesse sentido a colocação de Hayden White (1994, p. 171): “[...] estes conceitos aparecem de um modo culturalmente significativo, funcionam como signos, que indicam supostas essências encarnadas em grupos humanos específicos, ou pelos menos se referem a elas. Não são tratados como designadores provisórios – isto é, hipóteses destinadas a comandar a investigação ulterior em áreas específicas da experiência humana – nem como ficções de utilidade heurística para gerar possíveis maneiras de conceber o humano. São, antes, complexos de símbolos, cujos referentes se alteram e se modificam em resposta a padrões mutáveis do comportamento humano que eles pretensamente sustêm.

¹² Conforme Bartra (2011, p. 172): “[...] a tendência principal foi de assimilar a humanidade americana ao conceito de bárbaro, mais que o de selvagem, ainda que seja óbvio que houve muitas confusões entre os conceitos”.

bates políticos, decorria de uma larga tradição, cujo objetivo era conferir coerência à cosmovisão cristã medieval. O século XVI continua com a prática, de modo que os teólogos eram frequentemente requeridos pela Coroa para resolver assuntos políticos e morais; sua função, no entanto, não era julgar as questões, mas legitimá-las. Isto é, conferir uma justificativa plausível, em harmonia com a religião. “Os juízos que emitiam esses homens frequentemente poderiam estar dirigidos a legitimar fins políticos a curto prazo, a proporcionar à Coroa uma justificação ética para a ação que, na maioria dos casos, já estava decidida.”¹³ (PAGDEN, 1988, p. 52). Assim ocorreu em 1504, quando a Coroa espanhola convocou a primeira junta para tratar sobre a legitimidade da ocupação espanhola na América; momento em que foram confirmadas as bulas papais que haviam sido emitidas por ocasião da conquista das Antilhas em 1493, as quais concediam aos reis católicos a soberania de todas as terras descobertas no Atlântico, que não estivessem ocupadas previamente por outro rei cristão (PAGDEN, 1988, p. 53-54). Esse era o título jurídico-político, tipicamente medieval, que sustentava a empresa colonial: o poder temporal do Papa extensível a todo orbe lhe proporcionava jurisdição e domínio, e decorrente deste, o direito de conceder tais territórios aos reis cristãos; argumento que convergia com o discurso de missão civilizatória, empreendida por meio da conversão dos povos pagãos.

Desde a conquista, outros debates ocorreram examinando, dessa vez, a legitimidade da Coroa em escravizar os habitantes do Novo Mundo; assim como já ocorria com os habitantes das Antilhas, com africanos no comércio empreendido pelos portugueses. De fato, era prática comum¹⁴ daquela sociedade (LE GOFF, 2005, p. 144; PAGDEN, 1988,

¹³ Do original: “Los juicios que emitían estos hombres frecuentemente podían estar dirigidos a legitimar fines políticos a corto plazo, a proporcionar a la corona una justificación ética para una acción que, en la mayoría de los casos, ya estaba decidida”.

¹⁴ “O mundo pagão foi durante muito tempo um grande reservatório de escravos para o comércio cristão, quer este comércio fosse feito por comerciantes cristãos ou por comerciantes judeus em território cristão. [...] Um não cristão não era considerado verdadeiramente um homem, e só um cristão poderia gozar dos direitos do homem – entre eles, a proteção contra escravidão. [...] A atitude cristã em matéria de escravidão manifesta o particularismo cristão, a solidariedade primitiva do grupo e uma política similar ao *apartheid* com relação a outros grupos.” (LE GOFF, 2005, p. 144). No mesmo sentido,

p. 56-57). Não é estranho que Colombo, perante os índios, tenha prontamente pensado em escravizá-los: “Daqui poderíamos enviar, em nome da Santíssima Trindade, tantos escravos quantos se possam vender [...]” (TODOROV, 2010, p. 65). O debate implicava em investigar a natureza do índio: se eram também humanos, se descendiam de Adão, se eram cristianizáveis, etc. A inferioridade do índio perante o europeu cristão era, em termos culturais, praticamente indiscutível nos círculos acadêmicos, restava aferir se essa inferioridade lhes retirava a humanidade ou se eram humanos, ainda que de uma estirpe rebaixada. Não havia quem propusesse um relativismo cultural, e o ordinário uso do termo “bárbaro” para referi-los confirmava isso. Dessa forma, considerando que os índios, notadamente pela abrupta diferença cultural, eram julgados inferiores, faltava um marco teórico capaz de dar conta dessa diferença (CASTILLO URBANO, 1992, p. 208). Não demorou, no entanto, para que o índio fosse associado à teoria da escravidão natural de Aristóteles¹⁵; o que foi compreendido, pela primeira vez, pelo teólogo escocês John Mair, professor do *Collège de Montaigu* em Paris (CASTILLO URBANO, 1992, p. 216; PAGDEN, 1988, p. 67), do qual Francisco de Vitória foi aluno durante sua estadia em Paris (KOSKENNIEMI, 2011, p. 8; DE LA TORRE RANGEL, 2005, p. 54). De fato, a vinculação do “bárbaro” com a escravidão já estava implícita em Aristóteles¹⁶, de onde sobressai a naturalização do

“La esclavitud de los musulmanes había sido una característica de la sociedad española cristiana durante siglos, y cuando en los siglos XIII y XIV esta fuente de abastecimiento comenzó a decaer, los españoles empezaron a importar esclavos blancos de los Balcanes y del Mar Negro, la fuente principal del comercio de esclavos desde los días de Polibio. Estos esclavos se tomaban en «guerra justa». Es decir, eran paganos o, como los griegos y los rusos, cismáticos que se resistían a la legítima autoridad de la «Iglesia verdadera». [...] A principios del siglo xv se estaban desarrollando rápidamente los mercados de esclavos de Sevilla y Valencia para la venta de negros, y hacia finales de siglo estaban entre los mayores de Europa.” (PAGDEN, 1988, p. 56-57).

