

DA GUERRA JUSTA AO IMPÉRIO CRISTÃO: JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, BARTOLOMÉ DE LAS CASAS E A TEOLOGIA POLÍTICA

Gabriel Cardoso Bom¹

Wedster Felipe Martins Sabino²

Resumo: No século XVI, o processo de conquista levou os espanhóis a se consolidarem como os primeiros europeus a ocuparem a América. O período entre 1535 e 1551, ou seja, da instituição do primeiro vice-rei da Nova Espanha, Antonio de Mendoza, até a chamada “controvérsia de Valladolid” compreende uma série de episódios que demonstram a disputa interna entre articuladores de projetos políticos distintos dentro da Corte Hispânica. Neste sentido, temos como objetivo propor uma nova forma de re-inserir o debate sobre a “guerra justa” em Bartolomé de Las Casas e em Juan Ginés de Sepúlveda dentro de uma problemática contextual própria desse período, que é a da mundialização do conceito cristão de império — e o papel que certas categorias políticas e religiosas teriam nesse processo. Para isso, nossa proposta consiste em realizar a análise histórico-religiosa da categoria de “guerra justa” no debate de Valladolid, a partir de dois referenciais teóricos: a problemática da “teologia política” e as classificações propostas por Merio Scattola (2009) para o tema no século XVI, e a análise comparativa e diferencial proposta por Nicola Gasbarro (2006, 2011, 2014) para o problema histórico do encontro cultural, desenvolvida também por Cristina Pompa (2006) e Adone Agnolin (2013, 2014, 2015, 2017).

Palavras-Chave: Guerra Justa; Controvérsia de Valladolid; Teologia Política.

Resumen: En el siglo XVI, el proceso de conquista llevó a los españoles a consolidarse como los primeros europeos en ocupar la América. El período comprendido entre 1535 y 1551, es decir, desde la institución del primer virrey de Nueva España, Antonio de Mendoza, hasta la denominada “controvérsia de Valladolid” comprende una serie de episodios que evidencian la disputa interna entre articuladores de diferentes proyectos políticos dentro de la Corte Hispánica. En este sentido, pretendemos proponer una nueva forma de reinsertar el debate sobre la “guerra justa” en Bartolomé de Las Casas y en Juan Ginés de Sepúlveda dentro de un problema contextual propio de ese período, que es la globalización del concepto cristiano imperio - y el papel que ciertas categorías políticas y religiosas jugarían en este proceso. Para ello, nuestra propuesta consiste en realizar el análisis histórico-religioso de la categoría de “guerra justa” en el debate de Valladolid, a partir de dos referentes teóricos: el problema de la “teología política” y las clasificaciones propuestas por Merio Scattola (2009) para el tema en el siglo XVI, y el análisis comparativo y diferencial propuesto por Nicola Gasbarro (2006, 2011, 2014) para la problemática histórica del encuentro cultural, también desarrollado por Cristina Pompa (2006) y Adone Agnolin (2013, 2014, 2015, 2017).

Palabras-Clave: Guerra Justa; Controvérsia de Valladolid; Teología Política.

¹ Discente do Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo, graduado em História pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. E-mail: gabriel.bom@usp.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2133820650351878>.

² Discente do Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo, graduado em História pela Universidade Federal do Tocantins, Campus Porto Nacional. E-mail: wedstersabinohist@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1147832325801379>.

Introdução

Em algum momento entre 1570 e 1580, assombrado com suas próprias lembranças da guerra, Michel de Montaigne repetia a *Eneida* de Virgílio e narrava o cerco dos Bourbon a Roma, tratando do tema do medo: “no mesmo cerco foi memorável o medo que apertou, invadiu e paralisou com tanta força o coração de um fidalgo que ele caiu duro, morto, no chão, numa brecha, sem nenhum ferimento” (MONTAIGNE, 2010: 56). A guerra assombra o coração dos homens desde a antiguidade, fazendo parte, contudo, do cotidiano político daqueles que detêm o poder.

Muitos foram os pensadores que articularam a guerra dentro da normatividade. Dentro do sistema do cívico e jurídico de Roma Antiga, Cícero e Agostinho apresentaram motivos diferentes — um “pagão” e o outro cristão — para a justificativa da guerra (STEWART, 2018; JOHNSON, 2018). O século XVI foi um período de conturbações político-religiosas na Europa continental com o contexto da Reforma Protestante; em conjunto, ocorre o encontro entre europeus e americanos, realizado de forma violenta desde o primeiro momento. Esses acontecimentos estão abarcados sob o prisma da renovação cultural realizada pelo Renascimento (AGNOLIN, 2013).

As teorias de guerra justa foram mobilizadas nos séculos XV e XVI de formas diversas. Desde as bulas de 1486 e 1487 convocando a cruzadas contra os turcos, a Martinho Lutero exortando à guerra contra os camponeses (1525) e contra os turcos (1528), os europeus buscaram formas de justificar a guerra, principalmente utilizando-se das categorias religiosas. No contexto americano não seria diferente, e desde os primeiros anos após 1492 teóricos como Francisco de Vitória irão se debruçar sobre a questão da guerra justa detidamente contra os *indígenas* (BELLAMY, 2018).

O conceito de “guerra justa” está intrinsecamente relacionado a dois dos principais elementos constitutivos da sociedade ocidental: “civilização” e “religião”. Essas duas categorias, intrinsecamente inter-relacionadas durante todo o processo histórico da

Cristandade³, se tornam as principais categorias de análise da alteridade a partir do encontro cultural realizado no século XVI, principalmente no contexto do Novo Mundo (AGNOLIN, 2014: 23). Entre esses dois conceitos, a guerra foi⁴ justificada como uma forma de defesa e/ou expansão da “religião” e da “civilização” nos mais variados contextos da história ocidental.

No século XVI, com o encontro cultural entre os europeus e as mais variadas populações do mundo, essas duas categorias passam a mudar a forma com a qual se relacionam, sendo ambas as principais categorias de diferenciação das alteridades. Indígenas e orientais serão interpretados através de lentes religiosas, políticas e “civilizacionais”, onde em cada contexto uma das formas se adaptou melhor: para o contexto asiático, o conceito “religião” tornou-se particularmente problemático; porém, para o contexto americano, a articulação entre religião e civilização manteve sua importância instrumental, principalmente a partir do encontro catequético do século XVI (AGNOLIN, 2014: 23).

Dentro desse contexto, a guerra foi um dos principais instrumentos para a dominação colonial. Independente do destino, a utilização da arma de fogo contra as populações locais foi constante e significativa em diversos aspectos. E, junto a essa ação militar, tornou-se latente a elaboração de uma justificativa moral para sua realização. As diversas teorias sobre a guerra justa da modernidade articulam entre si duas problemáticas: as guerras religiosas — contexto que angustiava particularmente Montaigne, por exemplo — e a conquista europeia da América. A própria obra de Montaigne, relacionando as barbaridades dos dois cenários, demonstra como são esses os dois elementos centrais para a discussão sobre a justiça de uma guerra contra os “infieis” ou contra os “selvagens”.

³ Afinal, desde Santo Agostinho que essas duas concepções se aproximam, do ponto de vista cristão, como Étienne Gilson (2006, particularmente as p. 326-350) bem nos mostra. Essa constatação se mostra interessante para nossa análise pois, apesar da relação intrínseca entre “civilização” e “religião” do ponto de vista agostiniano, a mesma coisa não pode ser afirmada sobre a relação entre “política” e “religião” (Império e Igreja), como aponta Merio Scattola (2009: 54-59 e 88-91).

⁴ E continua sendo, na realidade: a responsabilidade do governo Trump seria “proteger o povo americano, a pátria e o estilo de vida americano” (EMBAIXADA, 2017).

Uma das principais disputas teóricas que aconteceu nesse período foi o Debate de Valladolid, em 1550. Momento no qual o filósofo humanista Juan Ginés de Sepúlveda, que se intitulava “aristotélico”, e o missionário dominicano Bartolomé de Las Casas, que se proclamava “defensor de los indios”, se enfrentam num debate perante o Conselho das Índias. Os dois autores acabam por se defrontar com a problemática da justificativa da escravidão dos indígenas a partir, entre outras coisas, da mobilização do conceito de guerra justa. Em síntese, para Sepúlveda, a guerra contra o indígena seria justa, pois, os mesmos seriam “bárbaros” no sentido aristotélico do termo e, para Las Casas, a escravização do indígena não se justificaria, pois, o objetivo da Igreja e da Coroa na América deveria ser a conversão ao cristianismo — processo que não seria facilitado, e sim dificultado, com a escravização.

Podemos afirmar de forma simplificada que a teoria da “guerra justa” de Juan Ginés de Sepúlveda tem por objetivo principal ser uma justificativa *jurídica* da escravidão indígena. Devemos situar os argumentos do pensador espanhol como um produto tanto do seu contexto histórico quanto nas redes de relações sociais do autor, incluindo sua formação intelectual nas universidades de Salamanca e Alcalá, sua fase italiana, bem como sua atuação como cronista oficial do imperador Carlos V.

Ainda no mesmo contexto do século XVI e da conquista, porém com um posicionamento totalmente contraposto a Sepúlveda, existe a obra de Bartolomé de Las Casas, dominicano e missionário nas terras americanas do imperador. Seus manuscritos circulavam pelas mãos de missionários e funcionários do reino, apresentando argumentos teológicos, políticos e morais contrários à ideia de “guerra justa”. A negação lascasiana da guerra justa se daria por ela ir de encontro com seu projeto político de conversão dos indígenas.

Os dois autores são colocados frente a frente num dos episódios emblemáticos da colonização espanhola na América, a chamada “controvérsia de Valladolid” de 1550. Existem diversos debates sobre quem acaba por “vencer” a controvérsia. A posição mais aceita é a de uma vitória lascasiana, com alguns dos principais historiadores a se debruçarem sobre

a obra de Las Casas colocando o debate como um simples evento não muito significativo em uma trajetória aguerrida e militante do dominicano, ou então como o ponto em que a proposta lascasiana se torna dominante dentro do modelo imperial espanhol (BATAILLON, 1976: 38-39; GUTIÉRREZ, 1993: 173-175). Escritos mais recentes tendem a ver que, apesar de a Coroa adotar um posicionamento de combate à *encomienda*⁵ e à escravidão dos indígenas, Sepúlveda teve forte influência na agenda política e nas formas de atuação da Coroa na América (SPEER, 2020). Ou então, uma perspectiva crítica que aponta para o silenciamento de Las Casas dentro das discussões teóricas acerca do *jus ad bellum* e da temática da “guerra justa” (BRUNSTETTER, ZARTNER, 2011).

Encontramos também uma tradição na historiografia lascasiana, que é a de estabelecer uma rede de estudos comparados entre Francisco de Vitória⁶, Las Casas e Sepúlveda. Quando o fazem, os historiadores colocam Las Casas e Sepúlveda como contrapontos lógicos a uma problemática iniciada a partir da obra de Vitória; é o caso, por exemplo, em *La caída del hombre natural* de Anthony Pagden (1988).

