

ABOLICIONISMO E ESCRAVAGISMO NO PADRE ANTÔNIO VIEIRA: UMA CONTROVÉRSIA ANACRÔNICA

ABOLITIONISM AND SLAVERY IN FATHER ANTÔNIO VIEIRA: AN ANACHRONISTIC CONTROVERSY

PAULO EMÍLIO VAUTHIER BORGES DE MACEDO¹

Resumo

O presente artigo analisa a controvérsia sobre a escravidão na obra de Antônio Vieira produzida pelos seus comentaristas. Além de grande orador, o jesuíta se notabilizou pela defesa que fez dos ameríndios, chegou a influenciar a legislação de Portugal sobre a escravidão indígena e foi expulso do Maranhão por essas posições. Em relação à escravidão africana, no entanto, os textos de Vieira se revelam menos inflamados e mais conformistas. Assim, os comentaristas se dividiram em classificar o autor ora como abolicionista, ora como escravocrata. Porém, uma contextualização das ideias de Vieira no pensamento da escolástica ibérica pode permitir compreender melhor o seu legado e descartar esses rótulos como um todo.

Palavras-chave: Antônio Vieira; escolástica ibérica; escravidão.

Abstract

This article analyzes the controversy about slavery produced by commentators in the works of Antônio Vieira. In addition to being a great speaker, the Jesuit was famous for his defense of the American Indians, having even influenced Portugal's legislation on indigenous slavery and was expelled from Maranhão for such opinions. Yet, when it comes to African slavery, Vieira's texts prove to be more conformist. Thus, commentators were divided into classifying the author either as abolitionist, or as a slaver. However, a contextualization of Vieira's ideas within the thoughts of Iberian Scholasticism allows a better understanding of his legacy and may dispense with such labels altogether.

Keywords: Antônio Vieira; Iberian Scholasticism; slavery.

¹ Professor Associado da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, pós-doutor pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, doutor em Direito (2007), doutor em Filosofia (2023), membro titular do Instituto Brasileiro de História do Direito, diretor da International Law Association ramo brasileiro. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7525-2614>. E-mail: vauthierborges@gmail.com

Introdução

Reputado em vida como um dos maiores oradores de línguas latinas, o “imperador da língua portuguesa”, Antônio Vieira é um dos autores luso-brasileiros mais estudados de todos os tempos. Há bibliotecas inteiras dedicadas a ele. Ainda assim, há facetas suas não muito exploradas, como toda a sua teoria política e, em especial, a contextualização das suas concepções dentro das ideias do seu tempo. E, entre todos, um assunto merece destaque. O autor escreveu de forma bastante profusa sobre a escravidão, o que não poderia ser diferente já que, por dever de ofício, precisou ocupar-se da evangelização dos ameríndios, e a escravidão constituía ponto de fricção entre os jesuítas e os colonos portugueses.

Porém, Vieira não se limitou a escrever sobre a escravidão indígena; foi também um militante. Em 1652, desembarcou no Maranhão, incumbido de duas missões: uma, pela Companhia de Jesus, para pregar o evangelho, a outra, por D. João IV, para obrigar os colonos a cumprir as leis indígenas. O problema todo começou na década de 1530, quando D. João III decidiu impulsionar a colonização e exploração do território brasileiro por meio do cultivo da cana-de-açúcar, produto que empregava a mão-de-obra escrava tanto dos “negros brasis” (os ameríndios) como dos “negros da Guiné” (os africanos). Em 1549, o primeiro governador, Tomé de Sousa, trouxe instruções régias de submeter os ameríndios hostis pelos meios que dispusesse, o que contrariava as ordens dos jesuítas que viajavam no seu cortejo.² Um século depois, apesar das incessantes alterações da coroa sobre a escravidão indígena, os colonos ainda se comportavam como sempre.³ Em seu tempo no Maranhão, Vieira empreendeu diligências para amenizar os maus tratos, influenciou a criação de nova lei em matéria de escravidão indígena e, por isto, foi expulso de lá pelos colonos em 1661.⁴

O pensamento de Vieira sobre a escravidão se encontra espalhado numa obra muito volumosa, em sermões, cartas e pareceres. Ademais, o seu legado aqui parece dividir comentaristas. Muita tinta já se verteu sobre uma suposta inconsistência do jesuíta sobre a escravidão, já que ele ora se apresenta como um verdadeiro abolicionista, ora um defensor

² PELOSO, Silvano. *Antônio Vieira e o Império Universal: a Clavis Prophetarum e os documentos inquisitoriais*. Trad. Sônia Salomão. Rio de Janeiro: De Letras, 2007, p. 29.

³ Somente a partir da legislação 1609, todavia, é que a coroa portuguesa passou a entreter seriamente a hipótese da extinção do cativo indígena. Procurou novamente em 1680 e depois em 1755. Cabe ressaltar que, durante todo o século XVII, a legislação portuguesa foi bastante oscilante em matéria da liberdade dos povos originários. Confira PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios Livres e Índios Escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos Índios no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, pp. 115-132.

⁴ Confira VENTURA, Ricardo. Introdução. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (direção). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2014, varia, t. IV, v. III, pp. 9-47.

pragmático do *status quo* e, ainda, alguém que não aplicou os mesmos princípios que defendeu contra a escravidão indígena em relação à africana. Existem até mesmo movimentos de revisionismo histórico voltados a alterar a reputação positiva que Vieira ainda parece deter.⁵ Mas estas críticas padecem de anacronismo. Em verdade, as suas ideias neste quesito apresentam razoável coesão, pois se inserem numa tradição desenvolvida anteriormente pela escolástica ibérica.

O presente trabalho procura desvelar essa influência. Não se trata de um intento novo ou revolucionário. Muitos autores já aludiram a essa influência⁶, e o próprio Vieira cita escolásticos como Francisco Suárez, Luís de Molina e Juan de Solórzano Pereira. Mas as comparações e paralelos já traçados se limitam ao tom geral da obra de Vieira e se mostram pouco precisos quando se especifica um tema. Ao final, o leitor poderá concluir que o emprego dos rótulos “aboliconista” ou “escravocrata” como disjuntivos mutuamente excludentes para explicar a posição de Vieira não se aplica.

Uma leitura abolicionista de Vieira: a igualdade natural dos homens

A leitura tradicional de Vieira sempre o caracterizou como um abolicionista. E não faltam trechos da obra do autor para justificar isto. No primeiro *Sermão da Primeira Domingo da Quaresma* de 1653, também conhecido como *Sermão das Tentações*, Vieira comenta a frase do demônio (Mt 4:9) “eu te darei tudo isso, se te prostrares diante de mim e me adorar” para pôr em evidência a situação dos ameríndios escravizados. Adverte a plateia com palavras bastante duras: “Cristãos, Deus me manda enganar-vos, e eu vos enganarei da parte de Deus. Todos estais em pecado mortal; todos viveis e morreis em estado de condenação, e todos

⁵ Vide, por exemplo, os protestos promovidos pelo grupo *Descolonizando* diante da estátua de Antônio Vieira em Lisboa (BARRIO, Javier Martín del. Portugal é forçado a encarar o seu passado escravagista. *Jornal El País*, Seção Internacional, Lisboa, 20 de outubro de 2017. Disponível em https://brasil.elpais.com/brasil/2017/10/10/internacional/1507633783_573708.html. Acesso 21/11/2022), além de trabalhos na mídia tradicional (JOSÉ, Emiliano. Antônio Vieira e o doce inferno dos negros. *Revista CartaCapital*, Seção Política, São Paulo, 23 de junho de 2012. Disponível em <https://www.cartacapital.com.br/politica/antonio-vieira-e-o-doce-inferno-dos-negros/>. Acesso 21/11/2022) e na mídia contemporânea (PACHECO, Moreno. Padre Antônio Vieira. *Projeto Salvador Escravista*. Disponível em <https://www.salvadorescravista.com/homenagens-controversas/padre-ant%C3%B4nio-vieira>. Acesso 21/11/2022).

⁶ Confira PÉCORA, Alcir. A escravidão nos sermões do Padre Antônio Vieira. *Estudos Avançados*, v. 33, n. 97, pp. 151-170, 2019 e HANSEN, João Adolfo. Francisco Suárez e Antônio Vieira: metafísica, teologia-política católica e ação missionária no Brasil e no Maranhão e Grão Pará. *Labor Histórico*, Rio de Janeiro, n. 5, v. 2, pp. 395-410, jul. / dez. 2019.

ides direitos ao inferno. Já lá estão muitos, e vós também estareis cedo com eles, se não mudardes de vida”⁷.

Esta interpelação parece fazer eco ao sermão-denúncia do Frei Antônio de Montesinos: “Todos vós estais em pecado mortal. Nele viveis e nele morrereis, devido à crueldade e tiranias que usais com estas gentes inocentes. Dizei-me, com que direito e baseados em que justiça, mantendes em tão cruel e horrível servidão os índios?”⁸ É a partir deste sermão que se desenrolou toda a Controvérsia de Valladolid, e Vieira se coloca no lugar de Montesinos, quiçá com a expectativa de gerar o mesmo impacto.

Vieira aqui condena as “razias” – entradas no sertão que buscavam capturar ameríndios e vendê-los nos mercados –, e principalmente os cativeiros injustos: “(...) um povo inteiro no inferno? Quem se admira disto não sabe que coisa são cativeiros injustos”⁹. Mais uma vez, o orador parece ter em mente outra personagem importante da Controvérsia de Valladolid, Bartolomeu de Las Casas, que se notabilizou com o tema do “pecado mortal do cativo”.

O débito de Vieira aos escolásticos ibéricos, porém, ultrapassa simples alusões. Todo o contexto intelectual dessas frases remonta a debates da escola salmantina. O autor condena o cativo porque ele não reflete a condição normal do ser humano. Criado à imagem e semelhança de Deus, no estado natural (de direito natural), as pessoas viviam em liberdade. A escravidão existe por instituição humana (de direito positivo).