¹⁵ Com a escolástica, o estudo dos textos antigos, ainda que pagãos, havia sido retomado, de modo a tornar, após o século XIII, difundido o estudo de Aristóteles; ora, a *Política*, havia sido traduzida e comentada pelo próprio Tomás de Aquino (VILLEY, 2009, p. 129, 369-372).

¹⁶ Aristóteles ao analisar as diferentes formas de governo: “Encontramos exemplos de outra espécie de monarquia junto a alguns bárbaros. Os reis têm ali algum poder que se aproxima do despotismo, mas é legítimo e hereditário. Tendo os bárbaros naturalmente

estado de escravidão do “bárbaro”, isto é, em claro determinismo – inclusive genético – torna o “bárbaro” servil por natureza. É bem conhecida a importância que a teoria aristotélica confere à política, por meio dela que o homem livre se desenvolve com plenitude, afinal, o homem é, por natureza, um animal político (ARISTÓTELES, 2002, p. 4-6; 53). Dessa forma, compreende-se o quão desprezível é, para Aristóteles, ser politicamente servil; e pior, naturalmente servil. O desenrolar desse argumento desembocará na sua conhecida doutrina da escravidão natural¹⁷, pela qual cria uma categoria concreta de homens, que nasceram para serem escravos; ora, “[...] todos os seres, desde o primeiro instante do nascimento, são, por assim dizer, marcados pela natureza, uns para comandar, outros para obedecer.” (ARISTÓTELES, 2002, p. 12).

O recurso à natureza, em Aristóteles, ao tratar, tanto da servidão natural do “bárbaro”, quanto do “escravo”, indica uma convergência das duas figuras, ou seja, o “bárbaro” é escravo, por natureza. Não é fortuito, portanto, que Aristóteles retome a afirmação do poeta Hesíodo de que “[...] os gregos tinham, de direito, poder sobre os bárbaros, como se, na natureza, bárbaros e escravos se confundissem.” (ARISTÓTELES, 2002, p. 3).

É o argumento intelectual que prepondera; do mesmo modo que os “bárbaros”, o escravo carece de razão (ARISTÓTELES, 2002, p. 13) e isso é o que motiva ser comandado, por um homem, senhor da razão; só assim ele cumprirá sua função de forma plena. O escravo natural, portanto, será um homem cujo intelecto não alcançou o controle necessário sobre suas paixões (PAGDEN, 1988, p. 70), e é essa dependência do homem em relação aos seus desejos, paixões e instintos que diferencia o “bárbaro” e o escravo do homem grego.

Enfim, não demorou para que as ideias de Aristóteles fossem projetadas aos habitantes do Novo Mundo; colocando o índio como carente

a alma mais servil do que os dos gregos e os asiáticos, eles suportam mais do que os europeus, sem murmúrios, que sejam governados pelos senhores.” (ARISTÓTELES, 2002, p. 110).

¹⁷ Sem prejuízo da escravidão civil, também reconhecida por Aristóteles, e diversa da escravidão natural. Como explica Pagden (1988, p. 69), “El esclavo civil era un hombre como cualquier otro que, por causas que no tienen nada que ver con su naturaleza, estaba privado de sus libertades civiles.”

de razão e, simultaneamente, motivando o seu comando pelo benevolente cristão europeu, que proporcionaria, então, um bem social e individual ao índio escravizado. De fato, a apelação à categoria aristotélica resolvia dois problemas de uma vez: explicava a inferioridade do índio em termos familiares, e legitimava o uso da mão de obra indígena nas novas colônias¹⁸. A notoriedade de toda a doutrina de Aristóteles no meio intelectual havia sido popularizada pelo tomismo, o qual, por sua vez, exerceu influência na Segunda Escolástica; de modo que inclusive a terminologia utilizada nos textos do século XVI era aristotélica (CASTILLO URBANO, 1992, p. 241). Para Villey (2009, p. 377), Aristóteles imperava na escolástica espanhola. Quanto mais conhecida, mais dava-se a identificação do índio como escravo natural, de modo a tornar-se lugar comum no meio intelectual (TUCK, 2002, p. 42). Nas primeiras três décadas do século XVI, enfileiram-se nomes de teólogos que defendiam esse argumento, como demonstraram Pagden e Castillo Urbano (1988, p. 70-87; 1992, p. 220-242), desde o autor do famigerado *Requerimiento*¹⁹, Juan Lopez de Palacios Rubios, ao contendor de Bartolomé de Las Casas, no famoso debate de Valladolid de 1550, Ginés de Sepúlveda.

A teoria sustentou a empresa colonial nas primeiras décadas. No entanto, não há como deixar de notar que sua adoção implicava algumas contradições no seio da doutrina cristã; pois admitia uma heterogeneidade na humanidade, incompatível com a ordem natural criada por Deus e, ainda, colocava em dúvida a possibilidade de conversão, de cristianização: já que eram carentes de razão por natureza, a capacidade de algum dia aprender a verdadeira fé era questionada. Simultaneamente, começaram a aparecer relatos da realidade colonial, trazidos principalmente pelos freis e padres missionários, sobre as atrocidades cometidas pelos colonos aos índios. As críticas ao sistema colonial, no tocante ao trato com os índios,

¹⁸ Empreendida pelas chamadas *encomiendas*, estabelecida discursivamente em termos contratuais: o índio fornecia sua mão de obra – na maioria das vezes, a vida – em troca de ser ‘civilizado’ pelo homem branco cristão europeu. (PAGDEN, 1988, p. 78-79; WILLIAMS JR., 1990, p. 83-85).