Este artigo tem como objetivo propor uma nova forma de re-inserir o debate sobre a guerra justa em Las Casas e em Sepúlveda dentro de uma problemática contextual própria desse período, que é a da mundialização do conceito cristão de império — e o papel que certas categorias políticas e religiosas teriam nesse processo. Ao focar na pergunta “quem venceu os debates?”, parece que se deixa de lado a problemática contextual do *império espanhol*: Las Casas e Sepúlveda não são apenas contrapontos posicionais frente ao indígena, representando muito mais dois projetos distintos para a atuação do império

⁵ Não é o nosso objetivo nesse artigo fazer um detalhamento sobre o quão a questão da *encomienda* é importante para a questão da guerra justa. Porém, é importante notar que a inserção *social* tanto de Sepúlveda quanto de Las Casas perpassa o seu posicionamento frente aos encomenderos, principalmente para o dominicano, que tem uma trajetória complexa junto a esse grupo econômico (SOMEDA, 1981).

⁶ Dominicano e teólogo da Universidade de Salamanca. Tanto o teólogo da libertação Gustavo Gutiérrez, quanto o historiador Anthony Pagden, seguem essa trajetória que vai de Vitória a Las Casas, para se ter exemplos emblemáticos.

simbólico cristão, que teria na Coroa espanhola a sua frente de atuação no continente americano, no primeiro século e meio de colonização.

Afinal, se a “ideologia imperial de Carlos V [...] é obrigada a repensar a si mesma em termos simbólicos graças à descoberta do Novo Mundo” (GASBARRO, 2011: 21), de qual forma esse “repensar-se a si mesmo” deve adequar, junto ao Novo Mundo, as populações que lhe habitam? Las Casas e Sepúlveda oferecem projetos distintos, mas que concordam ao avaliar que as populações indígenas devem ser inseridas na economia — simbólica, econômica e política — do mundo europeu. A partir da mobilização do conceito aristotélico de “guerra justa”, estes dois projetos irão disputar sobre os modos de inserção ideal dessa população⁷. As categorias políticas — no recorte deste artigo, mobilizadas a partir do debate sobre a “guerra justa” — encaram o desafio de pensar soluções para que essa “captura” se realize a partir de uma coesa articulação entre prática religiosa, organização social e produção material.

Por isso, nosso artigo se divide em três momentos: a análise do conceito de guerra justa em Juan Ginés de Sepúlveda, a contraposição realizada por Las Casas e, na conclusão, uma reflexão sobre a mobilização desses conceitos no contexto imperial e colonial.

A “guerra justa” segundo Juan Ginés de Sepúlveda

Segundo Anthony Pagden (1988: 155), Juan Ginés de Sepúlveda foi o autor que escreveu o “argumento más virulento y decidido a favor de la inferioridad del indio americano”. No contexto do século XVI grandes eram os debates em torno do chamado “problema da conquista”, sobre a condição dos povos indígenas americanos e a legitimidade das ações dos europeus a partir da “descoberta” do Novo Mundo. Muitos destes

⁷ Ao mesmo tempo, é importante ressaltar que existe todo um processo de rearticulação dos conceitos políticos e religiosos nos séculos XVI e XVII. O Novo Mundo e as populações indígenas encontram-se no centro dessa nova articulação de paradigmas, principalmente no momento em que o Ocidente europeu se reorganiza para “capturar” a alteridade (AGNOLIN, 2017: 513).

pensadores utilizaram-se de argumentos filosóficos, jurídicos e teológicos para situar os indígenas como “bárbaros” e justificar a sua dominação aos espanhóis por meio de teorias como as da “escravidão natural”, “servidão natural” e, ainda, a de que estariam os indígenas em um estágio anterior de civilização, como crianças que deveriam ser ensinadas por um tutor, proposta por Francisco de Vitoria e retomada por vários missionários, como Bartolomé de Las Casas e José de Anchieta.

Juan Ginés de Sepúlveda nasceu em uma vila conhecida como Pozoblanco, na região de Córdoba, por volta do ano de 1490. Segundo Santiago Martínez Castilla (p. 112, 2006), “estudió humanidades en Córdoba, donde recibió la mejor educación que su época y región podían ofrecer”. Após sua formação inicial, Sepúlveda deu continuidade à formação na Universidade de Alcalá de Henares, onde, interessou-se pelo conhecimento das línguas clássicas, estudou Filosofia e graduou-se em Artes. Posteriormente, continuou os estudos na Universidade de Salamanca onde recebeu seu título de bacharel em Teologia.

Para além dos seus estudos na Espanha, o percurso e a formação intelectual de Juan Ginés de Sepúlveda foram influenciados por mais um contexto, que é descrito por alguns autores como sua “fase italiana” (CASTILLA URBANO, 2010; PAGDEN, 1988). Esta, ainda segundo Martínez Castilla (2006), começa por volta de 1515 quando Sepúlveda inicia seus estudos no Colégio de São Clemente dos Espanhóis em Bolonha, onde, por volta de 1523, titula-se doutor em Teologia e Artes. Ali, sob a influência de Pietro Pomponazzi, Sepúlveda recebe os incentivos para aprofundar seus estudos sobre as culturas clássicas e a filosofia de Aristóteles⁸.

É durante sua estadia na Itália, também, que Sepúlveda vai tecer uma rede de relações sociais que, dentre outras influências, proporcionará ao cordobés a aproximação necessária para receber do imperador Carlos V o título de cronista imperial da coroa espanhola em 1536 e, após voltar à Espanha, ser nomeado como preceptor de Felipe II

⁸Seguindo particularmente a tradição “averroísta”, de Pádua, assim como seu mestre Pomponazzi (KRISTELLER, 1970: 58).

(MARTÍNEZ CASTILLA, 2006). Estas relações constituíram-se a partir de suas habilidades como teólogo e tradutor, principalmente por seu conhecimento acerca das línguas e culturas clássicas. Com isso, Sepúlveda aproximou-se de importantes personagens do contexto italiano do século XVI, como os Médicis, os papas Adriano VI e Clemente VII, entre outras figuras do humanismo (CASTILLA URBANO, 2010: 85).

Os escritos de Sepúlveda iniciam-se ainda durante sua fase italiana. Por volta de 1530, por ocasião da coroação de Carlos V pelo papa Clemente VII, o filósofo tem seu primeiro encontro com o imperador em Bolonha, onde lhe apresenta sua *“Exhortación al Emperador Carlos V para que, hecha la paz con los príncipes cristianos, haga la guerra contra los turcos”*, um tratado incentivando o futuro imperador para fazer a guerra aos turcos e recuperar os domínios cristãos ao norte da África. Posteriormente, seguindo os problemas que estavam sendo discutidos naquele contexto, Sepúlveda escreve seu tratado *Demócrates Primus* que contém uma teoria acerca da compatibilidade entre a vida cristã e a vida militar, onde também já desenvolveria alguns de seus argumentos sobre a teoria da “guerra justa” (MARTÍNEZ CASTILLA, 2006).

Em seu retorno à Espanha, Sepúlveda se vê de encontro aos problemas da “conquista” e aos debates acerca da legitimidade e justiça do domínio e da posse das terras dos povos indígenas americanos pelo império espanhol. Neste contexto, estima-se que entre os anos de 1544 e 1545, Sepúlveda se ocupou da escrita de seu *Demócrates Secundus, O De las justas causas de la guerra contra los indios*. Neste tratado, utilizando-se especialmente da influência da filosofia de Aristóteles, Sepúlveda “alegava que era lícito e justo que os espanhóis escravizassem os índios porque eles eram — de acordo com Aristóteles — bárbaros e, portanto, naturalmente escravos” (GUTIÉRREZ, 2014: 224). O tratado, assim como o *Demócrates Primus*, é escrito em formato de diálogo, num estilo retórico e protagonizado por Demócrates — o alter ego de Sepúlveda — e o alemão luterano Leopoldo, a quem Demócrates instrui sobre as causas para uma “guerra justa” e expõe seus

argumentos sobre a “escravidão natural” dos povos originários americanos (CASTILLA URBANO, 2010).

Para Felipe Castañeda Salamanca, Sepúlveda enfatiza o problema “de la actitud de la ‘cobardía, inercia y rudeza’ de sus habitantes” (CASTAÑEDA SALAMANCA, 2002 ,p. 83) como uma ausência de “virtudes”, o que, segundo o autor, seria um ponto importante para a justificativa da escravidão destes pelos espanhóis. Neste sentido e, de acordo com Jorge Luis Gutiérrez (2014: 224), a partir da autoridade que detinha a filosofia de Aristóteles naquele contexto, dois pressupostos foram criados para explicar a justificativa da escravidão indígena e “acalmar” a consciência espanhola: “os bárbaros são naturalmente escravos; os índios são bárbaros; logo, os índios são naturalmente escravos” e, a partir disto, “é lícito fazer a guerra contra os naturalmente escravos para subjugá-los; os índios são naturalmente escravos; logo, é lícito fazer a guerra contra os índios para subjugá-los”.

A tradição do aristotelismo ibérico fez com que a recepção da obra de Sepúlveda fosse mais fácil entre os seus conterrâneos, auxiliado pelo contexto da conquista — onde a utilização dos conceitos aristotélicos foi de contumaz contribuição. Segundo Kristeller (1962: 17-19) o tema aristotélico mais utilizado pelos pensadores ibéricos (de Coimbra, Alcalá e Salamanca, principalmente) foi o político, enquanto suas discussões metafísicas mantiveram-se para os teólogos alemães. No mundo católico, o aristotelismo manteve-se com força até o fim do século XVI.

Neste sentido, o texto de Sepúlveda não seria recebido pelos pensadores espanhóis da época sem resistência. Por volta de 1548, após chegar a receber a permissão para publicação conhecida como *nihil obstat*, o texto e o autor são surpreendidos por uma segunda avaliação, agora, no seio das Universidades de Salamanca e Alcalá, pelos teólogos e discípulos de Francisco de Vitoria, Melchor Cano, Diego de Covarrubias e Bartolomé de Carranza (PAGDEN, 1988). Essa revisão da permissão demonstra o processo apontado por Carlos Zeron (2011: 203), de que a escolástica ibérica do século XVI buscava fornecer argumentos que objetivavam “enfrentar os autores cada vez mais numerosos que,

resgatando a ideia de ‘servidão natural’ contida no livro I da *Política* de Aristóteles, propugnavam uma naturalização do regime de trabalho forçado”. Mais tarde, Sepúlveda terá notícias da interferência do frade dominicano Bartolomé de Las Casas, o que iniciará a querela entre o teólogo e o retórico humanista, que atingirá seu ponto alto com a “controvérsia de Valladolid”, uma disputa pública entre os dois pensadores, convocada pelo imperador Carlos V, na cidade de Valladolid, entre 1550 e 1551 (GUTIÉRREZ, 2014).