E a escravidão indígena no Brasil ainda perturbava a pregação do evangelho, que possuía o status de missão para os jesuítas e de dever para o reino. E, se a escravidão ainda vier agravada por tratamentos desumanos, ocorre, por conseguinte, ao mesmo tempo, um crime temporal e um pecado espiritual tão grande que reclama a punição divina. Logo após mencionar o cativo dos hebreus no Egito, Vieira sentencia: “Sabeis quem traz pragas às terras? Cativos injustos. Quem trouxe ao Maranhão a praga dos holandeses? Quem trouxe a praga

⁷ VIEIRA, Antônio. Sermão da Primeira Dominga da Quaresma, São Luís do Maranhão, 1653. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (direção). *Obra Completa Padre António Vieira*. São Paulo: Loyola, 2015, parenética t. II, v. II, p. 228, 233, 233 e 235.

⁸ “*Esta voz os dice que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid: ¿Con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios?*” MONTESINOS, Antonio de. Missa do 4º domingo do advento, de 21 de Dezembro de 1511, na Isla Espaniola. Dominicos, 2011. Disponível em https://www2.dominicos.org/kit_upload/file/especial-montesino/sermon.pdf. Acesso em julho de 2022. Tradução livre.

⁹ VIEIRA, Antônio. Sermão da Primeira Dominga da Quaresma, São Luís do Maranhão, 1653. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (direção). *Obra Completa Padre António Vieira*. São Paulo: Loyola, 2015, parenética t. II, v. II, p. 235.

das bexigas? Quem trouxe a fome e a esterilidade? Estes cativeiros.”¹⁰

O instituto da escravidão, portanto, viola a lei natural. Mas como pode Vieira pensar assim, se Aristóteles, referência obrigatória de Tomás de Aquino e de toda escolástica nova ou antiga, já havia sentenciado que existem pessoas escravas por natureza? Tal como a escola salmantina, o jesuíta também não subscreve esta doutrina. Quando contava com 18 anos, descreve, na *Carta Ânua*¹¹, como a bondade, o cuidado com os enfermos e o zelo cristão conseguem surtir bastante efeito para a conversão. Narra que até mesmo ameríndios muito duros, que foram persuadidos por feiticeiros para matar pessoas de outra tribo, graças à paciência e bons argumentos, abraçaram a fé.¹² A principal tese que toda a escolástica ibérica defendeu, contra Sepúlveda e outros, em relação à evangelização dos ameríndios do Novo Mundo era a de que a conversão deveria ser voluntária. Afirmar que a bondade e o cuidado surtem muito efeito para a conversão – mais do que a coerção, como era sempre subentendida nestas questões – só faz sentido caso o autor admita a racionalidade dos ameríndios.

Pouco mais velho, em 1633, no *Sermão XXVII do Rosário Maria Rosa Mística*, a propósito dos escravos africanos, Vieira consegue enunciar, sem reservas ou titubeios, a tese da igualdade natural dos homens: “estes homens não são filhos do mesmo Adão e da mesma Eva? Estas almas não foram resgatadas com o sangue do mesmo Cristo? Estes corpos não nascem e morrem, como os nossos?” E, adiante: “porque a natureza, como Mãe, desde o Rei ao Escravo, a todos fez iguais, a todos livres”¹³. Somos todos naturalmente iguais, porque compartilhamos a mesma paternidade; a qual, em última instância, não é a adâmica, mas a divina. Trata-se, pois,

¹⁰ VIEIRA, Antônio. Sermão da Primeira Dominga da Quaresma, São Luís do Maranhão, 1653. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (direção). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2015, parenética t. II, v. II, p. 235.

¹¹ A Carta Ânua consistia num documento que servia para relatar aos jesuítas em Roma o andamento das missões. A Companhia de Jesus foi fundada em 1540, em tempo de acelerada expansão ultramarina, e seus membros se espalharam rapidamente pelo mundo todo e arregimentavam novos companheiros em meio à população autóctone. Para manter a unidade e a comunicação, implantou-se a correspondência epistolar. As cartas podiam até serem lidas em público e servirem de inspiração para outras unidades. Apresentavam um registro mais coloquial e dispensavam o uso da retórica ou de citações eruditas. HANSEN, João Adolfo. A escrita da conversão. In: COSTIGAN, Lúcia Helena (org.). *Diálogos da Conversão*. Campinas: ed. Unicamp, 2005, p. 16. Apesar de jovem, os seus superiores na missão escolheram Vieira para redigir esta carta, pois já reconheciam a sua invulgar capacidade intelectual. Esta carta constitui importante documento da história do Brasil, pois narra – da perspectiva de alguém que se encontrava em meio a estes acontecimentos – a invasão holandesa a Salvador em 1624, que obrigou os habitantes a abandonarem a cidade e se refugiarem no interior, dentro das aldeias indígenas, a guerra de guerrilha empreendida pelo Bispo D. Marcos Teixeira (que assumiu o governo, após a prisão do governador-geral), e a retomada do Colégio da Baía; além do dia-a-dia de outros colégios no Brasil.

¹² VIEIRA, Antônio. Carta Ânua, 1626. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (direção). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2014, epistolografia t. I, v. I, p. 142-143.

¹³ VIEIRA, Antônio. Sermão XXVII do Rosário Maria Rosa Mística. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (direção). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2015, parenética t. II, v. IX, p. 341 e 344.

de uma igualdade teológica. A natureza não criou os homens escravos, mas livres. A escravidão se introduz por circunstâncias ulteriores que constituem o imprevisível jogo da vida, ou, de modo mais simples – como aduz o próprio autor no mesmo trecho – pela fortuna.

Portanto, Vieira considera todos os homens iguais por natureza, mas importaria a cor da pele para alguma outra diferença? Em outras palavras, ainda que o jesuíta considerasse todos os homens iguais por sua mesma paternidade divina, a pele mais escura impediria uma igualdade real dos africanos com os europeus? Seria ele um racista?

No *Sermão XX do Rosário Maria Rosa Mística*, de data incerta, o pregador afirma que, nesta República¹⁴, os senhores se distinguem dos seus escravos pelo nome, cor e fortuna, e, com o intuito de consolar os africanos das suas aflições, explica que nenhuma dessas diferenças se mostra relevante aos olhos de Deus e de Maria. A cor, em especial, não torna o africano menos racional – ou menos humano – do que o seu senhor. “Entre os homens dominarem os Brancos aos Pretos é força, e não razão ou natureza.” Esta frase não poderia ser mais eloquente: brancos e pretos são iguais pela razão e pela natureza. E ainda cabe observar que Vieira atribui não à fortuna, mas à força o motivo dessa dominação. Trata-se de um cativo ilícito, portanto (injusto não *ab initio*, mas *quod administrationem*). E então, depois de apresentar a violência, arremata o discurso num tom poético: “Lá disse Deus a Samuel que Ele não era como os homens; porque ‘os homens olham para o rosto, e Deus para os corações’: *Homo videt ea, quae parente, Dominus autem intuetur cor* [1Rs 16, 7]. Pois assim como nos olhos de Deus, assim também nos de Sua Mãe, cada um é da cor do seu coração.”¹⁵

No *Sermão da Epifania*, pregado em 1662 na Capela Real de Lisboa, Vieira tenciona mostrar para a Rainha e à Corte em geral a gravidade da injustiça sofrida com a expulsão do Maranhão. Acaba por tocar no problema do racismo, que deveria existir entre os colonos portugueses, ao mostrar a desfaçatez em julgar o cativo do ameríndio por causa da cor:

Dos Magos, que hoje vieram ao Presépio, dois eram brancos e um preto, como diz a tradição; e seria justo que mandasse Cristo que Gaspar e Baltasar, porque eram brancos, tornassem livres para o Oriente, e Belchior, porque era pretinho, ficasse em Belém por escravo, ainda que fosse de São José? Bem o pudera fazer Cristo, que é Senhor dos senhores; mas quis-nos ensinar que os homens de qualquer cor todos são iguais por natureza, e mais iguais ainda por fé, se creem e adoram a Cristo, como os Magos. Notável coisa é que, sendo os Magos reis, e de diferentes cores, nem uma nem outra coisa dissesse o Evangelista! Se todos eram reis, por que não diz que o terceiro era preto? Porque todos vieram adorar a Cristo, e todos se fizeram cristãos, e entre cristão

¹⁴ O termo “república” empregado por Vieira não deve ser compreendido como regime contraposto à monarquia, mas sim como governo misto.

¹⁵ VIEIRA, Antônio. *Sermão XX do Rosário Maria Rosa Mística*. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (direção). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2015, parêntica t. II, v. IX, p. 169 e 177.

e cristão não há diferença de nobreza, nem diferença de cor. Não há diferença de nobreza, porque todos são filhos de Deus; nem há diferença de cor, porque todos são brancos. Essa é a virtude da água do batismo. Um Etíope, se se lava nas águas do Zaire, fica limpo, mas não fica branco; porém na água do Batismo sim, uma coisa e outra: *Asperges me hyssopo, et mundabor*: ei-lo aí limpo; *lavabis me, et super nivem dealabor* [Sl 50: 9]: ei-lo aí branco. Mas é tão pouca a razão e tão pouca a fé daqueles inimigos dos índios, que, depois de nós os fazermos brancos pelo batismo, eles os querem fazer escravos por negros.¹⁶

Os homens de todas as cores são iguais por natureza, mas a fé os iguala ainda mais. Uma vez batizados, não há mais “diferença de nobreza, nem diferença de cor”. Não se deve interpretar esta passagem de forma literal: o batismo dos ameríndios (ou dos africanos) não autorizava a alforria dos escravos. Mas Vieira aqui repete a concepção esposada no breve papal de 1462¹⁷; o cristianismo iguala a todos e torna o preconceito racial algo próprio de pessoas de “tão pouca a razão e tão pouca a fé”. Neste trecho, o inaciano pretende, em verdade, mostrar a insensatez do racismo. E, na passagem imediatamente anterior, Vieira explica que a cor é até mesmo relativa: os portugueses podem ser considerados mais escuros se comparados com os europeus do norte.

Já considerei algumas vezes por que permitiu a Divina Providência, ou ordenou a Divina Justiça, que aquelas terras [do Maranhão] e outras vizinhas fossem dominadas dos Hereges do Norte [os holandeses]. E a razão me parece que é porque nós somos tão pretos em respeito deles, como os índios em respeito de nós e era justo que, pois fizemos tais leis [as leis que permitiram a escravidão dos índios], por ela se executasse em nós o castigo. Como se dissera Deus: “já que vós fazeis cativos a estes, porque sois mais brancos que eles, eu vos farei cativos de outros, que sejam também mais brancos que vós”.¹⁸

Há duas lições a se extrair aqui. A primeira é a de que a diferença de cor não autoriza a escravidão. A segunda é a de que os portugueses não devem julgar pela cor para também não serem julgados por este mesmo parâmetro. Deus usa de ironia nos seus castigos.