¹⁹ Documento, redigido em 1513, que deveria ser lido em voz alta e em espanhol pelos conquistadores aos índios declarando sua obrigação em submeterem-se ao domínio e jurisdição espanhola, e sua “opção” em converterem-se ao cristianismo, sob pena de serem submetidos, pela guerra, à escravidão.

foram introduzidas por Antonio de Montesinos, todavia, nos sermões e escritos de Bartolomé de Las Casas que receberam maior contundência e notoriedade. Inaugura-se, assim, uma tendência humanista no âmbito da Segunda Escolástica espanhola (VILLEY, 2009, p. 373), cujos principais feitos foram a ruptura com a teoria aristotélica da escravidão natural, no tocante à natureza do índio, e com as premissas político-jurídicas próprias da Idade Média, que conferiam poder temporal irrestrito e universal ao chefe da Igreja (KOSKENNIEMI, 2011, p. 8). Embora teólogos fossem, refere-se como destaque no âmbito jurídico, Francisco de Vitória, Domingo de Soto e, mais tardiamente, Francisco Suárez.

3 Representação dos Povos Indígenas em Francisco de Vitória

A importância de Francisco de Vitória é frequentemente exaltada, vez que é indicado como um dos fundadores do direito internacional moderno²⁰, por ter lançado as bases desse direito, principalmente nas suas *relecciones 'De indis'*, e *'Jure Bellis Hispanorum in Barbaros'*, proferidas em 1539; justamente as obras que abordam a questão do índio recém-descoberto. De fato, conforme ponderou Castillo Urbano (2006, p. 15), “[...] o influxo do Novo mundo foi, portanto, decisivo na dedicação de Vitória ao Direito das Gentes”. Nesse sentido, tem pertinência o argumento de Anghie (2004, p. 15), de que o que move o direito internacional, desde sua gênese pré-moderna, é, na verdade, o ímpeto colonizador europeu²¹.

²⁰ Macedo (2012, p. 3) indica que após a segunda metade do século XIX operou-se uma mitificação de Vitória, colocando-o como “[...] criador de um conceito inédito de *jus gentium* e primeiro defensor dos direitos humanos [...]”, como consagrado na obra de James Brown Scott, de 1934 (SCOTT, 2007). Schmitt (2014, p. 122-124), de forma breve, comenta essa mitificação.

²¹ Em outras palavras, Schmitt (2014, p. 103) também sustenta essa tese: “Ao longo de quatrocentos anos, do século XVI ao século XX, a estrutura do direito das gentes europeu foi determinada por um evento fundamental: a conquista de um mundo novo”. Porém, enquanto Anghie coloca sua lupa na questão da soberania, e de como ela foi negada aos povos não europeus, Schmitt foca na tomada de terras para construir seu argumento. Panizza (2001, p. 51), de certa forma, também reconhece que “[...] il tema delle relazioni tra Europa e mondo extraeuropeo, che, com'è noto, costituì uno dei nuclei problematici originari e fondativi del moderno diritto internazionale”.

De indis é separado em três partes. Na primeira trata sobre a natureza dos índios e sobre possibilidade de terem domínio sobre as terras do Novo Mundo. Sua atitude perante os índios, não obstante, é diversa de seus antecessores. Vitória (2006, p. 56), assim como Las Casas, retira o índio do estado de escravidão natural aristotélico, arguindo “[...] na realidade, não são dementes, mas a seu modo têm uso da razão”, devolvendo a humanidade do índio. Essa transformação na natureza do índio será essencial para construir sua concepção de *ius gentium*, de modo a incluir os índios sob o mesmo sistema jurídico dos europeus. Garantindo a razão aos habitantes do Novo Mundo, Vitória (2006, p. 53) assegura o domínio das terras aos índios: “Nem o pecado de infidelidade nem outros pecados mortais impedem que os índios sejam verdadeiros donos tanto publica como privadamente e que, por esse título, os cristãos não podem ocupar seus bens e suas terras”.

Seguindo, o título de sua segunda proposição já denuncia, Vitória segue a tradição de referenciar aos índios como ‘bárbaros’, e é assim que inicia sua exposição:

Toda esta controvérsia e a conseqüente interpretação surgiram e se difundiram por causa dos *bárbaros do Novo Mundo, chamados popularmente de índios* que, desconhecidos antes em nosso mundo, caíram há quarenta anos em poder dos espanhóis. (VITÓRIA, 2006, p. 37, grifos do autor)

De tal modo segue ao longo da obra utilizando o termo de forma intercambiável, o que indica uma continuidade na atitude etnocêntrica de pressupor uma superioridade do cristão europeu perante o índio.

Com efeito, o catedrático salmantino transpunha a inferioridade do índio, de um plano vinculado à natureza, para um plano cultural; o que torna os índios inferiores ao cristão europeu, não é uma diferença natural de humanidade, que agora lhe é concedida, mas suas práticas e tradições, que indicam um modo de vida inculto. Apesar de humanos, ainda são bárbaros. Assim, os índios, mesmo que

[...] não sejam totalmente desprovidos de juízo, se diferenciam muito pouco dos dementes, de maneira que parece que não são aptos a constituir e administrar uma república legítima, nem mesmo dentro de limites humanos e civis. (VITÓRIA, 2006, p. 107)

Logo depois de garantir razão aos índios – ainda que de forma alegórica – e com isso, possibilitando inclusão deles sob a mesma jurisdição do direito das gentes, Vitória já poderia, então, ressaltar a inferioridade dos habitantes do Novo Mundo. Trata-se, nas palavras de Costa (2002, p. 103), uma estratégia de *inclusão hierarquizada*²². Vitória passa então a conjecturar uma explicação para esse agir “bárbaro”: “O fato de que pareçam tão atrasados e carentes de uso da razão deve-se, creio eu, à sua má e bárbara educação” (VITÓRIA, 2006, p. 57). Ou seja, Vitória estabelecia a inferioridade dos indígenas a fatores essencialmente culturais e, portanto, mutáveis; e não, como seus antecessores, a fatores naturais, fazendo com que o índio nascesse já rebaixado.