Democrates Secundus, o de las justas causas de la guerra contra los índios (Democrates alter sive de justis belli causis apud Indos)

O *Democrates Secundus* é uma obra escrita com a pretensão de ser uma continuação do *Democrates*, primeira obra de Sepúlveda e que chegou a uma tradução em espanhol no ano de 1541. O principal esforço dessa primeira obra de Sepúlveda é o de “demonstrar que no es imposible ser a la vez cristiano y soldado” (BATAILLON, 1966: 632). O objetivo do *Democrates alter* — uma outra forma de chamar o *Democrates secundus* — é aplicar esse conceito do *miles christianus* (soldado cristão) e justificar as guerras que se fazem contra os indígenas, como mostra o título.

A obra inicia-se com um pequeno comentário dirigido a D. Luis de Mendoza, segundo Sepúlveda, aquele que presidia o “Consejo Real de las Indias” que, naquele contexto, era o conselho encarregado de administrar junto ao imperador as questões referentes às colônias espanholas no Novo Mundo. Neste pequeno comentário Sepúlveda se encarrega de situar sua obra frente à grande questão fruto de debate naquele momento, qual seja:

Si es justa o injusta la guerra con que los Reyes de Espana y nuestros compatriotas han sometido y procuran someter a su dominacion aquellas gentes barbaras que habitan las tierras occidentales y australes, y a quienes la lengua española comunmente llama indios: y en que razon de derecho puede fundarse el imperio sobre estas gentes [...] (SEPÚLVEDA, 2018: 05).

Como também, enuncia seu objetivo: o de compreender, em termos gerais, as justas causas da guerra e o correto modo de empreendê-la aos povos originários americanos, assim

como seu método, um diálogo socrático entre o alter ego de Sepúlveda, Demócrates, e o alemão Leopoldo, “[...] contagiado un tanto de los errores luteranos, [...]” (SEPÚLVEDA, 2018: 6). Assim, já a partir dos interlocutores, e durante toda a leitura dos argumentos de ambos, podemos perceber uma tentativa de deslindar problemas interpretativos que, firmados a partir da reforma luterana de 1517, grassavam entre os debates teológicos do século XVI.

A análise dos argumentos expostos por Sepúlveda será abordada neste tópico em duas seções. Na primeira, apresentaremos a teoria da “guerra justa” exposta pelo autor e os princípios necessários, de acordo com o mesmo, para que uma guerra seja considerada justa; e na segunda parte, procuramos expor a justificativa da escravidão indígena para Juan Ginés de Sepúlveda, embasadas na premissa de que os povos originários americanos seriam “bárbaros” e, por isso, sujeitos ao domínio dos espanhóis e “siervos por naturaleza”.

Nesse sentido, Leopoldo vai pedir: “Vamos, pues, al asunto y exponme ya las causas (si algunas hay) por las cuales crees tu que, justa y piadosamente, puede emprenderse o hacerse la guerra” (SEPÚLVEDA, 2018, p. 09).

O diálogo entre os dois interlocutores se inicia com um resumo acerca dos temas que haviam discutido em face de seu primeiro colóquio, que teria ocorrido em Roma, o qual está registrado em outro texto do autor, em seu *Demócrates Primus*. Nesta obra, Sepúlveda abordou a questão da “compatibilidade” entre a vida militar e a vida religiosa, no que se refere aos reinos cristãos e a algumas questões que estariam sendo postas a prova pela interpretação luterana dos textos do cristianismo. Sepúlveda retoma estas questões para introduzir o problema da “conquista” e da guerra que se fazia aos povos originários americanos. Assim, após relatar um “encontro” com Hernán Cortés, Leopoldo introduz a questão à Demócrates, e indaga: “[...] si era conforme a la justicia y a la piedad cristiana el que los espanoles hubiesen hecho la guerra a aquellos mortales inocentes y que ningun mal les habian causado” e “[...] todas las causas que puede haber para una guerra justa,[...]” (SEPÚLVEDA, 2018: 07).

Segundo Sepúlveda, os princípios para que uma guerra seja “justa” estariam fundamentados na chamada “ley natural”, a qual seria, para ele, uma expressão da chamada “ley divina”. Pois, “[...] todo lo que se hace por derecho o ley natural, se puede hacer tambien por derecho divino y ley evangelica; [...]” (SEPÚLVEDA, 2018: 08), e conforme os ensinamentos de Santo Agostinho, o princípio cristão de apresentar a outra face não quer dizer que se deve abolir o princípio natural pelo qual “[...] es licito resistir la fuerza con la fuerza dentro de los limites de la justa defensa”, pues no siempre es necesario probar esa resignacion evangelica de un modo exterior, sino que muchas veces basta que el corazon esté preparado, [...]” (SEPÚLVEDA, 2018: 08).

Desta forma, Demócrates parte de um lugar comum, onde haveria certa convergência entre os preceitos da “ley natural” e da “ley divina”, para fundamentar a sua teoria da “guerra justa”, o que também será uma base importante para os desenvolvimentos acerca da justificativa da escravidão indígena e do domínio dos espanhóis sobre suas terras e sobre sua liberdade civil (voltaremos a isso mais a frente). Especificamente, este lugar comum entre os preceitos da “ley natural” e da “ley divina” é definido por ele, com base em Santo Agostinho, como a expressão da “voluntad de Dios”:

Los filosofos llaman ley natural la que tiene en todas partes la misma fuerza y no depende de que agrade o no. Los teologos, con otras palabras, vienen a decir lo mismo: La ley natural es una participacion de la ley eterna en la criatura racional. Y la ley eterna, como San Agustin la define, es la voluntad de Dios, que quiere que se conserve el orden natural y prohíbe que se perturbe. De esta ley eterna es participe el hombre, por la recta razon y la probidad que le inclinan al deber y a la virtud, pues aunque el hombre, por el apetito, sea inclinado al mal, por la razon es propenso al bien. Y asi la recta razon y la inclinacion al deber y a aprobar las obras virtuosas, es y se llama ley natural. (SEPÚLVEDA, 2018: 09).

Assim, a partir deste lugar comum, começa a apresentar em seu diálogo os princípios para que uma guerra seja considerada “justa”. Para Sepúlveda, não somente as causas devem ser observadas, mas, é preciso observar também os métodos, os objetivos e a legítima autoridade para se declarar a guerra.

Segundo o autor, para que uma guerra seja “justa” é necessário que seu objetivo seja o “bem público”, isto é, “[...] el fin de la guerra justa es el llegar a vivir en paz y tranquilidad, en justicia y practica de la virtud, quitando a los hombres malos la facultad de danar y de ofender” (SEPÚLVEDA, 2018: 10). Assim como, somente os príncipes, os governantes responsáveis pela administração do reino é que teriam a legítima autoridade para declarar a guerra, de forma que para o autor (seguindo as proposições de Santo Agostinho e Santo Isidoro), a outros governantes de instâncias inferiores não seria lícito declarar a guerra, como também não seria “justa” a guerra feita sem uma prévia declaração. Os métodos para fazer a guerra também devem estar de acordo com a virtude cristã, pois, segundo Sepúlveda, “[...] el pecar en cualquier cosa puede ser de muchos modos, pero el obrar bien no puede ser mas que de uno solo, [...]” (SEPÚLVEDA, 2018: 10).

A partir destes princípios gerais, segundo Juan Ginés de Sepúlveda, seriam muitas as causas para que uma guerra seja “justa”. “Hay otras causas de justa guerra menos claras y menos frecuentes, pero no por eso menos justas ni menos fundadas en el derecho natural y divino; [...]” (SEPÚLVEDA, 2018: 12). No entanto, importante para o nosso trabalho são as quatro causas enumeradas por Demócrites, de acordo com o “derecho natural y divino” (“ley natural” e “ley divina”), para que uma guerra seja considerada “justa”. A primeira causa, “[...] la mas grave, a la vez que la mas natural, es la de repeler la fuerza con la fuerza, cuando no se puede proceder de otro modo; porque como he dicho antes con autoridad del papa Inocencio, permitese a cada cual el rechazar la agresion injusta” (SEPÚLVEDA, 2018: 11).

A segunda causa, segundo Sepúlveda, “[...] es el recobrar las cosas injustamente arrebatadas, [...]” (SEPÚLVEDA, 2018: 11). Para ele, seria lícito recuperar os pertences e rechaçar as ofensas, não somente as sofridas contra si próprio, mas, também para ressarcir, proteger e defender seus aliados. Em seguida, a terceira causa para uma “guerra justa” seria:

[...] el imponer la merecida pena a los malhechores que no han sido castigados en su ciudad, o lo han sido con negligencia, para que de este modo, castigados ellos y los que con su consentimiento se han hecho solidarios de sus crímenes,

escarmienten para no volver a cometerlos, y a los demas les aterre su ejemplo” (SEPÚLVEDA, 2018: 11).

Neste sentido, estas três primeiras causas estariam enumeradas por Santo Isidoro de Sevilha e seriam amplamente reconhecidas pelo “derecho eclesiástico”. Segundo Merio Scattola (2009: 62-63), Isidoro de Sevilha esclarece que “o pecado representa a condição da potestade política”, sendo a escravidão uma *consequência* da queda adâmica. O “género humano portanto só se pode conservar se for instituída uma diferença entre quem tem de sofrer o medo e quem pode provocar esse medo”. O recurso a Isidoro de Sevilha não nos parece ingênuo: a recuperação da *autoritas* de um pensador ligado às origens da Igreja, ainda num contexto imperial romano, parece ser um apontamento ao que trataremos posteriormente, que é a defesa, por Sepúlveda, de uma posição que reconheça a plena autonomia entre as esferas de agência política da Igreja e do Império.

Ao enumerar a quarta causa, Demócrates provoca certo espanto em Leopoldo, pois, segundo o luterano, esta seria uma visão muito distinta. No entanto, para Demócrates, esta matéria já seria de amplo conhecimento dos filósofos, os quais a declaravam “justa” de acordo com a “ley de naturaleza”. Isso porque a última causa para a guerra enumerada por Demócrates estaria fundamentada na teoria da “esclavitud natural”, de Aristóteles. Para ele, “[...] es el someter con las armas, si por otro camino no es posible, a aquellos que por condicion natural deben obedecer a otros y rehusan su imperio” (SEPÚLVEDA, 2018: 12).

Ao elencar estas causas, influenciado pelos ensinamentos contidos nos textos de Isidoro de Sevilha e Aristóteles, Sepúlveda enumera vários exemplos retirados dos textos bíblicos e das tradições clássicas, o que nos remete ao seu percurso de formação intelectual, como abordado no tópico anterior. Em resumo, para que haja uma “guerra justa”, esta deveria ser realizada por causas igualmente justas, mas, também, ser legitimamente declarada pelo príncipe, ser combatida por corretos meios e ter por objetivo o bem público. Deste modo, uma campanha militar que fosse levada a cabo a partir destes princípios estaria de acordo aos preceitos da “ley natural” e da “ley divina”. Em outras palavras, para

Sepúlveda, uma guerra que partisse destas condições não somente seria considerada uma “guerra justa”, como seria considerada a própria “voluntad de Dios”.