De fato, Vieira revela grande empatia com o sofrimento dos escravos africanos. A sua bisavó paterna era africana.¹⁹ Uma vez que atribui tanto poder à inconstante fortuna, o jesuíta sabe que poderia ter sofrido o mesmo destino deles. E, a partir de dois elementos, a natureza

¹⁶ VIEIRA, Antônio. Sermão da Epifania, Lisboa, Capela Real, 1662. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (direção). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2015, parenética t. II, v. I, p. 383-384.

¹⁷ Breve de 07 de outubro de 1462 do Papa Pio II que proíbe a escravização de africanos já convertidos. BOXER, Charles. *A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. Trad. Maria de Lucena Barros e Sá Contreiras. Lisboa: Edições 70, s/d., p. 45.

¹⁸ VIEIRA, Antônio. Sermão da Epifania, Lisboa, Capela Real, 1662. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (direção). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2015, parenética t. II, v. I, p. 383.

¹⁹ RODRIGUES, Ernesto. Introdução. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (direção). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2015, parenética t. II, v. IX, p. 11.

que iguala os homens, e a fortuna que os diferencia, Vieira apresenta a irrazoabilidade do preconceito:

Se a fortuna os fez Escravos, a natureza fê-lo homens; e porque há de poder mais a desigualdade da fortuna para o desprezo, que a igualdade da natureza para a estimação? Quando os desprezo a eles, mais me desprezo a mim; porque neles desprezo o que é por desgraça, e em mim o que sou por natureza.²⁰

A eloquência de Vieira, de fato, causa assombro, mas não é inédita.

O debate sobre a tese da igualdade natural até Vieira

O mundo antigo dependia da escravidão. Sem a mão-de-obra escrava, não haveria *polis* ou *cives*, nem o modo de vida contemplativo grego ou o refinado estilo patrício. Conheciam-se duas modalidades distintas de servidão: a civil e a natural. A primeira não passava de uma instituição social, considerada normal e, até mesmo, parte necessária do cotidiano. O escravo civil não se distinguia dos demais homens, salvo por algum infortúnio que o fez perder a sua liberdade. O jurista Florentino o define bem: trata-se de um instituto de direito das gentes, por meio do qual alguém se torna contra a natureza sujeito a outra.²¹

Já a ideia de que alguns homens pudessem ser escravos por natureza se encontra em Aristóteles, no livro I da *Política*, em especial no capítulo II, em que sentencia que o escravo natural emprega menos a razão do que os homens naturalmente livres, e participa da razão somente até o ponto de entender que deve se submeter. Demonstra a evidência disso com base na existência de pessoas mais fortes e propensas a obedecer e a pertencer a outrem.²² Ainda hoje se debate o que Aristóteles quis dizer com isso: se povos inteiros poderiam ser escravos ou se apenas alguns homens, sem distinção de etnia ou nacionalidade, por alguma predisposição natural, desistiram da capacidade de autogoverno. No entanto, o que o Estagirita realmente afirmou pouco importa, e sim como este trecho foi recepcionado nos séculos posteriores.

No século XVI, a ideia de que os ameríndios, em especial, pudessem ser escravos por natureza constituiu uma solução para um problema político: por qual título jurídico a Coroa de Castela poderia ocupar e escravizar habitantes de territórios sobre os quais nunca havia posto

²⁰ VIEIRA, Antônio. Sermão XXVII do Rosário Maria Rosa Mística. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (direção). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2015, parenética t. II, v. IX, p. 363.

²¹ “*Servitus est constitutio iuris gentium, qua quis dominio alieno contra natura subiicitur.*” Digesto, Livro I, Título V, art. 4, § 1º. IUSTINIANUS IMPERATOR. *Corpus Iuris Civilis. Digesto*. ed. Krueger e Mommsen. Berlim: Weidmann, 1906, v. I.

²² ARISTÓTELES. *A Política*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 1985, I, II, 1254b (p. 19).

os pés antes? Em princípio, a discussão, como inicialmente posta, dependia da extensão da autoridade do papa. Em 14 de maio de 1493, na famosa Bula *Inter caetera*, o Papa Alexandre VI doou aos reis católicos as “ilhas remotíssimas e as terras firmes” já descobertas por Colombo e “as que se descubram depois”, para que possam exercer “plena autoridade e jurisdição” a ocidente de um meridiano ideal conhecido como a “linha Alexandrina”, que passava a cem léguas a oeste das ilhas de Açores e Cabo Verde.²³ Em 7 de junho de 1494, o Tratado de Tordesilhas, imbuído desse mesmo espírito de divisão do mundo, modificaria um pouco os limites preestabelecidos.

Na época, discutia-se a hipótese de a bula papal conter autoridade o suficiente para transferir o domínio pleno dessas terras – descobertas e ainda por descobrir (frise-se) – ou haver tão-somente repartido a autoridade competente entre dois príncipes para a pregação cristã. Este último caso configuraria o que, em linguagem moderna, se denomina de “esferas de influência”, e o exercício do poder condicionar-se-ia à propagação da fé. Porém, se os ameríndios fossem escravos por natureza, o problema da autoridade do Papa em fazer verdadeira doação simplesmente desapareceria. Ocorreria um modo originário de aquisição de território²⁴ com a descoberta e a posterior ocupação das terras do Novo Mundo pelos europeus. Os apologistas da coroa espanhola perceberam que poderiam contornar essas armadilhas num breve excerto da obra *Comentários às Sentenças de Pedro Lombardo*, do teólogo escocês John Mair, professor da Universidade de Paris, que havia ressuscitado a tese aristotélica da escravidão natural:

Essas pessoas [os habitantes das Antilhas] vivem como animais em ambos os lados do equador; e sob os polos há homens selvagens como Ptolomeu diz em seu *Tetrabiblos*. E isso agora foi demonstrado pela experiência, de modo que a primeira pessoa a os conquistar, pode governá-los licitamente porque são escravos por natureza. Como diz o Filósofo nos capítulos terceiro e quarto do primeiro livro da *Política*, é claro que alguns homens são escravos e outros livres por natureza. Em alguns homens é determinado que existe tal coisa e que eles devem se beneficiar disso. E é justo que um homem seja escravo e outro livre, e é justo que um homem governe e outro obedeça, pois a qualidade da liderança também é inerente ao senhor. Por isso, o Filósofo diz no primeiro capítulo do referido livro que esta é a razão pela qual os gregos deveriam ser senhores dos bárbaros, porque, por natureza, os bárbaros e os escravos são os mesmos.²⁵

²³ PORTUGAL. Cópia do traslado autêntico da Bula "Inter Caetera Divinae Majestati" do Papa Alexandre VI pela qual concedeu a D. Fernando de Castela, à Rainha D. Isabel e a todos os seus sucessores, todas as ilhas e terra firme descobertas e por descobrir, desde o Setentrião até ao Meio Dia, tirada por uma linha desde o polo norte ao polo sul, a cem léguas das ilhas dos Açores e de Cabo Verde para ocidente, 1493. Disponível em Arquivo Nacional Torre do Tombo, <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=4185853>. Acesso em agosto de 2022.

²⁴ Aquisição originária incide sobre *res nullius*, sem *dominus* anterior.

²⁵ “*Populi ille bestialiter vivit citra utraque equator sub polis vivit homines feri ut Ptholomei Quadripertito dicit: et etiam hoc experientia compertum est quare primus eos occupans iuste eis imperat: quae natura sunt servi ut primi Politicum tertio quarto dicit Philosopho qui sunt alii natura servi alii liberi manifestu est in quibusdam determinatum est esse tale aliquid quib ob id ipsum prodest: iustu est aliu servire aliu esse liberu: covenit aliu*”

Mair considerava a tese aristotélica não uma tentativa para explicar uma condição social existente na Atenas de IV a.C., mas uma classificação, alcançada por dedução, de uma determinada gente cuja existência havia sido demonstrada somente agora (*etiam hoc experientia compertum est*). Argui Pagden que o ambientalismo ptolomaico constituía um meio popular de classificar os povos na Idade Média, e a referência a ele no trecho serve para provar tanto a hipótese aristotélica (tal como percebida por Mair), como a precisão da identificação dos ameríndios com os escravos.²⁶

Juan Ginés de Sepúlveda era um frade dominicano e filósofo aristotélico, que se tornou cronista real e capelão imperial e iria esposar essa teoria da escravidão natural no livro *Democrates Alter* de 1544. O autor havia notabilizado-se antes pela defesa de teses imperiais, nas obras *Cohortatio ad Carolum V*, *Democrates Primo* – bem como na sua produção de maturidade posterior à controvérsia, o seu espelho de príncipes, *De Regno*. Entre 1550 e 1551, na cidade de Valladolid, protagonizou com outro dominicano aristotélico, Bartolomeu de Las Casas, autor da *Brevíssima Relação da Destruição das Índias Ocidentais*, terríveis debates sobre a licitude da Conquista e a moralidade das *encomiendas*, os quais ficaram conhecidos como a “Controvérsia de Valladolid”. A discussão entre ambos tomou tamanha magnitude que, em 1550 mesmo, Carlos V ordenou a suspensão das operações militares enquanto não se determinava a legitimidade da ocupação dos reinos indígenas.²⁷

Esse debate alcança Francisco de Vitória e os demais escolásticos hispânicos, que vão ladear Las Casas. Mas isso não seria empreitada pequena. De um modo geral, os autores cristãos sempre procuraram condenar a escravidão, visto que o ser humano é *imago Dei*, mas encontravam dificuldades em coadunar este princípio teológico com a recomendação moral do Apóstolo Paulo aos servos de obedecer aos seus senhores (Efe. 6: 5). O versículo impõe, de forma clara, um dever de não revolta. Essa dualidade apresenta raízes muito profundas. Também no Antigo Testamento, a legislação veterotestamentária²⁸ permite, de maneira expressa, a escravatura e delimita os contornos. É em virtude dela que a mensagem

imperare alium parere eo império quo innatu est quare dominari. Propterea dicit Philosopho primo capite illi libri quaobre aiunt poete grecos barbaris dominari: oportere ide sit natura barbari servi.” MAIOR, Iohannes. *In secundum Setentiarum*. Parisii: Venudatur apud eunde Badium, 1519, folio CLXXXVII direito.