O foco na ausência ou na má educação como motivo da inferioridade é a chave para justificar a correta educação dos mesmos; isto é, bastava educar o índio para que ele deixasse de viver de forma “bárbara” e no pecado. Por isso, Vitória (2006, p. 55-56, 108) recorre mais de uma vez à comparação dos índios “como se se tratasse de crianças”. Certo que não se trata de uma mera educação, mas uma aculturação: abandonar os costumes ditos “bárbaros” não significa outra coisa que substituir os costumes e as tradições indígenas pelos costumes europeus e, principalmente, ensinar-lhes a religião verdadeira (CASTILLA URBANO, 1992, p. 271-272).

Seguindo essa argumentação, Vitória (2006, p. 109) chega a sugerir como título legítimo, baseado “no preceito da caridade”, que “[...] para o próprio bem deles os reis da Espanha poderiam assumir a administração e nomear prefeitos e governadores para suas cidades [...]” (VITÓRIA,

²² “I 'barbari' non sono esclusi, espulsi, gettati, fuori dall'ordine, ma devono per Vitoria essere inclusi in esso. La percezione dell'alterità passa attraverso il dominio, ma il dominio a sua volta, per il tomista Vitoria, si esercita per mezzo di una strategia di inclusione gerarchizzata”. (COSTA, 2002, p. 103)

2006, p. 108), permanecendo tutelados até que atingissem a maioria da razão²³.

Abraçando a tradição tomista, Vitória, embora rechace os argumentos da escravidão natural, não se desvincula de Aristóteles. O que faz, na verdade, é converter a escravidão natural em outra categoria de escravidão abordada na Política de Aristóteles, a escravidão civil (CASTILLO URBANO, 1992, p. 247, 272-274); isto é, negava que o índio tivesse uma natureza diversa, porém, deixava aberta a possibilidade do índio ser escravo, decorrente, por exemplo, da vitória de uma guerra justa, o que argumenta na terceira seção²⁴.

Com essa nova argumentação, Vitória solucionava as contradições implicadas pela teoria aristotélica do escravo natural: ao defender a humanidade do índio, reconciliava-se com a doutrina cristã e, ao mesmo tempo, legitimava sua escravização na modalidade civil, prática da qual a Igreja era convivente há muitos séculos. É claro que, no plano essencialmente teórico, Vitória devolve a humanidade ao índio – motivo pelo qual foi vangloriado como defensor dos índios – mas não sua liberdade.

Nas duas seções seguintes da obra, o teólogo elenca “[...] os títulos ilegítimos por meio dos quais os índios do Novo Mundo puderam ser sujeitados aos espanhóis [...]” (VITÓRIA, 2006, p. 59) e, em seguida, os

²³ “Isto se confirma com certa veracidade porque se por acaso percessem todos os adultos destas terras e ficassem só as crianças e adolescentes que têm algum uso de razão, porém que ainda estão *na idade da infância e da puberdade*, parece claro que, sem lugar a dúvidas, poderiam os príncipes se encarregar de seu cuidado e *governá-los enquanto estivessem nesse estágio*. Se isto for admitido, parece que não haverá que negar que possa se fazer o mesmo com seus pais, os bárbaros adultos, supondo a rudeza que lhes atribuem os que estiveram lá, que afirmam que é muito maior que a das crianças e dementes de outras nações”. (VITÓRIA, 2006, p. 108, grifos do autor)

²⁴ “Esta conclusão é suficiente clara, porque se é lícito lhes mover guerra também o será submete-los aos direitos de guerra. E se confirma porque não devem estar em situação vantajosa por serem infiéis. Ora, se é lícito fazer todas estas coisas contra os cristãos, tratando-se de uma guerra justa, logo, também será lícito fazê-las contra eles. Além do mais, é princípio geral do Direito das gentes que todas coisas capturadas na guerra passem ao poder do vencedor [...], em *que se diz que, pelo Direito das gentes, o que capturamos dos inimigos passa imediatamente a ser nosso, de maneira que inclusive os homens podem ser submetidos à nossa servidão*”. (VITÓRIA, 2006, p. 100, grifos do autor)

“[...] títulos legítimos pelos quais os índios acabaram ficando em poder dos espanhóis” (VITÓRIA, 2006, p. 93). Dessa forma, Vitória não faz nada mais que substituir os argumentos que ele considera não idôneos, por outros, agora legítimos, e em harmonia com a doutrina cristã. A subjugação dos índios e a exploração dos domínios do Novo Mundo em praticamente nada são alterados, mas sua legitimação é posta sob novas bases, agora, coerentes e atualizadas às transformações impulsionadas pela transição no quadro político do fim da Idade Média. De fato, a estrutura política bicéfala, na expressão de Le Goff (2005, p. 267), cujo poder era dividido entre o Sacerdócio e o Império, já não dava conta da nova realidade, evidenciada na ascensão dos estados, como unidades políticas autônomas (LE GOFF, 2005, p. 96-98).