Nossa segunda análise vai para a questão central levantada por Leopoldo: “Y quien nace con tan infeliz estrella que la naturaleza le condene a servidumbre?”.

Demócrates, após elucidar para Leopoldo as causas pelas quais uma guerra pode ser considerada “justa”, prossegue com sua explicação a partir deste último ponto, a saber: “[...] es el someter con las armas, si por otro camino no es posible, a aquellos que por condicion natural deben obedecer a otros y rehusan su imperio” (SEPÚLVEDA, 2018: 12). Conforme expressamos na seção anterior, esta causa estaria fundamentada na “ley natural”, mais especificamente, e segundo Juan Ginés de Sepúlveda,

[...] a un solo principio, es a saber: que lo perfecto debe imperar y dominar sobre lo imperfecto, lo excelente sobre su contrario. [...] En suma: es justo, conveniente y conforme a la ley natural que los varones probos, inteligentes, virtuosos y humanos dominen sobre todos los que no tienen estas cualidades (SEPÚLVEDA, 2018: 13).

Desta forma, o argumento de Sepúlveda fundamenta-se a partir da visão de mundo cristã e europeia, sobre a qual é interpretada a condição dos povos originários americanos. Para ele, estes seriam povos “bárbaros”,

[...] tan inferiores a los espanoles como los ninos a los adultos y las mujeres a los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles a gentes clementisimas, de los prodigiosamente intemperantes a los continentes y templados, y estoy por decir que de monos a hombres (SEPÚLVEDA, 2018: 16).

Através deste trecho podemos observar a forte visão do autor cordobés acerca da inferioridade dos indígenas americanos, assim como citado por Anthony Pagden.

Para convencer Leopoldo, Demócrates se utiliza de dois argumentos: primeiro, evoca a questão filosófico-religiosa de uma ausência de virtudes, segundo a qual os indígenas seriam isentos de “prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humanidad y religion”, o que é exemplificado, pelo problema da “cobardía, inercía e rudeza”

(SEPÚLVEDA, 2018: 17). Por outro lado, o segundo argumento diz respeito a aspectos culturais e religiosos, pois, os indígenas seriam “infielos” adeptos de “costumbres bárbaros”, “nefandas liviandades”, “sacrificios de víctimas humanas”, “banquetes de cuerpos humanos” e “culto impío de los ídolos” (SEPÚLVEDA, 2018: 22). A partir destes argumentos, o autor pretende convencer o leitor de suas teses através da narrativa de histórias retiradas de “[...] relaciones de la conquista de Nueva Espana que hace poco he leído; [...]” (SEPÚLVEDA, 2018: 15). Aqui, é importante citar que Juan Ginés de Sepúlveda nunca visitou as terras do “Novo Mundo”, e seu conhecimento sobre os costumes e as instituições dos povos originários americanos é fruto da sua leitura de “relaciones” publicadas no reino, e dos relatos colhidos entre sua rede de relações sociais.

Mesmo assim, os argumentos que Sepúlveda intenta defender estão embasados com ilustrações, que demonstravam estas duas questões: o problema filosófico-religioso da ausência de virtudes dos povos indígenas, e os aspectos religiosos e culturais do problema dos “costumbres bárbaros”, especialmente, o “ejemplo de los mejicanos que eran tenidos por los mas prudentes, cultos y poderosos de todos” (SEPÚLVEDA, 2018: 17).

Sobre o primeiro, para o autor a ausência de virtudes estaria corporificada em Moctezuma e na “conquista” de Tenochtitlán:

Este pues, habiendo tenido noticia de la llegada de Hernan Cortes y de sus victorias, y de la voluntad que tenia de ir a Mejico a tener con el un coloquio, procuro con todo genero de razones apartarle de tal proposito, y no pudiendo conseguirlo, lleno de terror le recibio en su ciudad con un escaso numero de espanoles que no pasaba de trescientos. Habiendo ocupado Cortes la ciudad de este modo, hizo tanto desprecio de la cobardia, inercia y rudeza de estos hombres, que no solo obligo por medio del terror al rey y a los príncipes que le estaban sujetos a recibir el yugo y senorio de los reyes de Espana, sino que al mismo rey Moctezuma, por sospechas que tuvo de que en cierta provincia habia tramado la muerte de algunos espanoles, le puso en la carcel, llenandose los ciudadanos de terror y sobresalto, pero sin atreverse siquiera a tomar las armas para libertar a su rey. [...] Puede darse mayor o mas fehaciente testimonio de lo mucho que unos hombres aventajan a otros en ingenio, fortaleza de animo y valor, y de que tales gentes son siervos por naturaleza? (SEPÚLVEDA, 2018: 17).

Quanto ao segundo argumento, para Juan Ginés de Sepúlveda, era mais justo e proveitoso que os povos originários americanos estivessem sob o domínio dos espanhóis, pois, segundo ele:

Y sometidos así los infieles, habran de abstenerse de sus nefandos crímenes, y con el trato de los cristianos y con sus justas, pías y religiosas advertencias, volveran a la sanidad de espíritu y a la probidad de las costumbres, y recibiran gustosos la verdadera religion con inmenso beneficio suyo, que los llevara a la salvacion eterna (SEPÚLVEDA, 2018: 22).

Assim, ambos os argumentos de Sepúlveda estavam relacionados com o princípio pelo qual “lo perfecto debe imperar y dominar sobre lo imperfecto, lo excelente sobre su contrario” (SEPÚLVEDA, 2018: 13). Seria a partir deste princípio e dos argumentos exemplificados acima que Demócrates relacionaria aos espanhóis e aos povos originários americanos a teoria da “escravidão natural” de Aristóteles. Através desta, e de um exacerbado “patriotismo” espanhol, Sepúlveda afirmaria que aos povos americanos seria benigno o domínio espanhol, pois,

¿Qué cosa pudo suceder a estos bárbaros más conveniente ni más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto pueden serlo; de torpes y libidinosos, en probos y honrados; de impíos y siervos de los demonios, en cristianos y adoradores del verdadero Dios? (SEPÚLVEDA, 2018: 23).

Para ele, e de acordo com os preceitos da teoria da “guerra justa” abordados no tópico anterior, seriam conforme o “derecho natural” e o “derecho divino” o domínio espanhol exercido sobre estes povos. Assim, para Sepúlveda a questão seria coisa lícita e legítima, assim como, segundo a “ley natural” e a “ley divina”, poderia ser entendida como a realização da própria “voluntad de Dios” (SEPÚLVEDA, 2018: 23).

A partir destas breves considerações, pudemos observar que o pensamento de Juan Ginés Sepúlveda não estava alheio aos debates e interesses espanhóis da época. Como demonstrado, partindo de seu próprio contexto e de suas posições como cronista imperial e

preceptor de Felipe II, Sepúlveda utiliza de seus conhecimentos em filosofia e teologia para argumentar em favor da legitimidade do domínio dos espanhóis sobre os indígenas do “Novo Mundo”. Assim, os argumentos expostos em seu tratado partem das ideias dos pensadores mais respeitados naquele contexto intelectual, entre filósofos clássicos e teólogos, como Tomás de Aquino, Santo Agostinho, Isidoro de Sevilha, Santo Ambrósio e Aristóteles. Desta forma, mesmo sem nunca ter conhecido os povos a quem definiu como “bárbaros” e, por isso, segundo ele, servos naturais dos espanhóis, Sepúlveda dispõe toda sua erudição e autoridade em favor dos “conquistadores”.

Consideramos central para o desenvolvimento da teoria da “guerra justa” e para o embasamento da inferioridade dos povos originários americanos no princípio aristotélico da “esclavitud natural”, o lugar comum em que Sepúlveda situa os preceitos da “ley natural” e da “ley divina”. Para ele, de certo modo, a “ley natural” seria uma expressão da própria “ley divina”, de forma que aquilo que estivesse de acordo com os preceitos da “ley natural”, não obstante, poderia ser, também, considerado como a realização da própria “voluntad de Dios”.

De acordo com esse princípio, e tendo a coroa espanhola “justas” causas para fazer a guerra contra os povos originários americanos, e observado todos os aspectos de uma guerra justa, isto é, (1) prévia declaração e legítima autoridade para declarar a guerra, (2) um objetivo considerado como bem publico e (3) correto modo de fazer a guerra de acordo com as virtudes cristãs, esta poderia ser considerada como a própria “voluntad de Dios”. Assim, através deste lugar comum entre os preceitos da “ley natural” e da “ley divina”, Juan Ginés de Sepúlveda tornou plausível a sua teoria das causas para uma “guerra justa” apoiada nas causas dadas por Santo Isidoro de Sevilha e, por último, na causa retirada de Aristóteles, exatamente o argumento necessário para afirmar a inferioridade dos indígenas americanos.

Tanto é que a ideia da falibilidade humana é retomada em vários trechos do texto, demonstrando a habilidade retórica do autor. O pensamento de Sepúlveda pode ser interpretado dentro das relações políticas e econômicas internas ao Império espanhol em dois

sentidos: como defensor da causa imperial (perante os missionários e outras coroas europeias) e como defensor da causa dos *encomenderos* (perante a Coroa e os letrados que compunham a Corte). No primeiro ponto, o autor manifesta preocupação na defesa dos aspectos jurídicos e “justos” da conquista da América realizada pela monarquia católica hispânica, enfatizando inclusive moralmente a atuação da Coroa (SEPÚLVEDA, 2018: 26, 28, 77, 85; SEED, 2001: 101). No segundo ponto, a forma com a qual Sepúlveda rearticula a formulação aristotélica de forma a não tornar os indígenas “animais” para poder incluir a conquista no rol de guerras justas e, assim, justificar a atuação dos *encomenderos* é notável (GLIOZZI, 2000: 247-251). Portanto, é notável na obra *Democrates alter* que Sepúlveda mobiliza o conceito de guerra justa para defender um projeto que englobe os interesses régios e os interesses de conquistadores, perante outros impérios e confirme o domínio sobre a América.

A resposta de Las Casas em seus *Tratados*

Bartolomé de Las Casas oferece um contraponto ao *Democrates Secundus*, negando qualquer possibilidade de se aplicar a ideia de “guerra justa” ao processo de conquista e colonização realizado pelos espanhóis na primeira metade do século XVI. Antes, porém, de abordarmos a obra mais anti-sepulvediana do dominicano — os *Tratados* de 1552 — apresentaremos uma breve trajetória do autor.