²⁶ PAGDEN, Anthony. *The fall of natural man: the American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 39.

²⁷ MARTÍN RODRIGUES, Juan Pablo. *Juan Ginés de Sepúlveda: gênese do pensamento imperial*. Tese de doutorado em Letras. Recife: UFPE, 2010, pp. 25-27.

²⁸ Confira, sobretudo: Êxodo 21: 1-11 (o antigo Código da Aliança), Levítico 25: 35-55 (o Código Sacerdotal) e Deuteronômio 21: 10-14 (o Código Deuteronômico).

abolicionista, mas ambígua, do Novo Testamento não ressoou de modo mais eficaz e permitiu a um cristão como Sepúlveda defender a tese da escravidão natural.

Nos primeiros séculos do Cristianismo, o problema apenas se intensifica. Um concílio menor, convocado entre 335 e 340, em Gangra²⁹, para responder a alguns desafios maniqueístas, converte a lei romana em lei cristã. O cânon 3 anatematizou quem quer que propagasse a ideia de que a mensagem cristã autorizaria um direito de rebelião ao escravo. Em outras palavras, recepcionou, sem qualquer adaptação ou ressalva, uma lei que considerava o escravo uma *res* – e, pois, incompatível com o dogma da paternidade divina. Este cânon sobrevive durante muito tempo e chega a entrar no próprio *Decreto Graciano*³⁰ (1140-1142?), que se tornou o fundamento do Direito Canônico medieval.

Essa ambiguidade também se espraiava pelos ensinamentos teológicos dos Pais da Igreja. José dos Santos Porfírio Pinto mostra que a imensa maioria segue a admoestação paulina de não rebelião e ainda adverte que a verdadeira fraternidade existiria apenas no paraíso.³¹ Agostinho de Hipona constitui um bom exemplo. Ele retira a escravidão da condição natural do homem: “mas, na natureza, em que primitivamente Deus criou o homem, ninguém é servo de outro homem”. A escravidão, portanto, introduziu-se pelo pecado. Mas então assevera que não se pode mais simplesmente abolir o cativo posto que ele encontra o seu lugar na ordem. Se o homem “nada tivesse feito contra essa lei [natural], nada teria havido a castigar com a pena da servidão”³².

Tomás de Aquino, sem o perceber, apresentou a chave para solucionar essa ambivalência. Na *Suma Teológica*, tal como Agostinho, o Aquinate exclui a possibilidade de existência da escravidão natural – “porque todos os homens são iguais por natureza”³³ –, que contraria a lei natural, e reconhece que o instituto foi incluído por adição a esta lei, pela razão humana. Mas como pode a lei humana, um preceito de ordem inferior, derrogar a liberdade, uma instituição de Direito Natural?

Tomás de Aquino apresenta dois conceitos de “domínio”. O primeiro e mais comumente aceito por juristas é sinônimo de “propriedade”, uma relação que os homens têm com as

²⁹ Hoje Çankiri, na Turquia.

³⁰ PINTO, Porfírio José dos Santos. *Choupanas e palácios: a arquitetura teológica vieiriana*. Tese de doutoramento em Literatura e Cultura. Lisboa, Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, 2018, p. 166.

³¹ PINTO, Porfírio José dos Santos. *Choupanas e palácios: a arquitetura teológica vieiriana*. Tese de doutoramento em Literatura e Cultura. Lisboa, Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, 2018, p. 167.

³² AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Trad. J. Dias Pereira. 2. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2000, v. III, Livro XIX, cap. XV (pp. 1924-1925).

³³ AQUINO. ST. 2-2 q. 104 a. 5. Aqui deve preferir-se fazer a citação conforme a notação tradicional escolástica.

coisas.³⁴ O problema é que ele também chama de *dominium* o poder que o rei tem sobre os seus súditos, e o dono sobre o seu escravo.³⁵ São diferentes modalidades, mas constituem domínio assim como a propriedade. O autor não extrai maiores consequências disso, mas esta ambiguidade permite a escritores posteriores afirmar que o homem teria a “propriedade” da sua liberdade, e – como qualquer instituto de direito humano não ordenado diretamente pela lei natural – poderia dela dispor, exatamente como se ela fosse um direito subjetivo.

Segundo tese bastante consagrada de Michel Villey, para os juristas romanos (bem como para Tomás de Aquino), não havia a noção de direito subjetivo. Quando estes falavam de *ius*, referiam-se a um estado de coisas objetivo, a coisa (incorpórea) justa, não uma faculdade ou um atributo devido a alguém. O indivíduo podia reivindicar não o seu direito, mas o cumprimento, por parte de outrem, de uma obrigação que lhe era devida. A ideia de direito subjetivo representaria uma invenção (e, para Villey, uma perversão também) nominalista.³⁶

Os nominalistas vão exercer influência sobre a escolástica ibérica. No comentário à *Secundae secundae quaestio* 62 da Suma Teológica, intitulada *De restitutione*, Francisco de Vitória define *ius* como “o poder ou a faculdade de uma pessoa de acordo com as leis”³⁷. Perceba a proximidade deste conceito com o do nominalista Jean Gerson: “direito é a faculdade ou poder adequado a alguém de acordo com o ditame da razão reta”³⁸. O termo “faculdade”, presente em ambos, torna o *ius* não o resultado de uma proporção justa, como no Aquinate, mas algo inerente ao sujeito, que o pertence. É a ideia de direito subjetivo. Mas há também uma diferença relevante: a conformidade desta faculdade deve se dar, em Gerson, com a reta razão, e, em Vitória, com as leis. Ainda que, em ambos, os direitos subjetivos procedam, em última análise, da natureza, a fonte dos direitos passa a ser, consoante Vitória, a lei, ao contrário do que entendiam Gerson e outros nominalistas, como Summenhart, para quem a lei tinha caráter

³⁴ AQUINO. ST. 2-2 q.67 a.7.

³⁵ AQUINO. ST. 1 q.96 a.4.

³⁶ “*La science juridique des classiques, pour établir le droit de chacun (jus suum cuique), ne part pas de l’individu, mais objectivement de la masse des biens sociaux à partager: le droit de chacun, c’est un quotient. Le droit n’est donc pas ‘l’attribut’ de l’individu, isolément considéré, mais une chose, une chose objective (‘chose incorporelle’), une quantité délimitée de prérogatives ou de charges. Il n’est pas ‘pouvoir’ d’accomplir telle activité (circuler – dire son opinion – cultiver l’atterre), mais – voici la nuance essentielle – zone de pouvoir, secteur d’action délimité par rapport à d’autres secteurs attribués à d’autres associés.*” VILLEY, Michel. *Leçons d’Histoire de la Philosophie du Droit*. Paris: Dalloz, 1962, p. 160.

³⁷ “*(...) potestas vel facultas conveniens alicui secundum leges*”. VITORIA, Francisco de. *Comentarios a la Secunda secundae*. Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca. Madrid: Beltrán de Heredia, 1932, t. III, *De Iustitia, in Ila Ilae*, q. 62, art. 1, 5.

³⁸ “*Ius est facultas seu potestas propinqua conveniens alicui secundum dictamen rectae rationis*”. GERSON, Iohannes. *Liber de vita spirituali animae*, lec. 3a. In *Opera omnia*. Antwerpiae: L. Ellies du Pin, editor, 1706, reimpr. Hildesheim, G. Olms Verlag, (1987), III, col. 26 A.

meramente declarativo.³⁹ A lei natural, portanto, é a medida do direito subjetivo, para Vitória, e, como tal, ela o antecede. Já para os nominalistas, o direito subjetivo é desvelado pela natureza, não há a mediação da lei. Francisco de Vitória consegue tornar a ideia de direito subjetivo mais palatável para a sensibilidade tomista.

Também no *De Iustitia et de Iure*, publicado em 1566, Domingos de Soto define domínio como “uma faculdade para proveito próprio do titular, pelo que se diferencia de outros tipos de direito, em que o superior governa o inferior por causa de seu próprio bem”⁴⁰. E, tal como em Vitória, o *ius* é explicado em termos tomistas, enquanto o domínio é caracterizado como uma espécie de direito e uma faculdade. Semelhante definição se espalha por toda a escolástica hispânica – encontra-se em Francisco Suárez, Gabriel Vásquez, Luís de Molina, etc. – a ponto de se tornar um verdadeiro lugar comum.

É isso que vai explicar um problema que os filósofos gregos e os juristas romanos não se puseram: diante da igualdade natural dos homens aos olhos de Deus, como surge o instituto da escravidão? De fato, os juristas romanos nunca se preocuparam em justificar a escravidão; não há nenhuma explicação nas *Institutas* ou mesmo no *Digesto*, ela existe e só: “*servitus autem est constitutivo iuris gentium, qua quis dominio alieno, contra naturam subiicitur*” (“a escravidão, porém, é uma instituição de direito das gentes, por meio da qual alguém, contra a sua natureza, é submetido a outrem”)⁴¹. A escravidão constituía uma realidade corriqueira do mundo antigo, algo que fazia parte do cotidiano e, portanto, não requeria maiores explicações, salvo a de saber qual o ramo do Direito que a prescreveu. Todavia, para um religioso, que parte da noção da igual paternidade divina de todos os seres humanos, a existência da escravidão se torna um problema a ser explicado. Já que a liberdade é uma faculdade, o homem vai poder dispor dela de acordo com o direito positivo.

Essa noção de liberdade como faculdade também aparece em Vieira. Em 12 de julho de 1694, ele respondeu a uma solicitação da Câmara de São Paulo sobre a administração dos nativos que lá habitavam. Trata-se do último texto que escreveria sobre os ameríndios antes de falecer e corresponde à mais madura versão do seu pensamento sobre a temática. Foi redigido

³⁹ FOUTO, Ana Caldeira. *Domínium* na Doutrina de Francisco de Vitória: reflexões para a historiografia de um discurso jurídico moderno. In: SEIXAS, Margarida; Silva, Cristina Nogueira da (coord.). *Estudos Luso-Hispanos de História do Direito*. Madrid: Editorial Dykinson, 2021, p. 137.