Nesse sentido, Vitória (2006, p. 67-74; 75) desconstrói: o domínio mundial do imperador (2006, p. 59-66), o poder temporal e universal do sumo pontífice²⁵ e o direito decorrente do mero descobrimento – *jus inventionis*. De longe, o segundo título é o mais relevante; o primeiro, sobre um cesarismo imperial, era tese propriamente medieval não resgatado desde Bartolo da Sassoferrato (1314-1357), na primeira metade do século XIV e, conforme argui Castillo Urbano (1992, p. 296), não parece ter sido aplicado por nenhum autor específico na questão do Novo Mundo; o último, o próprio Vitória não se dedica a refutar, pois não era título usualmente reivindicado²⁶, e sua validade, decorria necessariamente de um dos dois primeiros títulos.

No entanto, era sob a legitimidade e a validade do título decorrente da autoridade temporal do sumo pontífice que se estribava o domínio dos espanhóis no Novo Mundo, pois do Papa decorria o poder do imperador (TUCK, 2002, p. 60). A posse das terras do ultramar pela monarquia espanhola dependia diretamente das concessões – *donatio* – feitas por meio das bulas papais, seguindo uma tradição de direito feudal; foi o caso da

²⁵ Em concordância com o também dominicano Domingo de Soto, que em sua *Relectio De Dominio* (1534-5), já havia refutado a autoridade temporal do pontífice, seja direta ou indireta, sobre todo o mundo (TUCK, 2002, p. 73).

²⁶ Todavia, o “direito de descoberta”, aliado à posse da terra, terá vasto uso nos séculos sucessivos (BACCELLI, 2008, p. 76).

bula *Inter cætera divinæ*²⁷, do papa Alexandre VI, adotada poucos meses após o descobrimento (SCHMITT, 2014, p. 90-92; DE LA TORRE RANGEL, 2005, p. 60)²⁸. Quebrando com essa tradição própria do contexto medieval, Vitória se vê obrigado a legitimar o domínio espanhol no Novo Mundo sob outra argumentação, e é então que inova na abordagem do tema, introduzindo elementos que posteriormente serão considerados próprios da Modernidade, por meio da articulação de um direito das gentes racional e natural, pautado no acordo entre os homens.

A concepção de direito natural de Tomás de Aquino é tomada como a base para a construção de sua proposição. Porém, conforme argui Villey (2009, p. 379), não se tratava de uma fidelidade irrestrita ao tomismo. Notadamente, porque Vitória, embora assente sua proposição de direito das gentes sob o direito natural, extrai dele regras fixas e inalteráveis, das quais o autêntico direito natural de tradição tomista aristotélica jamais foi capaz de fornecer, pois adaptável às condições históricas, às quais o direito deve se adaptar (VILLEY, 2009, p. 385-386). Por isso, “Vitória distanciou-se da teoria tomista, para fazer do direito das gentes, um tipo de direito positivo, baseado no acordo humano”²⁹ (BRETT, 2012, p. 1.087).

Por esses preceitos de direito, precisos e inamovíveis, serem acessíveis apenas com a razão, que Vitória é obrigado a considerar os índios como humanos e, ainda que a seu modo, racionais; não fosse isso, seria impossível estender o direito das gentes até o Novo Mundo. Colocando os índios sob essa nova ordem jurídica universal, tornava-se admissível

²⁷ Que, inclusive, também adota o termo “bárbaro” para referir-se aos índios americanos: “Inter cetera Divine Majestati beneplacita opera et cordis nostri desiderabilia, illud profecto potissimum existit, ut fides Catholica et Christiana religio nostris presertim temporibus exaltetur, ac ubilibet ampliatur et dilatetur, animarumque salus procuretur, ac **barbare nationes** deprimantur et ad fidem ipsam reducantur”.

²⁸ Schmitt (2014, p. 93) resume bem essa ordem jurídica, nos seguintes termos: “Os príncipes e povos que tomam a terra e o mar permanecem na ordem espacial da *Respublica Christiana* medieval: encontram na fé cristã um fundamento comum e no chefe supremo da Igreja – o papa – a mesma autoridade. Por conseguinte, eles se reconheciam reciprocamente como partes iguais de um contrato de divisão e repartição resultante de uma tomada de terra

²⁹ Do original: “Vitória moved away from the Thomist position to make the *ius gentium* a kind of positive law, based on inter-human agreement”.

julgar seus comportamentos, condená-los e sancioná-los de acordo com os preceitos de direito que Vitória passará a elencar na terceira seção, em que trata dos títulos legítimos. A subjugação dos índios deixa de ter um caráter arbitrário, ou uma justificativa decorrente do direito medieval, e em evidente decadência; passa a ser jurídica, justificada e justa.

Elencam-se, por conseguinte, regras que, para Vitória, são deduzíveis somente pela razão, e sustentadas em exemplos retirados de fontes da tradição ocidental (WILLIAMS JR., 1990, p. 101), principalmente, romana e cristã: direito de livre trânsito – *ius peregrinandi*³⁰ (VITÓRIA, 2006, p. 93-95); direito de fazer comércio – *liberum commercium*³¹ (VITÓRIA, 2006, p. 96); direito de apropriar-se de *res nullius*³² (VITÓRIA, 2006, p. 97); direito de propagar a religião cristã³³ (VITÓRIA, 2006, p. 101-103); direito de defender os homens dos sacrifícios humanos³⁴ (VITÓRIA, 2006, p. 105-106).

Esses direitos não são exclusivos dos espanhóis, mas de todos aqueles que têm autonomia e razão, e estão sob a jurisdição do direito das

³⁰ “No início do mundo, sendo todas as coisas comuns, a qualquer um era permitido ir e percorrer as regiões que quisesse. E isso não parece ter sido abolido pela divisão de bens, pois nunca foi intenção das pessoas suprimir a intercomunicação dos homens por essa divisão, e em verdade nos tempos de Nós isso teria sido desumano”. (VITÓRIA, 2006, p. 94).