Segundo Marcel Bataillon (1976: 6-7), o dominicano provavelmente terminou seus estudos em Sevilha, tornando-se bacharel com particular habilidade para o latim. Chegou à América em 1502 junto de Nicolás de Ovando, governador, com o objetivo de acabar com “las actividades anárquicas de los aventureros” e com as sublevações indígenas que aconteciam na ilha de Hispaniola. Num primeiro momento, atuou como um “clérigo de elite”, atuando entre os — e como um dos — *encomenderos* até o episódio da pregação do frade António de Montesinos. Após essa “primera conversión”, quando ouviu do frade

dominicano os absurdos que se faziam contra os indígenas, Las Casas mudou o sentido de sua atuação.

A partir deste momento, Las Casas passou a escrever e, principalmente, a tentar demover a Coroa espanhola a uma reforma do sistema de *encomiendas*. Entre 1516 e 1521 ainda acreditava que poderia acabar com a destruição das *Índias* “generalizando y racionalizando la práctica de asociación” (BATAILLON, 1976: 11). O dominicano inicia um processo quase pendular entre América e Espanha, como quando após a morte do cardeal Cisneros (1517) vai à corte do jovem Carlos I, buscando iniciar um processo que objetivava “preservar la vida de los índios, assegurar ganancias crecientes a los españoles y a la Corona, pero también facilitar la colonización de los colonizados” (BATAILLON, 1976: 14).

Durante as duas décadas de 1520 e 1530, Las Casas atuou pela evangelização da região de Vera Cruz — como um “agitador”, segundo Abilio López Pérez (1997). As *Leyes Nuevas* de 1538 pareciam oferecer um novo ar — um “gobierno espiritual y temporal” (BATAILLON, 1976: 27) — para a missão de Las Casas. Porém, a falta de aplicação das leis e a manutenção da *encomienda* ainda instigam o dominicano a, em 1540, seguir a uma viagem à Corte de Castela. Dez anos se passam e a situação pouco muda; incessantes ataques de Sepúlveda às *Leyes Nuevas* estimulam o debate público entre os dois autores; e em 1550, por fim, o debate de Valladolid é convocado e o dominicano e o filósofo arguem, sob o registro de Domingo de Soto.

É interessante notar que um dos elementos que estimula a ideia de uma vitória lascasiana nos debates é que a versão escrita que nos chega é a de Las Casas: sua argumentação foi incluída dentre os *Tratados*, editados e publicados em 1552 em Sevilha. Os argumentos de Sepúlveda são apresentados apenas pontualmente por Domingo de Soto; portanto, para entender o posicionamento de Sepúlveda nesse debate é necessário abordar o *Democrates Secundus*, que não foi um livro pensado e escrito *para* o debate (BRUNSTETTER, 2018: 94).

Num geral, a perspectiva lascasiana de encarar a política através de uma leitura religiosa pode ser vista como uma síntese do período inicial da colonização americana. Nisso, concordamos com Arthur Helps (1980: 289-91), porém discordamos quando atribui à “benevolência” do dominicano o principal fator para sua importância histórica — que iria “além de qualquer biografia”⁹. Las Casas tem uma trajetória biográfica que sintetiza as dinâmicas imperiais pois ele próprio apresentou um projeto para esse contexto, junto àqueles que concordavam com eles, como Helps demonstra:

To show that he was not the only person entirely opposed to the sale of the reversions of *encomiendas*, Las Casas, in the course of this letter [uma carta ao Conselho de Índias], makes the following statement: ‘-It is about fifteen days ago that a member of the Council of the Indies, horrified at what is now known of the situation of America, and and at the proposition which is now mooted, made me fear the judgements of God (HELPS, 1980: 281)¹⁰.

Após os debates e a publicação dos *Tratados*, Las Casas segue um percurso escatológico e cada vez mais “extremista” (BATAILLON, 1976: 49-51). O que nos interessa aqui é estabelecer a forma com a qual o dominicano entende a “guerra justa”, inserindo-o no debate sobre o tema, tão caro não apenas à sociedade espanhola do século XVI como também a nós, que encontramos-nos no século XXI.

A guerra contra o indígena não é justa. Mas o que é uma guerra justa?

Dentro da vastíssima obra de Bartolomé de Las Casas, uma das que demonstra mais efetivamente sua posição contra a escravidão indígena é uma carta ao rei, nomeada de “*En*

⁹ E não é esse o caso de toda personagem histórico? Afinal, “os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram” (MARX, 2011: 23). Tendo isso em vista, o trabalho historiográfico tem como objetivo trazer a forma com a qual as pressões econômicas, culturais e sociais afligem os personagens, que interagem dialeticamente com essas pressões apesar de nem sempre terem consciência disso (COSTA, 2014: 113-134)

¹⁰ Uma obra que demonstra os casos de “análises comuns” àquela lascasiana, cujo diagnóstico da destruição das Índias e do prejuízo advindo disso, é a de BACCI, 2007: 33-54.

defensa de los indios". São oito argumentos para a defesa dos indígenas, contra "los estragos y matanzas" que são feitas "contra toda razón y justicia". Esses estragos seriam causados pelas duas tiranias da colonização: a "conquista" e a "gobernación"¹¹ (LAS CASAS, 1978: 47). Por conta da forma de atuação dos espanhóis, nenhuma guerra contra os indígenas haveria de ser justa. Neste trecho, segundo Lewis Hanke (1974: XIV-XV), vemos uma combinação sintética e direta das suas principais concepções sobre teoria jurídica, princípios cristãos e a capacidade dos indígenas de respeitar sua própria palavra.

Um dos elementos mais presentes em toda a escrita lascasiana é a forma com a qual o autor organiza seu pensamento em tópicos. Porém, esses tópicos não apenas se tornam uma tipologia dos temas que está tratando, muitas vezes sendo representações de um processo para reforçar seu argumento. Na carta acima referida, as oito "conclusões" a que Las Casas chega demonstram uma teoria do por que existiriam guerras justas, porém, essa categoria não se aplicaria ao que aconteceu nas *Índias*.

As quatro primeiras conclusões apontam para as injustiças causadas no processo de conquista e no estabelecimento das *encomiendas*: (1) as guerras de conquista não foram justas, por isso (2) os reinos indígenas são na realidade usurpados pelos espanhóis, (3) tornando as *encomiendas* e *repartimientos* em coisas "iniquísimas" e, conseqüentemente, (4) os envolvidos com essas práticas estariam constantemente em pecado mortal; a sexta e a sétima conseqüências complementam a questão, apontando a problemática material ("econômica") da devolução do ouro e da prata (LAS CASAS, 1978: 47-9). Esses seis pontos são colocados em concórdia a partir de um princípio, que é o da injustiça das guerras contra os indígenas. Ficam, portanto, duas questões: existiria guerra justa? Qual o papel da Coroa perante essas injustiças?

A quinta e a oitava conclusões apresentam apontamentos para a resposta, porém o "libro que dio [Las Casas] a Su Majestad" (LAS CASAS, 1978: 49) seria aquele que

¹¹ A *encomienda*.

desenvolveriam os argumentos principais — no caso, os *Tratados*. Las Casas insere o império espanhol na discussão com a quinta conclusão, em que referencia uma guerra que é essa sim justa — a contra os turcos — para apontar para o fato de o rei não saber da situação — por isso a necessidade de uma *Brevíssima relación de la destrucción de las Índias*¹², por exemplo.

Outro elemento interessante, a referência à guerra contra os turcos, reforça a ideia de que o rei não seria “responsável” direto pelos horrores da conquista por muitos motivos. Um deles seria o do foco castelhano-aragonês nas guerras no Mediterrâneo (INALCIK, 2006: 11-22). O outro, pelas próprias demandas políticas e públicas de aumento nas receitas, e da necessidade de uma política que não vá de encontro aos interesses das elites coloniais; nesse sentido, a *Brevíssima* como uma forma de fazê-los mudar suas políticas (MARTÍNEZ TORREJÓN, 2009: 628). Ambos os elementos nos levam a um ponto central para os *Tratados*: a defesa de uma maior presença estatal na América por parte de Las Casas para se evitar que as guerras realizadas “em nome” do imperador sejam injustas. A obra de Las Casas no período entre 1540 e 1560 demonstra o apego a um projeto político que busca, em primeiro lugar, a “conversão” do indígena.

Na última conclusão, Las Casas determina: existiriam guerras justas. Afinal, “las gentes, naturales de todas las partes y cualquiera de ellas donde habremos entrado en las Indias tienen derecho adquirido de hacernos guerra justísima” (LAS CASAS, 1978: 49), inclusive com uma argumentação interessante: existiria sim guerra justa, porém, justa seria aquela guerra dos indígenas contra os espanhóis.

Contudo, são os *Tratados de Bartolomé de Las Casas*, de 1552, que melhor apresentam sua doutrina da guerra justa, justamente por um de seus tratados referir-se à disputa que o dominicano teve com Juan Ginés de Sepúlveda. Os *Tratados* se apresentam como uma obra que num primeiro momento aparenta não ter qualquer lógica, em que o

¹² Provavelmente a obra mais conhecida de Las Casas, a que tem mais edições em línguas diferentes. É a *Brevíssima* a obra de “entrada” ao pensamento lascasiano, uma narrativa apaixonada sobre a destruição das Índias.

dominicano apresentará sua posição perante a colonização das *Índias*. Porém, conforme se faz a análise dos tratados, observamos a existência de dois temas principais no conjunto dos textos dispostos na obra: a atuação da Igreja e dos missionários na América, e a teorização política, jurídica e teológica que busca compreender a atuação do Império Espanhol na América.

Os tratados são:

- 1) *A Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, onde há a denúncia da atuação espanhola na América. Tornou-se a obra mais difundida de Las Casas;
- 2) O *Tratado Segundo*, que contém uma carta com “*cosas notables*” que causará “*lástima y horror*”¹³ ao leitor, como que confirmando a *Brevíssima*;
- 3) O *Tratado Tercero*, que é a compilação dos debates de Valladolid;
- 4) O *Tratado Cuarto*, também conhecido como as *Treinta proposiciones muy juridicas* que consiste em proposições sobre o direito da Igreja;
- 5) O *Tratado Quinto* ou o *De los indios que se han hecho esclavos*, com críticas à escravidão indígena;
- 6) O *Tratado Sexto* ou *Entre los remedios* que consiste em uma série de indicações para o Imperador de Espanha;
- 7) O *Tratado Séptimo*, ou *Para los confesores*, com regras para os confesores em América;
- 8) O *Tratado Octavo*, ou *Tratado comprobatorio del imperio soberano*, com reflexões políticas e jurídicas sobre a ideia de soberania;
- 9) Por fim, o *Tratado noveno*, ou *Algunos principios que deben servir de punto de partida*, com objetivo de defender a justiça dos índios.

¹³ LAS CASAS, 1965: 201.

Nos tratados, o tema da guerra justa está quase sempre entrelaçado à atuação dos *encomenderos* e dos “conquistadores”, que são vistos como personagens distintos dentro da análise lascasiana. Esse tema pode ser encontrado no primeiro, no terceiro, no quarto e no quinto tratados.