⁴⁰ “(...) *dominium sit facultas ad proprium utentis comodum, quo differat ab aliis iuris speciebus, quibus superior inferiores ob suum ipsorum bonum governat*”. Fratrís Dominici Soto Segobiensis, Theologi, ordinis Praedicatorum. *De Iustitia & Iure libri decem*. Salmanticae: expensis Benedicti Boyerii bibliopolae apud Ioannem Mariam à Terranoua, 1566, IV q. I.

⁴¹ *Institutas*, Livro I, Título III, § 2º. IUSTINIANUS IMPERATOR. *Corpus Iuris Civilis*. ed. Krueger e Mommsen. Berlin: Weidmann, 1906, v. I.

na Bahia, enquanto exercia o cargo de Visitador-Geral do Brasil e do Maranhão. Os colonos paulistas (mais ricos e pois mais influentes na metrópole do que os maranhenses) pediram o seu parecer diante da pretensão de assumir a administração das aldeias de ameríndios e empreender capturas, em clara violação à lei de 1680. Sem poder intervir *in loco*, em virtude da idade, sem o apoio da coroa e de muitos companheiros jesuítas (como Alexandre de Gusmão e João António Andreoni), Vieira se fia em princípios de Direito Natural e das Gentes.⁴²

Nesse texto, Vieira se comporta como um advogado: o “tom” é próprio de um parecer jurídico. Invoca o direito de liberdade e de autodeterminação dos ameríndios, o direito de resistência e o direito de propriedade. Sem surpresa, há uma definição de liberdade como “*naturalis facultas ejus, quod de se et rebus suis quis que facere velit*” (“faculdade natural de fazer o que quiser [conforme a sua vontade] sobre si mesmo e sobre as suas coisas”).⁴³ O jesuíta procura correlacionar liberdade e vontade, e, assim, a liberdade se torna uma potência do agente e passa a defluir do indivíduo. Além disso, a definição de Vieira estende a liberdade ao próprio agente e às suas coisas (*quod de se et rebus suis*). Tradicionalmente, a relação que uma pessoa exerce com uma coisa sua denomina-se “domínio” (e outros institutos adjacentes como “posse”, “usufruto”, etc.). Vieira obscurece as diferenças entre as duas e parece sugerir que uma pessoa possa ter a propriedade da própria liberdade.

Antônio Vieira provavelmente leu a maioria dos escolásticos e poderia haver buscado inspiração em qualquer um deles para elaborar a sua própria definição de liberdade como “faculdade” do indivíduo. Mas ele citou (quase) *ipsis literis* o conceito do Teólogo e Bispo de Quito Alonso de la Peña Montenegro: “*naturalis facultas ejus, quod de se, ac rebus suis quisque; facere possit, ut velit*”⁴⁴ (“faculdade natural sobre si e sobre as suas coisas, sobre as quais tem poder para fazer conforme a sua vontade” – tradução mais literal). Convém comparar com a própria fórmula de Vieira: “*naturalis facultas ejus, quod de se et rebus suis quis que facere velit*” (“faculdade natural de fazer o que quiser [conforme a sua vontade] sobre si mesmo e sobre as suas coisas”).⁴⁵ Equivaleria a uma transcrição literal, exceto por se tratar de uma

⁴² VENTURA, Ricardo. Introdução. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (direção). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, varia, t. IV, v. III, pp. 46-47.

⁴³ Vieira, Antônio. Voto do Padre Antônio Vieira sobre as Dúvidas dos Moradores de São Paulo acerca da Administração dos Índios, 1694. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (direção). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, varia, t. IV, v. III, p. 279.

⁴⁴ PEÑA MONTENEGRO, Alonso. *Itinerario para parrochos de indios, en que se tratan las materias más particulares tocantes a ellos para su buena administración*. Madrid: Joseph Fernandez de Buendía, 1668, lib. II, Tract. X, sess. I, n. 7 [p. 249].

⁴⁵ VIEIRA, Antônio. Voto do Padre Antônio Vieira sobre as Dúvidas dos Moradores de São Paulo acerca da Administração dos Índios, 1694. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (direção). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, varia, t. IV, v. III, p. 279.

construção mais direta que só poderia ter sido feita por alguém que conhecesse melhor o latim do que o próprio Montenegro. E faz sentido que a fonte imediata de Vieira houvesse sido este autor. Montenegro estudou na Universidade de Salamanca e na de Santiago de Compostela (onde também se tornou professor catedrático) e publicou em 1668 a obra *Itinerario para parochos de indios*, um livro com lições práticas destinado aos deveres pastorais ordinários dos padres que evangelizavam junto aos ameríndios.

Uma leitura escravagista de Vieira: a escravidão africana

De fato, é no tópico da escravidão africana que os críticos gostam de apontar inconsistência no pensamento de Vieira. Em diversos pareceres escritos antes e depois da sua expulsão do Maranhão, o autor sugere substituir a mão-de-obra indígena pela africana.⁴⁶ Como agravante, ele parece ter consciência de que alguns africanos foram escravizados por títulos inválidos: “bem sei que alguns destes cativeiros são justos, os quais só permitem as leis, e que tais se supõem os que no Brasil se compram e vendem, não dos naturais, senão dos trazidos de outras partes”⁴⁷. Se alguns cativeiros são justos é porque outros são injustos, e isto condiz com a ideia de que “entre os homens dominarem os Brancos aos Pretos é força, e não razão ou natureza.”⁴⁸ Vieira, portanto, parece haver desconfiado que nem tudo caminhava tão bem com o famigerado “mercado das almas”, e chega a se referir a este comércio como “mercancia diabólica”⁴⁹. Ainda assim, não se moveu para denunciar nem minimizar o cativo dos africanos, como o fez em relação ao dos ameríndios.

⁴⁶ VIEIRA, Antônio. Representação da Câmara do Pará ao Padre Antônio Vieira, 15 de janeiro de 1661. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (direção). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2014, varia, t. IV, v. III, pp. 310-312; VIEIRA, Antônio. Resposta que deu o Padre Antônio Vieira ao Senado da Câmara do Pará sobre o resgate dos índios do sertão, 12 de fevereiro de 1661. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (direção). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2014, varia, t. IV, v. III, p. 155; VIEIRA, Antônio. Resposta aos capítulos que deu contra os religiosos da Companhia o Procurador do Maranhão, Jorge de Sampaio. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (direção). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2014, varia, t. IV, v. III, p. 248; VIEIRA, Antônio. Parecer ao Príncipe Regente sobre o aumento do Estado do Maranhão e missões dos índios, 1669, e _____. Informação que por ordem do Conselho Ultramarino deu sobre as coisas do Maranhão ao mesmo Conselho o Padre Antônio Vieira, 1678. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (direção). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2014, varia, t. IV, v. III, p. 263 e 274.

⁴⁷ VIEIRA, Antônio. Sermão XXVII do Rosário Maria Rosa Mística. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (direção). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2015, parenética t. II, v. IX, p. 366.

⁴⁸ VIEIRA, Antônio. Sermão XX do Rosário Maria Rosa Mística. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (direção). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2015, parenética t. II, v. IX, p. 169.

⁴⁹ VIEIRA, Antônio. Sermão XXVII do Rosário Maria Rosa Mística. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (direção). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2015, parenética t. II, v. IX, p. 340.

Em suma, de modo aparente, Vieira parece não ter escrúpulos de não procurar salvar os africanos do destino da escravidão. Não há outro termo: o autor parece hipócrita. Ronaldo Vainfas resume: “[apesar de vilipendiar o desleixo dos senhores de escravos] uma vez escravista, sempre escravista: Vieira foi grande defensor da escravidão africana no Brasil até o fim da vida. O maior de todos”.⁵⁰

Esse tipo de crítica, todavia, só faz sentido, se Vieira tivesse sido um árduo defensor do abolicionismo da escravidão indígena e, assim, haveria um contraste com a sua posição sobre a escravidão africana. Mas isso reduz o pregador a uma caricatura. Importa, pois, apresentar o seu pensamento nele mesmo e à luz do seu contexto cultural, sem juízos formados de antemão ou anacronismos.

Quiçá, a melhor maneira de fazer sentido das ideias de Vieira sobre a escravatura africana – se houver alguma coerência entre elas mesmo – é mergulhar de modo direto na mais enigmática, contraditória e hermética passagem do autor sobre o tema, e somente depois, à luz dela, analisar outros textos. Trata-se da carta a Roque Monteiro Paim sobre a rebelião do Quilombo dos Palmares. A coroa passou anos a procurar uma solução para as guerrilhas dos levantados dos Palmares, sem nenhum sucesso com as incursões militares. E havia uma desconfiança generalizada quanto a buscar acordos pacíficos. Mas o rei achava que um religioso poderia lograr êxito e entreteve a ideia de enviar um padre italiano para catequizar os revoltados e também negociar uma rendição. Consultado a este respeito, Vieira, em carta de 02 de julho de 1691 a Roque Monteiro Paim, Desembargador do Paço, Juiz da Inconfidência e Secretário do rei, manifesta-se contra esta decisão. Expõe cinco motivos para tanto; quatro muito pragmáticos, entre os quais a desconfiança dos quilombolas que tomariam o padre por um espião do governador, e o fato de que nunca deixariam de admitir novos fugitivos. Mas, por último, apresenta o único argumento de ordem moral: “quinta, fortíssima e total, porque sendo rebelados e cativos, estão e perseveram em pecado contínuo, e atual, de que não podem ser absoltos, nem receber a graça de Deus, sem se restituírem ao serviço e à obediência de seus senhores, o que de nenhum modo hão de fazer”⁵¹.

Segundo Vieira, os africanos não possuiriam o direito de se rebelar contra o domínio dos seus senhores. Estão em pecado. O correto seria voltar ao serviço dos seus mestres. E, na

⁵⁰ VAINFAS, Ronaldo. *Antônio Vieira: jesuíta do rei*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 61.