³¹ “É lícito aos espanhóis comerciar com eles, porém sem prejuízo para sua pátria, por exemplo importando mercadorias das quais eles carecem e exportando dali ouro e prata e outros produtos que abundam entre eles. E os príncipes não podem impedir aos súditos de comerciar com os espanhóis; os príncipes espanhóis também não podem proibir de comerciar com eles”. (VITÓRIA, 2006, p. 96)

³² “Se entre os índios há bens comuns tanto para os cidadãos como para os estrangeiros, não é lícito aos índios proibir aos espanhóis a comunicação destes bens. Por exemplo, se é lícito a outros estrangeiros extrair ouro de um campo comum ou dos rios ou pescar pérolas no mar, os índios não podem proibir, mas pelo menos, do mesmo modo que para os outros, aos espanhóis lhe é lícito fazer estas coisas e outras semelhantes, contanto que não sejam prejudicados os cidadãos e os naturais do país”. (VITÓRIA, 2006, p. 96-97)

³³ “Os cristãos têm o direito de pregar e anunciar o Evangelho nos territórios dos índios”. (VITÓRIA, 2006, p. 101)

³⁴ “Afirmo também que, mesmo sem a autoridade do papa, os espanhóis podem proibir aos índios todo o costume e todo ritual desumano, porquanto podem defender os inocentes de uma morte injusta”. (VITÓRIA, 2006, p. 105)

gentes; são direitos universais. No entanto, conforme pondera Baccelli (2008, p. 81), são direito abstratamente universais, ou nas palavras de Fisch (2000, p. 8), direitos *formalmente recíprocos*, como *materialmente unilaterais*; isto é, além não exequíveis pelos indígenas, eram direitos totalmente alheios aos interesses dos aborígenes americanos, que efetivamente não importavam. Por outro lado, os interesses dos conquistadores espanhóis eram, por excelência, contemplados nos direitos elencados por Vitória. Logo, a possibilidade e necessidade de subjugar o índio ao domínio espanhol surgia justamente no descumprimento ou em qualquer manifestação de resistência ao livre exercício de quaisquer das regras dessa ordem jurídica, à qual o índio era agora submetido. Nas palavras de Vitória (2006, p. 98), “Os índios, ao proibir aos espanhóis o exercício do Direito das gentes, fazem-lhes injúria; logo estes podem licitamente vingá-la”. Estabelece uma lógica muito simples, na qual a violação ao direito das gentes, propriamente uma injúria, levava à sanção – executada, na prática, exclusivamente pelos espanhóis – por meio de uma guerra justa.

Dessa forma, considerando que os índios possuem o domínio legítimo das terras, como um esboço do princípio de soberania, não há como submetê-los a um julgamento, por meio de processo legal, sob a jurisdição espanhola; é assim que a guerra assume a vez de procedimento jurídico e de pena, simultaneamente (KINGSBURY; BLANE, 2010, p. 597-598)³⁵. Conforme percebe Anghie, a estratégia era inescapável: não havia como os índios evitarem a violação dos direitos elencados astuciosamente por Vitória (2004, p. 21), pois tratavam justamente de aspectos de sua cultura, dos quais não poderiam renunciar mesmo que soubessem da existência de um direito das gentes; e assim, gerava, por consequência, o direito de guerra justa, e a possibilidade subjugar-los, então juridicamente, notadamente, por meio do instituto jurídico legítimo da escravidão civil, além da ocupação das terras.

³⁵ Baccelli (2008, p. 79) corrobora: “Infatti, tutta la discussion su quello che oggi chiamamo ius in bello è condotta da Vitoria tenendo come punto di riferimento l’idea della guerra come pena. La finalitá della punizione dell’iniuria legittima in certi casi l’uccisione di tutti i colpevoli, il saccheggio, le conquiste territoriali, l’imposizione di tributi, fino alla deposizione dei principi e all’annessione del regno”.

Enfim, o que o teólogo salmantino fez foi substituir um título já desgastado, pertencente à situação política em decadência, que o poder papal universal, pelo direito das gentes cujo consenso de todo o mundo estaria de acordo com visão ocidental de razão e da verdade (WILLIAMS JR., 1990, p. 107). Porém, ao promover essa mudança, Vitória está rompendo com a tradição medieval e inaugurando uma nova concepção que desembocará no direito internacional moderno. Com efeito, Francisco de Vitória é um teórico da transição: tem bases medievais, mas projeta-se para a modernidade. Sua originalidade está, em um primeiro momento, na secularização do direito, pois o coloca sob as bases de um direito que, apesar de fundamentado na lei divina, provém e acessível a qualquer um por meio da razão.

Por outro lado, o léxico utilizado por Vitória para se referir aos sujeitos desses direitos permite concluir que o teólogo se referia mais a povos, como grupos de pessoas, ou mesmo indivíduos que propriamente a uma unidade política autônoma, como o Estado, que como se sabe estabelece-se definitivamente no século posterior. De qualquer forma, seja como povos ou indivíduos, há também, em Vitória, certa referência a direitos subjetivos, o que também se constitui elemento inovador, embora não tenha inventado a noção, que remonta ao nominalismo de Guilherme de Ockham e Duns Scoto (VILLEY, 2009, p. 391).