A dificuldade de estabelecer uma “teoria da guerra justa lascasiana” é que ela demanda uma análise negativa da sua obra. Las Casas estabelece muito mais elementos do que não é uma guerra justa do que aqueles elementos que justificariam qualquer movimento belicoso. No *Tratado Tercero*, ao refutar os argumentos de Sepúlveda, o dominicano começa a apontar aqueles elementos que não constituiriam motivos para uma guerra justa dos espanhóis para com os indígenas.

Segundo Las Casas (1965), dentre os elementos que não justificariam a guerra justa estão: a idolatria (p. 289)¹⁴, o paganismo daqueles que não “recibieron la fe” (p. 293), o julgamento forçado dos infiéis (p. 301), o não-cumprimento da lei natural (p. 311), por conta dos rituais de sacrifício (p. 315), a cobrança de impostos (p. 321). Esses elementos não justificam guerras por conta das possibilidades aventadas por Las Casas para a justificação de uma guerra contra os indígenas: a (1) reconquista de terras originalmente cristãs e punição de práticas idolátricas realizadas nestas terras, (2) punição para heresias e blasfêmias, (3) punição para aqueles que impedem a expansão da fé cristã, (4) autodefesa dos cristãos — como exorta o imperador espanhol a fazer contra os turcos — e, por fim, (5) qualquer caso de “tirania” contra inocentes que seja identificado pelo Papa enquanto tal (BRUNSTETTER, 2018: 96-100).

¹⁴ É de suma importância apontar que, apesar de não justificar a guerra, a idolatria seria o *motivo* pelo qual se faz a missão cristã na América, ainfa! “l’eticchetta di società idolatrice si impone alle società americane” (AGNOLIN, 2014: 22). O tema da idolatria como elemento constitutivo central para a atuação missionária na América e a criação de uma “rede lascasiana” — missionários que mobilizam a definição lascasiana de “idolatria” para sua atuação ortoprática — missionação é o tema central no livro de Carmen Bernand e Serge Gruzinski (1992: 38-66) e em artigo de Nicola Gasbarro (2009). A questão da missão como a principal representação da ortoprática cristã na modernidade é o tema central de obras de Gasbarro (2014) e Agnolin (2017). Para uma síntese historiográfica dos últimos vinte anos do tema no Brasil, ver Torres-Londoño (2019) e Bom (2020).

Fica claro que existiria uma diferença entre o combate à heresia e o combate ao paganismo — a heresia se combate, o paganismo se converte. Segundo Las Casas (1965: 295), o papa Silvestre não exortou Constantino a fazer guerra contra os pagãos, e sim a incluir na *lei* o cristianismo para que houvesse a conversão. Esse exemplo histórico — e outros — demonstram a atividade de exortação de papas a líderes temporais para realizar o combate aos *infiéis* — aqueles que impediriam a expansão da fé cristã, como o terceiro ponto demonstraria.

E as guerras de expansão territorial? Seriam justas aquelas que partissem do princípio de expansão dos territórios cristãos, e não aquelas cujos objetivos seriam apenas as riquezas materiais. Portanto, aquelas guerras perpetradas por Gregório justificar-se-iam como uma guerra de expansão da *res publica christiana* e não uma guerra de expansão territorial pura e simples: os objetivos da guerra “se enderezaban principalmente a la emendación y salvación de los infieles” (p. 299).

Portanto, a colonização e ocupação da América deveriam ter como norte a *expansão da fé*. O que gera uma diferença central do cenário americano para o cenário romano, pois para os indígenas “la guerra antes es impedimento para la conversión de los indios que no ayuda” (p. 313). A guerra tornaria os indígenas reativos aos cristãos, assim como a criança malcriada ao mestre que a castiga, apresentando argumento comum na tópica lascasiana que é a associação da figura do indígena com a da criança.

Essa reatividade consistiria num dos muitos motivos para demonstrar que os indígenas não seriam bárbaros e, portanto, o argumento aristotélico não se aplicaria a eles. Um bárbaro, segundo Las Casas, seria:

[...] digo que bárbaros se entende (como disse Sancto Tomás, I, *Politicorum*, lección prima) los que no viven conforme la razón natural y tienen costumbres malas publicamente entre ellos aprobadas; ora estol es vengá por falta de la

religión¹⁵, donde los hombres se crían brutales, ora por malas costumbres y falta de buena doctrina y castigo (LAS CASAS, 1965: 311).

E é neste momento que Las Casas realiza a união entre “religião” e “direito” para fundamentar a sua definição de guerra justa e, em conjunto, estabelecer que ela *não se aplica* ao conceito americano. A guerra é justa só àqueles que se mantêm infiéis por opção, ou aos servos naturais — mas não para os indígenas. Pois eles ainda não tiveram contato com a *verdadeira* religião¹⁶ para poderem ser infiéis por opção, e nem seriam bárbaros pelos motivos apontados acima apenas é justa àqueles infiéis por opção e aos servos naturais, não aos índios¹⁷. Assim como os romanos foram *preparados* para receber a verdadeira religião, o cristianismo, os indígenas deveriam sê-lo (LAS CASAS, 1909: 208-88, 324-338).

Por conta disso, a questão central no debate sobre a guerra justa para o dominicano está no condicionamento do direito de exploração e dominação da América à obrigação com a propagação da fé cristã (SAINT-LU, 1982: 15). A *guerra* não entra nessa equação entre “exploração” e “conversão” justamente por dificultar a conversão, e não facilitar. Essa consciência das dificuldades que a guerra geraria para a ação missionária vem de sua experiência malfadada de conversão da “Tierra de Guerra y Vera Paz” (BATAILLON, 1976: 25-27).

Las Casas não se configura, como bem apontam Daniel Brunstetter e Dana Zartner (2011: 750), como uma alternativa perfeita ao *jus ad bellum*. Sua posição contrária à utilização dessa categoria para a colonização da América se justifica pragmaticamente, estando inserida em seu projeto colonial em prol da conversão.

¹⁵ A articulação entre “civilidade” (o oposto do “bárbaro”) e religião é explícita nesse trecho, tópico comum entre os missionários quinhentistas (AGNOLIN, 2015).

¹⁶ “Religião” que, no contexto quinhentista, mantinha-se como um “principio di unità della civilizzazione occidentale che le permetteva, tra l’altro, di caratterizzare e compenetrare, in qualche modo, le sue alterità” (AGNOLIN, 2014: 17).

¹⁷ A questão toda da definição de bárbaro para Las Casas é de uma complexidade tremenda. Em síntese, Las Casas estabelece duas definições para “bárbaro”: nos próprios Tratados, quando afirma que seriam três os tipos de bárbaro: (1) os passionais, (2) os iletrados e (3) os irracionais (LAS CASAS, 1965: 339-341); e na Apologética, onde apresenta uma quarta categoria, a dos “infiéis” (cf. CASTILLA URBANO, 2019: 16).

Guerra Justa e o Império Cristão, Conceitos Interligados (À Guisa De Conclusão)

No século XVI, o processo de conquista levou os espanhóis a se consolidarem como os primeiros europeus a ocuparem a América. A historiografia entende que até 1530 — na Nova Espanha, particularmente — foi a época de atuação da conquista militarizada e dos *conquistadores* como Hernán Cortés. A partir de 1535 na Nova Espanha — e 1550 no Peru — se inicia uma segunda conquista, “a administrativa, conduzida pelas *audiencias* e pelos vice-reis” (ELLIOTT, 2012: 194). A grande questão enfrentada, então, pelos missionários e cronistas espanhóis, no período logo após o início desse novo processo de conquista, se encontrava sobre o modelo econômico, político e administrativo que seria colocado em prática pelo Império Espanhol na América.

O período entre 1535 e 1551, ou seja, da instituição do primeiro vice-rei da Nova Espanha, Antonio de Mendoza, até o debate de Valladolid e a publicação dos Tratados de Las Casas compreende uma série de episódios que demonstram a disputa interna entre articuladores de projetos políticos distintos dentro da Corte hispânica. Não à toa é esse o período em que Las Casas coordena sua maior atuação junto à burocracia novo-hispânica¹⁸, com atuação comprovada do dominicano na instituição das *Leyes Nuevas* de 1542 e o oferecimento do bispado de Chiapas. No mesmo período, Sepúlveda publica a primeira tradução ao espanhol de Aristóteles — a *Política* —, aproveitando-se dessa publicação, exorta o imperador a conquistar os mexicanos com a obra *De rebus hispanorum gestis ad Novum Orbem Mexicumque*, publicada na Itália. Em 1542, Sepúlveda torna-se tutor de Filipe II, e em 1544 escreve o *Democrates Secundus* (KAMEN, 2000: 269).

O tema central da disputa entre os dois autores se refere a um silogismo: “Aristóteles disse que os bárbaros eram naturalmente escravos, os índios são bárbaros, portanto os

¹⁸ Em viagem para a corte de Madrid, responsabilizou-se por levar cartas de Zumárraga e do governador interino da Guatemala, Maldonado, e do governador Alvarado, titular (BATAILLON, 1976: 28).

índios são naturalmente escravos” (GUTIÉRREZ, 2007: 141). Sepúlveda adaptava e aplicava essa ideia em seu discurso, enquanto Las Casas atacava o ponto principal e sustentáculo de todo o argumento: a ideia de que os indígenas seriam bárbaros. Se essa ideia ruísse, todo o edifício do silogismo ruiria junto. Como afirmamos anteriormente, existem debates quanto ao “ganhador” *de facto*; o que podemos afirmar sem sombra de dúvidas é que a posição lascasiana se tornou ponto de partida para a atuação missionária na América, principalmente após a sua reconfiguração por José de Acosta (PAGDEN, 1988: 201-260).

Contudo, a disputa entre Las Casas e Sepúlveda representa não apenas uma contenda sobre a barbaridade ou não dos indígenas. Nossa conclusão nesse trabalho é que o tema da “guerra justa” no debate Las Casas-Sepúlveda torna claras duas características centrais do período da Espanha e da Europa na primeira Modernidade: (1) as disputas internas ao Império espanhol quanto à sua forma, principalmente com relação ao processo de colonização e administração da América (ELLIOTT, 2017: 187-209; PAGDEN, 1995: 29-62); e, também, (2) o processo de diferenciação no pensamento europeu entre as categorias “civilização” e “religião”, e a forma com a qual essas categorias são mobilizadas (AGNOLIN, 2014, 2017; GASBARRO, 1992: 3-108).