⁵¹ VIEIRA, Antônio. Carta a Roque Monteiro Paim, carta 718. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (direção). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2014, epistolografia t. I, v. IV, p. 455.

frase seguinte, o jesuíta propõe um curso de ação hipotético, mas, a seu ver, o único eficaz para resolver o problema:

Só um meio havia eficaz e efetivo para verdadeiramente se reduzirem, que era concedendo-lhe Sua Majestade e todos seus senhores espontânea, liberal e segura liberdade, vivendo naqueles sítios como os outros índios, e gentios livres, e que então os padres fossem seus párocos, e os doutrinassem como aos demais.⁵²

Libertar os africanos, para Vieira, acabaria com toda a revolta. E, assim, eles poderiam viver como os ameríndios livres, provavelmente também em aldeias ou povoações similares deles mesmos, a receber instrução e a fé cristã dos seus párocos. A conclusão parece óbvia: o inaciano desejava aplicar aos africanos o mesmo plano que elaborou para os ameríndios. Mas, novamente, a frase seguinte coloca esta proposta em cheque:

Porém esta mesma liberdade assim considerada seria a total destruição do Brasil, porque conhecendo os demais negros que por este meio tinham conseguido o ficar livres, cada cidade, cada vila, cada lugar, cada engenho, seriam outros tantos Palmares, fugindo e passando-se aos matos com todo o seu cabedal, que não é outro mais que o próprio corpo.⁵³

A liberdade é uma noção perigosa para o Brasil. Pode espalhar-se. Muitos comentaristas retiraram deste excerto a lição de que, para Vieira, a escravidão africana corresponderia a uma estrutura essencial da sociedade colonial, a “moeda corrente entre Angola e Brasil”⁵⁴, posto que a economia brasileira só poderia subsistir às custas da mão-de-obra africana. Certamente, trata-se de uma leitura possível, mas o inaciano não menciona a economia colonial nesta carta. Libertar os revoltados é perigoso porque os demais africanos – e há muitos no Brasil – também vão passar a exigir isso e podem criar novos Palmares. Talvez Vieira considerasse mesmo a libertação africana deletéria para a economia colonial, mas esta passagem não permite esta conclusão. A decisão de alforriar os quilombolas é ruim porque cria um exemplo que irá se repetir. E não há nenhuma explicação a mais sobre isso no texto.

Imediatamente depois, Vieira passa a se debruçar sobre as formalidades de despedida da carta. De fato, não se pode desvendar a concepção do autor sobre a escravidão africana com o emprego dos disjuntivos “aboliconista” ou “escravagista”: três ideias consecutivas de uma mesma carta bastam para evidenciar que outro contexto interpretativo se faz necessário.

⁵² VIEIRA, Antônio. Carta a Roque Monteiro Paim, carta 718. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (direção). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2014, epistolografia t. I, v. IV, p. 455.

⁵³ VIEIRA, Antônio. Carta a Roque Monteiro Paim, carta 718. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (direção). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2014, epistolografia t. I, v. IV, p. 455.

⁵⁴ HOORNAERT, Eduardo; AZZI, Riolando; GRIJP, Klaus van der; BROD, Benno. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Primeira Época. Petrópolis: Vozes, 1977, tomo 2, p. 264.

Essa perspectiva ética pendular de Vieira no que concerne à escravidão africana – que, por enquanto, convém denominá-la mais simplesmente de “ambivalente” – também aparece em outros jesuítas portugueses. De um lado, o grande defensor dos ameríndios no século anterior, Manuel da Nóbrega, em carta de 1551 a el-Rei D. João III, pede que envie alguns escravos da Guiné para ajudar nas tarefas mais árduas no colégio dos meninos indígenas livres da aldeia na Bahia.⁵⁵ Outrossim, o Pe. Angel Valtierra chama este comportamento dos jesuítas de o “pecado do tempo”, e, ainda, reproduz carta de 21 de agosto de 1611 de Luís Brandão, o reitor do Colégio São Paulo em Luanda, a Alonso de Sandoval, em que aquele dizia a este para não nutrir muitos escrúpulos em relação à escravidão africana, que seriam “bem cativos”.⁵⁶ Do outro lado, ainda no século XVI, os professores Miguel Garcia e Gonçalo Leite e, mais tarde, o próprio Manuel da Nóbrega, escandalizados com o comércio de almas, passam a se recusar a ouvir confissões de quem possuísse escravos africanos. Por esta ousadia, os dois primeiros são transferidos de volta para a Europa.⁵⁷ Trata-se, pois, de questão generalizada demais para constituir um vício individual.

A proposta de substituir uma escravidão pela outra já seria suficiente para despertar a ira dos críticos, mas a ideia de Vieira que mais os irritou é, sem dúvida, o “consolo caritativo” desenvolvido na série de sermões que ele mesmo editou em 1686 sob o nome de *Maria Rosa Mystica*. Os textos desta coleção revelam muita profundidade espiritual e são menos “políticos”. O tema da escravidão africana aparece em três deles: os sermões XIV, XX e XXVII. Mas, ao contrário do *Sermão das Tentações* e de outros consagrados aos ameríndios, o objeto não é propriamente a escravidão, a licitude ou os aspectos sociais dela, mas o sofrimento do trabalho pesado e a condição existencial do africano, tirado de sua terra natal e jogado num mundo que lhe é estranho, violento e hostil.⁵⁸ Então, neles, Vieira não busca denunciar a escravidão, mas elevar a dignidade daqueles que se tornaram objeto de escárnio.

Nestes sermões, Vieira desenvolve três teses sobre o povo africano: uma filiação teológica de Maria, uma consanguinidade com Cristo e, ainda, uma eleição especial. As duas

⁵⁵ NÓBREGA, Manuel da. Carta IX a el-Rei D. João III, 1551. In: *Cartas Jesuíticas I: Cartas do Brasil do Padre Manuel Danóbrega (1549-1560)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, Materiaes e achegas para a História e Geographia do Brasil publicados por ordem do Ministério da Fazenda, n. 2, dezembro de 1886, p. 92.

⁵⁶ VALTIERRA, Angel S.J.. Apresentação. In: SANDOVAL, Alonso de S.J.. *De instauranda aethiopum salute: el mundo de la esclavitud negra en América*. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1956, pp. XXVIII-XXXI.

⁵⁷ PINTO, Porfírio José dos Santos. *Choupanas e palácios: a arquitetura teológica vieiriana*. Tese de doutoramento em Literatura e Cultura. Lisboa, Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, 2018, p. 172.

⁵⁸ Estima-se que, durante os séculos XVI e XVII, a média de vida de um escravo no engenho de açúcar era de sete anos. SIMONSEN, Roberto. *História econômica do Brasil (1500-1820)*. 6. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969, p. 134.

primeiras são um tanto heterodoxas para a Teologia católica, mas Vieira as apresenta com uma densidade conciliar. A última, embora muito original, não é desviante. O trabalho árduo e a violência já neste mundo correspondem a provações que purificam os escravos para ganhar a recompensa no próximo. Representam a etapa do purgatório, um lugar de sofrimento e expiação da culpa para a retificação da alma. Após afirmar que o mistério do terço que coube aos africanos seria o doloroso e, tal como Cristo comparou as suas dores na Paixão com as penas do inferno, descreve as dos escravos num engenho de cana-de-açúcar – uma das caracterizações mais vivas e impressionantes de toda a língua portuguesa – como um “doce inferno”:

E que coisa há na confusão deste mundo mais semelhante ao inferno que qualquer destes vossos engenhos, e tanto mais quanto de maior fábrica? Por isso foi tão bem recebida aquela breve e discreta definição de quem chamou a um engenho de açúcar doce inferno. E, verdadeiramente, quem vir na escuridade da noite aquelas fornalhas tremendas perpetuamente ardentes; as labaredas que estão saindo a borbotões de cada uma, pelas duas bocas ou ventas por onde respiram o incêndio; os Etíopes ou Cíclopes banhados em suor, tão negros como robustos, que subministram a grossa e dura matéria ao fogo, e os forçados com que o revolvem e atijam; as caldeiras, ou lagos ferventes, com os cachões sempre batidos e rebatidos, já vomitando escumas, já exalando nuvens de vapores mais de calor que de fumo, e tornando-os a chover para outra vez os exalar; o ruído das rodas, das cadeias, da gente toda da cor da mesma noite, trabalhando vivamente, e gemendo tudo ao mesmo tempo, sem momento de tréguas nem de descanso; quem vir, enfim, toda a máquina e aparato confuso e estrondoso daquela Babilônia, não poderá duvidar, ainda que tenha visto Etnas e Vesúvios, que é uma semelhança de inferno.⁵⁹

Na Teologia cristã, é comum retratar o sofrimento de Cristo na Paixão como necessário para expiar os pecados de toda a humanidade. Não é que Cristo houvesse experimentado as piores dores do mundo, mas, porque conseguiu conceder ao seu sofrimento um sentido, um propósito de natureza divina, todos os seres humanos potencialmente podem ser salvos.⁶⁰ Da mesma maneira, aduz Vieira logo em seguida: “mas, se entre todo esse ruído, as vozes que se ouvirem forem as do Rosário, orando e meditando os mistérios dolorosos, todo esse inferno se converterá em paraíso, o ruído em harmonia celestial, e os homens, posto que Pretos, em anjos.” Não há outra conclusão possível: para Vieira, o trabalho nos engenhos constitui a Paixão dos escravos, e, se estes suportarem o fardo com a oração do Rosário, dariam às suas dores um significado transcendental e se converteriam no próprio Cristo.⁶¹

⁵⁹ VIEIRA, Antônio. Sermão XIV do Rosário Maria Rosa Mística. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (direção). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2015, parenética t. II, v. VIII, p. 419.

⁶⁰ Confira *Catecismo da Igreja Católica*. Edição oficial do Vaticano em português. Primeira parte, segunda seção, cap. segundo, art. 4º, § 2º, II, 601.