No plano teórico, o direito das gentes de Vitória apresenta-se como um direito universal e racional; com efeito, trata-se de uma razão proveniente da visão de mundo ocidental sendo projetada para todo o mundo. De tal modo, o racionalismo em Vitória, ao pretender-se universal, torna-se a-histórico, pois é desvinculado da experiência particular de onde foi gerado. Essa atitude universalista, cujos valores projetados são essencialmente da razão europeia, só é possível pela incapacidade de enxergar o outro, de perceber a cultura do outro como diferente, e não como inferior. Não é fortuito que a *relectio* de Vitória seja referida como um dos primeiros e mais consistentemente influente documentos na questão sobre a legitimidade do imperialismo europeu (BOWDEN, 2005, p. 9).

O uso de um vocabulário marcadamente assimétrico, em que o outro é referido como inferior e julgado de forma negativa, como evidenciamos

do pelo uso dos conceitos “bárbaro” e “selvagem” não decorre meramente do uso ordinário da língua; na verdade, antecipa o caráter do direito concebido por Vitória: um direito das gentes eurocêntrico e universalista, que não deixa dúvidas acerca da pretensão de superioridade do europeu frente às demais culturas. Logo, se as *relecciones* de Francisco de Vitória efetivamente lançam as bases do direito internacional moderno, esse direito nasce com caráter eurocêntrico, pretensão universalista e espírito colonizador de subjugação do outro. Um direito que se funda na experiência estritamente europeia, sob fontes cristãs e romanas, valorizando direitos exclusivamente convenientes ao propósito colonizador europeu, e encontra a seu instrumento sancionador na própria guerra feita contra os índios.

4 Conclusão

Desde o primeiro encontro, em 1492, os povos indígenas foram considerados inferiores em relação aos europeus. Discutia-se nos círculos acadêmico-religiosos sobre sua natureza, diversa do homem europeu, colocando o indígena americano como uma espécie diferente; ou caso tivessem a mesma natureza, apresentavam-se em um estágio de evolução inferior. Fosse natural, fosse cultural, a inferioridade em si não era assunto colocado em dúvida.

De plano, a diferenciação no desenvolvimento técnico foi tomada como desnível intelectual, e mesmo de humanidade. A espontânea utilização de conceitos como “bárbaro” e “selvagem”, já na literatura de viagem, e a permanência desses conceitos em praticamente todas as referências posteriores, inclusive no meio culto, denunciava essa atitude etnocêntrica do europeu. A breve retrospectiva na estrutura histórica dos conceitos que foram utilizados em referência aos habitantes do continente americano permite perceber o caráter depreciativo que tais palavras implicavam.

Os primeiros escritos reverenciados por estabelecerem as bases para o direito internacional moderno, notadamente, as *relecciones* de Francisco de Vitória, de 1537 a 1539, longe de romper com essa atitude, a reitera e a reforça, oferecendo bases jurídicas para a subjugação desse ser inferior.

Não é fortuito, portanto, que trate os indígenas como “bárbaros” prontamente no título de uma de suas *relecciones*. A construção teórica de Vitória, embora estribada em fontes estritamente romanas e cristãs, apresenta-se como universal, imparcial, aplicável a todos os povos indistintamente e independentemente de suas experiências históricas. Dessa forma, por baixo do superficial manto universalista proposto pelo teólogo salmantino esconde-se a subjugação do povo indígena, operada por uma estratégia de ordem jurídica hierarquizada, na qual os direitos subjetivos são apenas formalmente recíprocos, pois materialmente unilaterais. De fato, a pretensamente abstrata construção teórica de Vitória, faz questão de incluir os índios na mesma ordem jurídica dos europeus, para logo em seguida, restituir sua inferioridade e possibilitar então subjugar-los dentro do marco jurídico e teológico.

A atitude de Vitória em rechaçar a teoria aristotélica de escravidão natural, levianamente aplaudida como ato em defesa dos índios, apresenta-se, com efeito, como uma tentativa de reconciliar a dominação espanhola, e consequente exploração dos indígenas, com a doutrina católica, tradicionalmente conivente com a escravidão civil. Enfim, Francisco de Vitória fornece um modelo teórico de direito, destinado ao sucesso nos séculos seguintes: coerente, pretensamente preocupado com questões humanas, legítimo porquanto dentro dos marcos jurídicos hegemônicos e, por fim, conveniente ao ímpeto colonialista europeu.

Referências

ANGHIE, Anthony. **Imperialism, Sovereignty, and the Making of International Law**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

_____. Francisco de Vitoria and the Colonial Origins of International Law. **Socio Legal Studies**, [S.l.], v. 5, 1996. p. 321-336.

ARISTÓTELES. **A Política**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

BACELLI, Luca. Guerra e diritti. Vitoria, Las Casas e la conquista dell’America. **Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno**, [S.l.], v. 37, p. 67-102, 2008.

BARTRA, Roger. **El mito del salvaje**. México: FCE, 2011.

BORGES DE MACEDO, Paulo Emílio Vauthier. O mito de Francisco de Vitória: defensor dos direitos dos índios ou patriota espanhol? **Revista de Direito Internacional**, Brasília, DF, v. 9, n. 1, p. 1-13, 2012.

BOWDEN, Brett. **The Empire of Civilization**. The Evolution of an Imperial Idea. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2009.

_____. The Colonial Origins of International Law. European Expansion and the Classical Standard of Civilization. **Journal of the History of International Law**, [S.l.], v. 7, p. 1-23, 2005.

BRETT, Annabel. Francisco de Vitoria (1483-1546) and Francisco Suárez (1548-1617). In: FASSBENDER, Bardo; PETERS, Anne. **The Oxford Handbook of History of International Law**. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 1.086-1.091.

CASTILLA URBANO, Francisco. **El pensamiento de Francisco de Vitoria**: Filosofia política e índio americano. Barcelona: Anthropos, 1992.