Em primeiro lugar, havia basicamente duas propostas para o *imperium* hispânico, distintas e concorrentes na corte de Carlos V, sendo as obras *Democrates Secundus* e os *Tratados de Fray Bartolomé de Las Casas* uma das várias manifestações manuscritas dessa concorrência. De um lado, Sepúlveda e o seu “aristotelismo radical”, propunha uma teoria da expansão territorial do Império Espanhol a partir da aliança com os *encomenderos* e a formação de um território livre da “barbárie” através da integração forçada ou eliminação das populações indígenas. Do outro, Las Casas, retomando em certa medida o tomismo, buscava normatizar os indígenas dentro de uma *nova* forma de organização social, também pautada numa integração forçada das populações indígenas, porém negando qualquer possibilidade de eliminação como meio de conquista — garantindo o seu papel enquanto *súditos del rey*. Em síntese: enquanto para Sepúlveda a guerra se torna justa como

mecanismo de conquista e conversão, para Las Casas a guerra seria o elemento que imolaria qualquer possibilidade de realização da conversão e da submissão do indígena a súdito.

Nota-se que para o dominicano não está em jogo uma *justificativa* da guerra — inclusive, Las Casas não demonstra nos *Tratados* negar que a guerra justa poderia se enquadrar no direito natural de uma nação. O problema é anterior: qualquer movimento de guerra espantaria e dificultaria a conversão dos indígenas e, por isso, deve ser imediatamente descartado. A função da expansão imperial estaria atrelada à expansão da fé: as discussões políticas e jurídicas quanto ao *dominium* e outros temas afins seriam subordinadas única e exclusivamente à prática da missão. Não por uma noção simplória de “superioridade do Papa” em relação ao imperador, mas, sim, pois não há possibilidade da realização plena de um *imperium* em toda a sua *plenitudo potestatis* sem a bênção de Deus¹⁹.

Nosso segundo ponto coloca Las Casas e Sepúlveda sob o prisma da investigação histórico-religiosa, inserindo o seu debate num processo mais amplo de formação dos conceitos caros à Modernidade e ao processo ocidental de análise das alteridades. Nossa proposta neste artigo é realizar a análise histórico-religiosa da categoria de “guerra justa” no debate de Valladolid, a partir de dois referenciais teóricos: a problemática da “teologia política” e as classificações propostas por Merio Scattola (2009: 41-86) para o tema no século XVI, e a análise comparativa e diferencial proposta por Nicola Gasbarro (2006, 2011, 2014) para o problema histórico do encontro cultural, desenvolvido também por Cristina Pompa (2006) e Adone Agnolin (2013, 2014, 2015, 2017).

O historiador e antropólogo italiano Nicola Gasbarro propõe uma metodologia histórico-religiosa que, além de articular História e Antropologia, aponta no sentido de localizar historicamente os conceitos utilizados pela historiografia:

Chegou, talvez, o momento de passar das estruturas lógicas necessárias para as estruturas históricas contingentes, seja indagando em nível sistemático a

¹⁹ Dando argumento para a tese que apresenta Las Casas como um “joaquimista moderado”, como aponta Bataillon (1976: 44).

respeito da articulação complexa dos vários tipos de comunicação cultural e das suas relações, seja procurando na etnologia e na história as variáveis que complicam os sistemas de troca e redesenham as estruturas de complexidade — é o sentido da nova história estrutural ou antropológica (GASBARRO *apud* AGNOLIN, 2013: 155)

Aplicando essa proposta ao estudo da história das religiões no contexto do encontro cultural do século XVI, Gasbarro (2014: 209) afirma: “‘religião’ e ‘civilização’ constituem as duas maiores generalizações antropológicas da modernidade”, e busca entender como essas generalizações se formaram. O encontro cultural, sintetizado pelo lado europeu a partir da atuação missionária, seria um conjunto de confrontos e enfrentamentos entre culturas distintas. A partir disso, as categorias produzidas pelos missionários católicos estabeleceriam o início da produção de uma visão de mundo universalizada e universalizante (GASBARRO, 2014: 191).

Seguindo alguns dos preceitos trabalhados por Gasbarro, Adone Agnolin (2017: 532) conclui que “o projeto missionário foi preparando, também, paradoxal mas inexoravelmente, o resultado de estabelecer a possibilidade de pensar as religiões em termos políticos e sociais”. É nesse sentido que, como veremos adiante, a obra de Las Casas mobiliza uma série de categorias políticas e jurídicas — negando qualquer possibilidade de utilização de algumas delas, como a de “guerra justa” — voltadas para a formação de um *projeto político* com um objetivo *religioso*, a conversão.

O contexto do século XVI representa uma fratura essencial no plano da autorrepresentação do homem (europeu), com um crescimento progressivo na “forza sistematica della *civitas*”, negando qualquer possibilidade de autonomia e, principalmente, legitimidade àquilo que não seja produto da “civilização” (AGNOLIN, 2014: 15). A dificuldade do europeu em entender os “selvagens” do Novo Mundo — não assimiláveis através das categorias conceituais ocidentais — resulta em um processo complexo de reconfiguração do pensamento.

Já, segundo Merio Scattola (2009: 87), o século XVI perfaz uma “recapitulação” das teorias da teologia política, conforme estabelecidas pela patrística medieval. O

problema a ser resolvido por esses pensadores circundava à questão das relações entre os campos do sacerdócio (Igreja) e da política (Estado). Essas formas de leitura seriam divididas em três tipos pelo autor: a eusebiana, a agostiniana e a gelasiana.

Em síntese, a interpretação eusebiana (p. 50-54) corresponde a um “reino sem igreja”: a partir do Pecado o mundo se dividiu, e a tarefa do cristão deve ser “restaurar a unidade da humanidade dispersa pelo pecado” (p. 51), sendo o Império a manifestação do *logos* divino, sendo *em terra* a sociedade eclesial onde se pratica o Evangelho: “O império é, portanto, a comunidade dos fiéis do Deus único, a igreja na Terra, e o imperador é o seu chefe” (p. 53). A interpretação agostiniana (p. 54-58) inverteria a posição anterior: a partir da noção da diferença absoluta entre a cidade de Deus e a cidade dos homens, Agostinho afirma que não existe um plano da história pensado por Deus para o mundo inteiro, havendo a necessidade de a Igreja fazer-se militante para triunfar fora do tempo. Por fim, para Gelásio I (p. 59-61), as esferas do reino e do sacerdócio seriam autônomas; e, apesar da superioridade hierárquica da esfera pontifícia do ponto de vista moral, “Deus atribuiu ao imperador a chefia exclusiva do âmbito mundano na conduta pública, e assim todos os sacerdotes reconhecem suas leis” (p. 59). Essa última perspectiva desenvolve-se como um caleidoscópio a partir das duas anteriores: haveriam então posicionamentos gelasiano-agostinianos, gelasiano-eusebianos e gelasiano-gelasianos (p. 61).

Las Casas e Sepúlveda concordam haver certa autonomia nas ações da Igreja e da Coroa dentro da América hispânica, apesar de discordarem da forma com a qual essas ações se dão²⁰. Essa discordância pode ser sintetizada da seguinte forma: Las Casas aposta na atuação imperial como aparato de apoio para a realização da verdadeira missão dos reis católicos de Castela, pois receberam do Papa a soberania sobre as terras americanas (LAS CASAS, 1965: 1185-9); ou seja, podemos incluí-lo numa perspectiva gelasiana, pois sua justificativa de autoridade, fundada na ideia de lei eterna, provém do fato de terem sido

²⁰ Inclusive, Sepúlveda não estabelece nenhum tipo de diretriz para a atuação missionária, limitando-se a aconselhar o rei e a apontar os motivos para a justificação da guerra contra os indígenas.

dadas duas vidas aos homens — uma terrena e outra espiritual, sendo a segunda subordinada à primeira, mesmo que não deixe de ser autônoma²¹. Por outro lado, Sepúlveda defende que a atuação imperial deve ser realizada com o objetivo de garantir os melhores retornos políticos, econômicos e militares aos espanhóis; apesar dessa posição “pragmática”, existe um teor moral na perspectiva sepulvediana ao apontar para a necessidade de ordenação dos povos bárbaros, objetivando levá-los à “civilização”, pensada nos termos da religião católica. Por isso mesmo torna-se problemático afirmar que Sepúlveda teria um “espírito teórico-pragmático” (RODRIGUES, 2010: 109), como se a questão moral-religiosa não fosse colocada pelo autor; tanto que Sepúlveda atribui à religião cristã a possibilidade de deixar “su primitiva condición” (SEPÚLVEDA, 2018: 31). Concordamos com Luis Abellán (1979: 453) que Sepúlveda entende que exista autonomia entre a Igreja e o Império, e que ela é por si só importante e que essa autonomia deveria manter-se inclusive para que a Igreja realize o que deve realizar, e o Império também, a partir de uma perspectiva elogiosa ao militarismo.

Ao identificar os dois autores dentro dessa leitura da teologia política, nosso objetivo é tornar clara uma das características que parece ser deixada de lado nas análises sobre o debate de Valladolid: a disputa *política*, muito mais do que doutrinária, que existe em jogo. Essa disputa se debruça para a formação de um projeto de império, em um momento no qual o caráter da colonização está se transformando. Afinal, se Sepúlveda venceu, por qual motivo sua obra foi ostracizada e nunca publicada em vida? E se Las Casas venceu, o que faz com que no final de sua vida seu pensamento se “radicalize”? Talvez, por seu objetivo de “defensor dos indígenas” não ter dado certo? E, também, por qual motivo Sepúlveda não leva às últimas consequências a teoria aristotélica da escravidão natural e condena os indígenas a uma interpretação que os identificaria com os animais?

²¹ Scattola (2009: 101-106), inclusive, coloca os teólogos da Escola de Salamanca como membros da posição gelasiana; sabemos da aproximação de Las Casas com Vitória e Soto, como apontam Pagden (1988) e Castañeda Salamanca (2002).

Muito mais interessante é ver como o dominicano apresenta um projeto para um império missionário, e o cronista apresenta um projeto militarista e civilizador, compartilhando ambos o princípio da inserção das populações indígenas no quadro cristão (ocidental). Ambos os projetos, contudo, não se inserem apenas num debate interno (teológico-político), mas num processo amplo de transformação na forma de se ver o mundo *a partir* da alteridade, captada pelos missionários.

Bartolomé de Las Casas representa uma tradição de missionários que — culminando na obra de José de Acosta ao final do século — desenvolve sistematicamente uma forma de se classificar, interpretar e traduzir os nativos americanos. Juan Ginés de Sepúlveda demonstra uma consciência política que reflete a forma com a qual a relação entre “civil” e “religioso” vai ser delineada a partir do final do século XVI e início do século XVII, culminando na distinção entre essas duas categorias.

Referências Bibliográficas

AGNOLIN, Adone. *O Amplexo Político dos Costumes de um Jesuíta Brâmane na Índia: a Acomodação de Roberto de' Nobili em Madurai e a polêmica do Malabar (séc. XVII): ortopráticas rituais às margens dos impérios políticos, entre religião ou política, cultos idolátricos ou ritos civis*. Tese de Livre Docência. São Paulo: FFLCH-USP, 2017.