⁶¹ Embora redundante para este artigo, a beleza da retórica de Vieira nesta passagem merece reprodução: “Em um engenho sois imitadores de Cristo crucificado: *Imitatoribus Christi crucifixi*; porque padeceis em um modo muito semelhante o que o mesmo Senhor padeceu na Sua cruz e em toda a Sua Paixão. A Sua cruz foi composta de dois

Não há dúvidas de que isso dignifica o sofrimento dos escravos, mas não o explica, e, uma vez que todos os homens são iguais por natureza, essa explicação possui um valor fundamental, e Vieira não foge dela. Mas é necessário acertar a pergunta: por que os africanos passam por tamanhas dores, enquanto os brancos possuem vida mansa, ou, como o inaciano afirma, por que aos escravos são reservados os mistérios dolorosos e aos brancos os mistérios gozosos do rosário? Perceba-se que o jesuíta não deseja uma resposta sociológica para esta indagação, que explique como ocorreram e se formaram as estruturas sociais da escravidão africana. Ele quer uma resposta mais essencial, como se interpelasse o próprio Criador por que ele parece amar alguns filhos mais do que outros. Logo no início do *Sermão XXVII do Rosário*, Vieira enuncia a questão:

Os Senhores poucos, os Escravos muitos; os Senhores rompendo galas, os Escravos despidos e nus; os Senhores banqueteados, os Escravos perecendo à fome; os Senhores nadando em ouro e prata, os Escravos carregados de ferros; os Senhores tratando-os como brutos, os Escravos adorando-os e temendo-os, como deuses; os Senhores em pé, apontando para o açoite, como estátuas da soberba e da tirania, os Escravos prostrados com as mãos atadas atrás, como imagens vilíssimas da servidão e espetáculos da extrema miséria. Oh! Deus! Quantas graças devemos à fé que nos destes, porque ela só nos cativa o entendimento, para que à vista destas desigualdades, reconheçamos, contudo, vossa justiça e providência. Estes homens não são filhos do mesmo Adão e da mesma Eva? Estas almas não foram resgatadas com o sangue do mesmo Cristo? Estes corpos não nascem e morrem, como os nossos? Não respiram com o mesmo ar? Não os cobre o mesmo céu? Não os aquece o mesmo sol?⁶²

Para Vieira, há algo muito errado. Se a fé é verdadeira, e ela ensina a igualdade natural dos homens, por que existem tantas diferenças? A fortuna junta a miséria e a felicidade no mesmo teatro. De fato, tanto poder assim à fortuna parece destruir as lições da fé.

E então o pregador formula um argumento que parece contraditório: por causa destas desigualdades é que se pode perceber a justiça e a providência divina. Vieira serve-se do clássico hilemorfismo cristão sobre os homens serem constituídos de corpo e alma para afirmar

madeiras, e a vossa em um engenho é de três. Também ali não faltaram as canas, porque duas vezes entraram na Paixão: uma vez servindo para o cetro de escárnio, e outra vez para a esponja em que Lhe deram o fel. A Paixão de Cristo parte foi de noite sem dormir, parte foi de dia sem descansar, e tais são as vossas noites e os vossos dias. Cristo despido, e vós despidos; Cristo sem comer, e vós famintos; Cristo em tudo maltratado, e vós maltratados em tudo. Os ferros, as prisões, os açoites, as chagas, os nomes afrontosos, de tudo isto se compõe a vossa imitação, que, se for acompanhada de paciência, também terá merecimento de martírio. Só lhe faltava a cruz para a inteira e perfeita semelhança o nome de engenho: mas este mesmo lhe deu Cristo, não com outro, senão com o próprio vocábulo. *Torcular* se chama o vosso engenho, ou a vossa cruz, e a de Cristo, por boca do mesmo Cristo, se chamou também torcular: *Torcular calcavi solus* (Is 63: 3). Em todas as invenções e instrumentos de trabalho parece que não achou o Senhor outro que mais parecido fosse com o Seu que o vosso.” VIEIRA, Antônio. Sermão XIV do Rosário Maria Rosa Mística. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (direção). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2015, parenética t. II, v. VIII, p. 414.

⁶² VIEIRA, Antônio. Sermão XXVII do Rosário Maria Rosa Mística. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (direção). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2015, parenética t. II, v. IX, p. 341.

que apenas o corpo estaria cativo. Portanto, “o cativo que padeceis, por mais duro e áspero que seja ou vos pareça, não é cativo total, ou de tudo o que sois, senão meio cativo”⁶³. A alma também pode ser escravizada pela vontade de pecar, mas a oração pode domar esta pulsão. A salvação está muito próxima dos escravos: basta fazer bom uso da condição mesma de cativos em que já se encontram.

Quando servis a vossos Senhores, nem vós sois seus herdeiros, nem eles vos pagam o vosso trabalho. Não sois seus herdeiros, porque a herança é dos filhos, e não dos Escravos, e não vos pagam o vosso trabalho, porque o escravo serve por obrigação, e não por estipêndio. Triste e miserável estado servir sem esperança de prêmio em toda a vida, e trabalhar sem esperança de descanso, senão na sepultura! Mas bom remédio, diz o Apóstolo (e isto não são encarecimentos, senão fé católica). O remédio é que, quando servis a vossos Senhores, não os sirvais como quem serve a homens, senão como quem serve a Deus: *Sicut Domino, et non hominibus*; porque não servis como Cativos, senão como livres, nem obedeceis como Escravos, senão como filhos. Não servis como Cativos, senão como livres, porque Deus vos há de pagar o vosso trabalho: *Scientes quod accipietis retributionem*; e não obedeceis como Escravos, senão como filhos, porque Deus, com quem vos conformais nessa fortuna, que ele vos deu, vos há de fazer seus herdeiros: *Retributionem haereditatis*. Dizei-me: se servísseis a vossos Senhores por jornal, e se houvésseis de ser herdeiros da sua fazenda, não os serviríeis com grande vontade? Pois, servi a esse mesmo que chamais Senhor, servi a esse mesmo homem, como se servísseis a Deus, e nesse mesmo trabalho, que é forçoso, bastará a voluntária aplicação deste como: *Sicut Domino*: como a Deus, para que Deus vos pague como a livres; e vos faça herdeiros como a filhos: *Scientes quod accipietis retributionem haereditatis*.⁶⁴

Bastaria aos escravos permanecerem nesta condição e continuarem a servir como já o servem, mas fazendo-o de coração, como quem labora para o próprio Deus, que o reino dos céus lhe seria assegurado. Essas palavras podem soar bastante hipócritas, além de induzir ao conformismo, mas Vieira acredita nelas. Para o jesuíta, não se trata de um consolo pueril e inconsequente: a própria fé católica o ensina. Ele acrescenta que esse estado que Deus colocou os africanos consiste na vocação do Filho de Deus, quando padeceu na Paixão.⁶⁵ A Paixão de Cristo concedeu a toda a humanidade um remédio, a salvação, mas também um exemplo de conduta. E os escravos, ainda que pela força, já realizam esta conduta. É suficiente apenas que a disposição interna seja semelhante à de Cristo para ganhar o paraíso e a liberdade eterna. E é também por isso que a Providência Divina ordenou o cativo: dentro da doutrina católica, trata-se de uma forma bastante segura de ganhar o reino dos céus. Como imitadores do Cristo

⁶³ VIEIRA, Antônio. Sermão XXVII do Rosário Maria Rosa Mística. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (direção). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2015, parenética t. II, v. IX, p. 343 e 345.

⁶⁴ VIEIRA, Antônio. Sermão XXVII do Rosário Maria Rosa Mística. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (direção). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2015, parenética t. II, v. IX, p. 358.

⁶⁵ VIEIRA, Antônio. Sermão XXVII do Rosário Maria Rosa Mística. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (direção). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2015, parenética t. II, v. IX, p. 359.

no momento mais importante da história da salvação, Vieira vislumbra assim um sinal de eleição.⁶⁶ E, assim, o pregador consegue concluir o consolo aos escravos:

E como o estado ou religião do vosso cativo, sem outras asperezas ou penitências mais que as que ele traz consigo, tem seguro, por promessa do mesmo Deus, não só o prêmio de bem-aventurados, senão também a herança de filhos, favor e providência muito particular é da Virgem Maria que vos conserveis no mesmo estado, e grandes merecimentos dele, para que por meio do cativo temporal consigais, como vos prometi, a liberdade ou alforria eterna.⁶⁷

Este trecho recebeu críticas bastante severas, em especial de Alfredo Bosi. Num determinado momento da elaboração deste consolo, Vieira recorre ao evangelista Lucas, mas promove uma sutil, embora importante alteração nas palavras do santo. Eis a citação, conforme o jesuíta: “bem-aventurados aqueles escravos a quem o Senhor no fim da vida achar que foram vigilantes em fazer sua obrigação.”⁶⁸ De acordo com o crítico, no entanto, a tradução literal do texto da Vulgata usada por Vieira termina com a palavra “vigilantes”. Vieira teria acrescentado

⁶⁶ LIU, Yun. *Fratelli Tutti: o humanismo e o discurso de consolação do Pe. Antônio Vieira em defesa dos escravos negros*. Dissertação de mestrado em Estudos portugueses e românicos. Lisboa, Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, 2021, p. 59.

⁶⁷ O presente trabalho não requer a passagem completa, mas convém reproduzi-la aqui, no rodapé, tamanha a beleza e a força das palavras: “Oh! ditosos vós, outra e mil vezes, como dizia, se assim como Deus vos deu a graça do estado, vos der também o conhecimento e bom uso dele! Sabeis qual é o estado do vosso cativo, se usardes bem dos meios que ele traz consigo, sem acrescentardes nenhum outro? É um estado, não só de religião, mas uma das religiões mais austeras de toda a Igreja. É religião segundo o instituto apostólico e divino, porque, se fazeis o que sois obrigados, não servis a homens, senão a Deus, e com título nomeadamente de servos de Cristo: *Ut servi Christi, facientes voluntatem Dei ex animo, cum bona voluntate servientes, sicut Domino, et non hominibus*. Notai muito aquela palavra *cum bona voluntate servientes*. Se servis por força, e de má vontade, sois apóstatas da vossa religião; mas, se servis com boa vontade, conformando a vossa com a divina, sois verdadeiros servos de Cristo: *Domino Christo servite*. Assim como na Igreja há duas religiões da redenção de cativos, assim a vossa é de cativos sem redenção, para que também lhe não faltasse a perpetuidade, que é a perfeição do estado. Uma religião são de descalços, outras de calçados: a vossa é de descalços e despidos. O vosso hábito é da vossa mesma cor, porque não vos vestem as peles das ovelhas e camelos, como a Elias, mas aquelas com que vos cobriu ou descobriu a natureza, expostos aos calores do sol e frios das chuvas. A vossa pobreza é mais pobre que a dos menores, e a vossa obediência mais sujeita que a dos que nós chamamos mínimos. As vossas abstinências mais merecem nome de fome, que de jejum, e as vossas vigílias não são de uma hora à meia-noite, mas de toda a noite sem meio. A vossa regra é uma, ou muitas, porque é a vontade e vontades de vossos senhores. Vós estais obrigados a eles, porque não podeis deixar o seu cativo, e eles não estão obrigados a vós, porque vos podem vender a outro quando quiserem. Em uma só religião se acha este contrato, para que também a vossa seja nisto singular. Nos nomes do vosso tratamento não falo, porque não são de reverência, nem de caridade, mas de desprezo e afronta. Enfim, toda a religião tem fim e vocação, e graça particular. A graça da vossa são açoites e castigos: *Haec est gratia apud Deum*; a vocação é a imitação da paciência de Cristo: *In hoc vocati estis, quia et Christus passus est*; e o fim é a herança eterna por prêmio: *Scientes quod accipietis retributionem haereditatis. Domino Christo seivite*. E como o estado ou religião do vosso cativo, sem outras asperezas ou penitências mais que as que ele traz consigo, tem seguro, por promessa do mesmo Deus, não só o prêmio de bem-aventurados, senão também a herança de filhos, favor e providência muito particular é da Virgem Maria que vos conserveis no mesmo estado, e grandes merecimentos dele, para que por meio do cativo temporal consigais, como vos prometi, a liberdade ou alforria eterna.” VIEIRA, Antônio. Sermão XXVII do Rosário Maria Rosa Mística. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (direção). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2015, parenética t. II, v. IX, pp. 359-360.