_____. Introdução. In: VITÓRIA, Francisco de. **Os índios e o direito da guerra**: de indis et de jure belli relectiones. Ijuí: Unijuí, 2006. p. 13-34.

COSTA, Pietro. L'Europa e gli 'altri'. A proposito di cittadinanza e di colonialismo. In: GHERARDI, Raffaella. **Politica, consenso, legittimazione**. Trasformazione e prospettive. Roma: Carocci, 2002. p. 101-106.

DAL RI JÚNIOR, Arno. **História do Direito Internacional**: comércio e moeda – cidadania e nacionalidade. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004.

DE LA TORRE RANGEL, Jesus Antonio. El derecho manifestación del humanismo clásico español: Francisco de Vitoria, Luis de Molina y Francisco Suárez. In: WOLKMER, Antonio Carlos. **Fundamentos do Humanismo Jurídico no Ocidente**. Barueri: Manole: Florianópolis, Fundação José Arthur Boiteux, 2005. p. 51-84.

DROIT, Roger-Pol. **Genealogía de los bárbaros**: historia de la inhumanidad. Barcelona: Paidós, 2009.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**: uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

FISCH, Jörg. The Role of International Law in the Territorial Expansion of Europe. 16th-20th centuries. **International Center for Comparative Law and Politics (ICCLP) Review**, [S.l.], v. 3, n. 1, p. 4-13, 2000.

FONTANA, Josep. **Europa ante el espejo**. Barcelona: Austral, 2000.

GALINDO, George Rodrigo Bandeira. 'Martti Koskenniemi and the Historiographical Turn in International Law'. **European Journal of International Law**, [S.l.], v. 16, p. 539-559, 2005.

HARTOG, François. **Os antigos, o passado e o presente**. Brasília, DF: Editora da Universidade de Brasília, 2003.

KEAL, Paul. **European Conquest and the Rights of Indigenous People**. The moral backwardness of international society. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

KINGSBURY, Benedict; BLANE, Alexis. La guerra come punizione nel pensiero di Vitoria, Gentili e Grozio. *In*: ATTI DEI CONVEGNI NEL QUARTO CENTENARIO DELLA MORTE ALBERICO GENTILI. Milano: Giuffrè, 2010. v. II. p. 587-624.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.

KOSKENNIEMI, Martti. Colonization of the 'Indies': The Origin of International Law? *In*: GAMARRA, Yolanda Chopo (Ed.). **La idea de la América en el pensamiento ius internacionalista del siglo XXI**. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2010. p. 43-63.

_____. Empire and International Law: The real Spanish contribution. **University of Toronto Law Journal**, [S.l.], v. 61, p. 1-36, 2011.

LE GOFF, Jacques. **A civilização do ocidente medieval**. Bauru: EDUSC, 2005.

MATHISEN, Ralph W. Peregrini, Barbari, and Cives Romani: Concepts of Citizenship and the Legal Identity of Barbarians in the Later Roman Empire. **The American Historical Review**, [S.l.], v. 111, n. 4, October, p. 1.011-1.040, 2006.

OBREGÓN, Liliana. The Civilized and the Uncivilized. In: FASSBENDER, Bardo; PETERS, Anne. **The Oxford Handbook of History of International Law**. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 917-942.

PAGDEN, Anthony. **La caída del hombre natural**: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa. Madrid: Alianza América, 1988.

_____. Dispossessing the barbarian: the language of Spanish Thomism and the debate over the property rights of American Indians. In: _____. (Ed.). **The languages of political theory in early-modern Europe**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 79-98.

PANIZZA, Diego. Diversità culturale e diritto delle genti: alle origini del paradigma eurocentrico. In: KINGSBURY, Benedict. **Alberico Gentili e Il Mondo Extraeuropeo**: Atti del Convegno – Settima Giornata Gentiliana. Milano: Giuffrè, 2001. p. 49-88.

PROST, Antoine. **Doze lições sobre a história**. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

RODRÍGUEZ GERVÁS, Manuel José. La retórica del siglo IV: espacios de integración y exclusión del bárbaro. **Studia histórica. Historia antigua**, [S.l.], n. 26, p. 149-165, 2008.

SCHMITT, Carl. **O nomos da terra, no direito das gentes do jus publicum euroæum**. Rio de Janeiro: Contraponto, PUC-Rio, 2014.

SCOTT, James Brown. **The Catholic Conception of International Law**. New Jersey: The Lawbook Exchange, 2007.

TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América**: a questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

TUCK, Richard. **The Rights of War and Peace: Political Thought and International Order from Grotius to Kant.** Oxford: Oxford University Press, 2002.

VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno.** São Paulo: Martins Fontes, 2009.

VITÓRIA, Francisco de. **Os índios e o direito da guerra: de indis et de jure belli relectiones.** Ijuí: Unijuí, 2006. [1539]

WHITE, Hayden. As formas do estado selvagem. Arqueologia de uma idéia. *In:* _____. **Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura.** São Paulo: Edusp, 1994. p. 169-202.

WILLIAMS JR., Robert A. **The American Indian in Western Legal Thought: the Discourses of Conquest.** Oxford: Oxford University Press, 1990.

Airton Ribeiro da Silva Júnior é Doutor em Teoria e História do Direito pela Università degli Studi di Firenze (Unifi-2018). Mestre em Direito e Relações Internacionais pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC-2014). Bacharel em Direito pela Universidade Franciscana (UFN-2012). Pesquisador no Centro di Studi per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno, Università degli Studi di Firenze, Itália.

E-mail: airton.ribeirodasilvajunior@unifi.it

Endereço profissional: Centro di Studi per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno, Università degli studi di Firenze. Villa Ruspoli, Piazza Indipendenza, 9. Florença Itália.