AGNOLIN, Adone. “Os apóstolos da civilização — Religião natural e revelação entre os missionários da América: as bases da História das Religiões no surgimento da comparação histórica e etnográfica”. *PLURA — Revista de Estudos de Religião*, vol. 6, n° 2, 2015: 140-171.

AGNOLIN, Adone. *História das Religiões: perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas, 2013.

AGNOLIN, Adone. “Modernità ed Evangelizzazione tra ‘Civitas’ e ‘Religio’”. *Civiltà e Religioni*, vol. I, 2014: 11-31.

BACCI, Massimo Livi. *Conquista. A destruição dos índios americanos*. Lisboa: Editorial 70, 2007.

BATAILLON, Marcel. “Las Casas em la Historia”, in: BATAILLON, Marcel; SAINT-LU, Andre. *El padre Las Casas y la defensa de los indios*. Barcelona: Ariel, 1976: 5-58.

BATAILLON, Marcel. *Erasmus y España*. Madrid: FCE, 1966.

BELLAMY, Alex J. “Francisco de Vitoria (1492-1546)”, in: BRUNSTETTER, Daniel; O’DRISCOLL, Cian. *Just War Thinkers. From Cicero to the 21st Century*. Londres: Routledge, 2018: 77-91.

BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. México: FCE, 1992.

BOM, Gabriel Cardoso. “Missões, Idade Moderna e Encontro Cultural: novas perspectivas da História das Religiões”, in: SOUZA, José Edimar de; *et al* (orgs). *Anais [do] Encontro de História da ANPUH-RS: História & resistências*. Porto Alegre-RS: ANPUH-RS, 2020.

BRUNSTETTER, Daniel. “Bartolomé de Las Casas (1484-1566)”, in: BRUNSTETTER, Daniel; O’DRISCOLL, Cian. *Just War Thinkers. From Cicero to the 21st Century*. Londres: Routledge, 2018: 92-104.

BRUNSTETTER, Daniel; ZARTNER, Dana. “Just War Against Barbarians: Revisiting the Valladolid Debates between Sepúlveda and Las Casas”. *Political Studies*, vol. 59. Londres: 2011: 733-752.

CASTAÑEDA SALAMANCA, Felipe. *El Indio: Entre El Bárbaro Y El Cristiano Ensayos Sobre Filosofía De La Conquista En Las Casas, Sepúlveda Y Acosta*. Universidad de los Andes, Departamento de Filosofía, en coedición con Alfaomega Colombiana S.A., 2002.

CASTILLA URBANO, Franciso. “El Demócrates Secundus de Juan Ginés de Sepúlveda, Retórica o Ideología?”. *Pensamiento*, vol. 66, n. 247, 2010: 83-107.

CASTILLA URBANO, Franciso. “La revisión del concepto de ‘bárbaro’ en los escritos de Las Casas”. *Romance Notes*, vol. 59, n. 1. Chapel Hill, EUA: 2019: 7-17.

CASTILLA URBANO, Franciso. “El esclavo por naturaleza en la España de la primera mitad del siglo XVI: Vitoria, Sepúlveda y Las Casas”. *e-SLegal History Review*, 15. Madrid: 2013: 1-25.

COSTA, Emília Viotti da. *A dialética invertida e outros ensaios*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

ELLIOTT, John Huxtable. “A conquista espanhola e a colonização da América”, in: BETHELL, Leslie. *História da América Latina: América Latina Colonial, volume I*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2012: 135-194.

ELLIOTT, John Huxtable. *España, Europa y el Mundo de Ultramar (1500-1800)*. Barcelona: Penguin, 2017.

EMBAIXADA E CONSULADOS DOS EUA NO BRASIL. “O presidente Trump anuncia Estratégia de Segurança Nacional”, 2017. Disponível em <<https://br.usembassy.gov/pt/o-presidente-trump-anuncia-estrategia-de-seguranca-nacional/>>, acesso em 25/11/2020.

GASBARRO, Nicola. “Missões: a civilização cristã em ação”, in: MONTERO, Paula (org.). *Deus na Aldeia*. São Paulo: Globo, 2006: 67-110.

GASBARRO, Nicola. “O império simbólico”, in: AGNOLIN, Adone; ZERON, Carlos A. R. M.; WISENBACH, Maria C. C.; MELLO E SOUZA, Marina de. *Contextos Missionários*. Religião e Poder no Império Português. São Paulo: Hucitec, 2011: 17-48.

GASBARRO, Nicola. “Il diavolo interculturale”, in: idem (org.). *Le culture dei missionari*. Roma: Bulzoni Editore, 2009.

GASBARRO, Nicola. “A Modernidade Ocidental e a Generalização de ‘Religião’ e ‘Civilização’: o agir comunicativo das missões”, in: ALMEIDA, Néri de Barros; SILVA, Eliane Moura da. *Missão e Pregação: a comunicação religiosa entre a história da igreja e a história da religião*. São Paulo: Fap-Unifesp, 2014: 189-210.

GASBARRO, Nicola. “Il ritorno di Colombo tra antropologia e storia”, in: idem (org.). *1492: «... aparve la terra»*. Milão, ITA: Giuffrè, 1992.

GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Discurso; Paulus, 2006.

GOFFMAN, Daniel. *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*. Nova York: Cambridge University Press, 2004.

GLIOZZI, Giuliano. *Adam et le Nouveau Monde*. La naissance de l’anthropologie comme idéologie colonial: des genealogies bibliques aux theories raciales (1500-1700). Paris: Théétète éditions, 2000.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Las Casas*. In search of the poor of Jesus Christ. Maryknoll, NY, EUA: Orbis Books, 1993.

GUTIÉRREZ, Jorge Luis. A Controvérsia de Valladolid (1550): Aristóteles, os índios e a guerra justa. *Revista USP*, n. 101. São Paulo: 2014: 223-235.

GUTIÉRREZ, Jorge Luis *Aristóteles em Valladolid*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2007.

HANKE, Lewis. *All Mankind is One*. DeKalb, EUA: Northern Illinois University Press, 1974.

HELPS, Arthur. *The life of Las Casas: the apostle of the Indies*. Toronto, CAN: University of Toronto Library, 1980.

INALCIK, Halil. “El Imperio Otomano y España en el Mediterráneo (1551-1571). Lepanto en los documentos otomanos”, in: MARTÍN ASUERO, Pablo; YACIOĞLU, Mukadder; TOLEDO, Paulino. *Cervantes y el Mediterráneo hispano-otomano*. Istanbul: Editorial Isis, 2006.

JOHNSON, James Turner. “St. Augustine (354-430 BCE)” in: BRUNSTETTER, Daniel; O’DRISCOLL, Cian. *Just War Thinkers*. From Cicero to the 21st Century. Londres: Routledge, 2018: 21-33.

- KAMEN, Henry. *Who's Who in Europe, 1450-1750*. Londres: Routledge, 2000.
- KRISTELLER, Paul Oskar. *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*. México: FCE, 1970.
- KRISTELLER, Paul Oskar. *La tradizione aristotelica nel Rinascimento*. Pádua, ITA: Editrice Antenora, 1962.
- LAS CASAS, Bartolomé. *Tratados de Fray Bartolomé de Las Casas*, 2 vol, prólogos de Lewis Hanke e Manuel Giménez Fernández. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.
- LAS CASAS, Bartolomé. “En defensa de los indios”, in: LÓPEZ-CORDON, María Victoria; MARTÍNEZ CARRERA, José Urbano (orgs). *Análisis y comentarios de textos históricos*, vol. II: Edad Moderna y Contemporánea. Madrid: Editorial Alhambra, 1978: 47-49.
- LAS CASAS, Bartolomé. *Apologética Historia de las Indias*, organizada por M. Serrano y Sanz. Madrid: Bailliére e Hijos, editores, 1909.
- LÓPEZ PÉREZ, Abilio. *Bartolomé de Las Casas*. La Luz Golpea y Aturde. Caracas: Centro Educativo Diocesano, 1997.
- MARTÍNEZ CASTILLA, Santiago. “Juan Ginés de Sepúlveda y la guerra justa en la conquista de América”. *Pensamiento y Cultura*, v. 9, n. 1, 2006. p. 111-136.
- MARTÍNEZ TORREJÓN, José Miguel. “Informar, conmoer, culpar: retórico para reyes en la *Brevísima relación* del padre Las Casas”. *Nueva Revista de Filología Hispánica* (NRFH), v. LVII, n. 2. México: 2009: 607-628.
- MARX, Karl. *O 18 de Brumário de Luis Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MONTAIGNE, Michel de. *Os ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- PAGDEN, Anthony. *La Caída del Hombre Natural: El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- PAGDEN, Anthony. *Lords of All the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France, c. 1500 — c. 1800*. New Haven, EUA: Yale University Press, 1995.
- POMPA, Cristina. “Para uma antropologia histórica das missões”, in: MONTERO, Paula (org.). *Deus na Aldeia*. São Paulo: Globo, 2006: 111-142.
- RODRIGUES, Juan Pablo Martín. *Juan Ginés de Sepúlveda, gênese do pensamento imperialista*. Tese (Doutorado). Recife: UFPE, 2010.
- SAINT-LU, Andre. *Las Casas Indigéniste: étude sur la vie et oeuvre du défenseur des Indiens*. Paris: Harmattan, 1982.
- SCATTOLA, Merio. *Teologia Política*. Lisboa: Edições 70, 2009.

SEED, Patricia. *American Pentimento. The Invention of Indians and the Pursuit of Riches*. Minneapolis, EUA: University of Minnesota Press, 2001.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. “Demócrates Segundo, o de las Justas Causas de la guerra contra los indios. Prologo, traduccion y edicion de Marcelino Menendez y Pelayo”. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 21, 1892, pp. 257-369. Edición digital, 2018.

SOMEDA, Hidefuji. “Fray Bartolomé de Las Casas y el problema de la perpetuidade de la encomienda em el Peru”. *Historica*, vol. 5, n. 2. Lima: 1981: 263-294.

SPEER, Mary. “Tutoring the King: Juan Ginés de Sepúlveda victory over Bartolomé de las Casas”. *Bulletin of Hispanic Studies*, 97 (3). Liverpool: 2020: 271-287.

STEWART, Gavin. “Marcus Tullius Cicero (106 BCE-43 BCE)”, in: BRUNSTETTER, Daniel; O’DRISCOLL, Cian. *Just War Thinkers. From Cicero to the 21st Century*. Londres: Routledge, 2018: 8-20.

TORRES-LONDOÑO, Fernando. “A historiografia dos séculos XX e XXI sobre os jesuítas no período colonial. Conferindo sentidos a uma presença: do nascimento do Brasil à globalização”. *Projeto História*, v. 64. São Paulo: jan.-abr., 2019: 10-40.

ZAVALA, Silvio. *La encomienda indiana*. Madrid: Centro de Estudios Historicos, 1935.

ZERON, Carlos Alberto Ribeiro de Moura. *Linha de Fé. A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial (Brasil, Séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Edusp, 2011.