⁶⁸ VIEIRA, Antônio. Sermão XXVII do Rosário Maria Rosa Mística. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (direção). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2015, parenética t. II, v. IX, p. 361.

a expressão “em fazer sua obrigação” para obrigar o evangelista a dizer mais do que pretendia. No original, a vigília se refere à espera do Salvador, o que comanda o fiel a permanecer atento e prudente. O acréscimo, no contexto do sermão aos escravos, impõe o dever do trabalho e da sujeição. Conclui Bosi: “a moral da cruz-para-os-outros é uma arma reacionária que, através dos séculos, tem legitimado a espoliação do trabalho humano em benefício de uma ordem cruenta.”⁶⁹

Outros comentaristas conseguem se mostrar ainda mais duros do que Bosi.⁷⁰ No entanto, essas críticas ora presumem o abolicionismo e o escravagismo de Vieira para respectivamente a escravidão indígena e a africana, ora interpretam o jesuíta a partir de ideologias posteriores, como é o caso da marxista. Ademais, não penetram no nível analítico do sermão de Vieira, que não é o sociológico.

Na série das pregações do rosário, Vieira em muito transcendeu o domínio do imanente. Neste mesmo sermão, quando afirma saber que há entre os escravos alguns cujos “cativeiros são justos”, de acordo com o direito vigente, ele complementa que não há, nem pode haver, Teologia que justifique essa desumanidade e sevícia.⁷¹ Para o autor, existiria, pois, um descompasso entre o que prescreve o Direito e a Teologia. A escravidão perpassa dois níveis distintos: um jurídico-político e outro mais espiritual. Compreender a diferença entre ambos explica o tratamento desigual que Vieira concedeu à escravidão africana e à indígena. Nesta, foi um militante que atuou em prol de uma causa e mudou a legislação de seu país; naquela

⁶⁹ BOSI, Alfredo. Vieira, ou a cruz da desigualdade. *Novos Estudos*. CEBRAP, n. 25, outubro de 1989, p. 49. Cumpre salientar que este crítico comete o mesmo crime do qual acusa Vieira. Ele simplifica a controversa passagem para “mas é particular providência de Deus que vivais de presente escravos e cativos para que por meio do cativeiro temporal consigais a liberdade, ou alforria eterna.” A ideia central ainda é a mesma, mas ao retirar a ciência do pregador acerca da dureza do fardo (“sem outras asperezas ou penitências mais que as que ele traz consigo”), além da menção da promessa de Deus e de Maria de alcançar a herança que acompanha o status de filhos (“por promessa do mesmo Deus, não só o prêmio de bem-aventurados, senão também a herança de filhos, favor e providência muito particular é da Virgem Maria”), torna o trecho uma simples e até simplória admoestação de Vieira para a submissão dos africanos; uma versão que se acomoda muito mais do que a original à crítica que ele pretende fazer.

⁷⁰ Vide, por exemplo, esta afirmação extraída logo no resumo do artigo: “Ao mesmo tempo em que combatia a escravidão indígena considerada ilícita, o pregador jesuíta procurava justificar a escravidão dos negros desafricanizados. A escravidão dos negros, para Vieira, estava em consonância com os próprios interesses professados pela Companhia de Jesus, ou seja, de grande proprietária de terras e escravos. A postura assumida por Vieira nos seus Sermões aos ‘pretos da Etyhopia’ tomou a forma de uma preleção pedagógica. O jesuíta visava inculcar na mente dos escravos a concepção cristã de mundo, buscando torná-los conformistas e contribuindo, indiretamente, para o processo de acumulação primitiva do capital.” FERREIRA JR, Amárico; BITTAR, Marisa. A pedagogia da escravidão nos Sermões do Padre Antônio Vieira. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, n. 84, 2019, p. 45.

⁷¹ VIEIRA, Antônio. Sermão XXVII do Rosário Maria Rosa Mística. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (direção). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2015, parenética t. II, v. IX, p. 366.

outra, examinou no texto sagrado os motivos existenciais que levaram o Criador a permitir tamanha diferença entre homens.

Vieira não está a sugerir que a escravidão constitui algo bom ou uma sorte na vida dessas pessoas, e sim, de modo paradoxal, uma benção. Mas, antes de tudo, trata-se de um consolo: diante de um mal, o pregador convida a olhar para alguma faceta boa do sofrimento. No cristianismo, há uma tradição muito significativa sobre o consolo o qual chega a corresponder a um dos atributos da Terceira Pessoa da Trindade. Vieira, portanto, nestes sermões, acredita desempenhar um dos papéis mais sublimes reservados aos sacerdotes dentro da sua fé: oferecer conforto aos mais fracos.

O problema da escravidão africana até Vieira

Com a descoberta do Novo Mundo, os escolásticos ibéricos se prontificaram para apresentar uma defesa do que consideravam os excessos da conquista. Escreveram diversos tratados voltados para a condição jurídica e teológica dos ameríndios. Porém, não houve o mesmo empenho em relação à escravidão africana. A diferença essencial entre a escravidão indígena e a africana resumia-se a uma questão legal: com algumas poucas exceções na costa ocidental, os habitantes da África não eram súditos do rei português, nem se encontravam sob a responsabilidade de receber o evangelho por parte de nenhum monarca europeu.

Ainda assim, embora os portugueses tivessem apenas se deparado com um comércio de almas já existente nas costas africanas, a demanda que impuseram incrementou este mercado muito além dos limites das formas lícitas de escravidão admitidas à época. Por este motivo, ao longo de todo o século XVI, este comércio iria gradualmente adquirir uma péssima reputação; daí porque Vieira atribui à morte de D. Sebastião e à subsequente dominação espanhola – “o cativo de sessenta anos” – a aplicação de uma punição divina a todo reino pela participação portuguesa nesta escravidão. Mas não vai além disso.

Por mais de um século, os portugueses nutriram o que se pode denominar de verdadeira “ignorância culposa” em relação à escravidão africana. O comércio de almas encontrava-se operante tão cedo como 1460⁷², e antes da virada do século já havia se tornado o maior tráfico de escravos que a Europa conheceu, mas Portugal preferiu presumir que todos os cativos

⁷² “Em 1466, o Duque de Viseu gabava-se de que africanos da costa ocidental, de ambos os sexos e todas as idades, eram comprados e vendidos como ‘gado’ nos mercados de escravos de Lisboa e Porto.” BOXER, Charles. *A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. Trad. Maria de Lucena Barros e Sá Contreiras. Lisboa: Edições 70, s/d., p. 45.

decorressem de modalidades justas de escravidão. Não há dúvidas de que a Bula *Romanus Pontifex*, ao autorizar a escravização dos africanos que se inserissem na fórmula vaga de “inimigos do nome de Cristo”, concedeu muita latitude sobre a questão.⁷³ Contudo, mesmo para os padrões de uma época mais “dura” do que a atual, o silêncio das autoridades coloniais portuguesas e o de missionários religiosos revela-se ensurdecedor.⁷⁴

E, para a Companhia de Jesus em especial, o problema da licitude da escravidão representava questão delicada. Segundo Serafim Leite, os jesuítas, de fato, se viam muitas vezes de mãos atadas sobre a licitude da escravidão. “Sendo legal essa escravatura, a oposição dos Jesuítas equivaleria a uma revolta, e nunca os Jesuítas se colocariam contra as leis. Se se pusessem em oposição ao Governo que a legalizou, logo no princípio da sua catequese, inutilizá-la-iam antes mesmo de a iniciar.”⁷⁵ É por este motivo que Vieira afirma haver um descompasso entre a Teologia e o Direito na escravidão africana. Ele acreditava na licitude dela.

Francisco de Vitória constitui um bom exemplo do pensamento vigente. Embora tenha entrado para a História como um grande defensor dos direitos dos ameríndios, ao restringir diversos títulos jurídicos cruéis pelos quais poderiam ser conquistados pelos espanhóis, ele não dedica o mesmo engenho para o problema da escravidão africana em suas *relecciones*. A escravidão africana parece não existir. Somente numa carta ao Frei Bernardino de Vique de 18 março de 1546 (ano provável), o autor procura responder a algumas perguntas sobre a chamada *contratación*, o mercado português de escravos na costa oeste africana, do qual os espanhóis também aproveitavam para o fornecimento de mão-de-obra: primeiro, se os portugueses atraíam as almas com bugigangas para depois as sequestrar; segundo, sobre a licitude da guerra da qual resultou a escravidão; terceiro, sobre a existência de costumes dos africanos em alienar criminosos condenados à morte como maneira de comutação da pena, e se tal escravidão

⁷³ Em 8 de janeiro de 1455, o Papa Nicolau V promulgou a Bula *Romanus Pontifex*, ponto culminante de uma série de bulas emitidas entre 1452 e 1456 a respeito da doação de territórios ultramarinos para Portugal, com a incumbência da predicação cristã. A bula concedia ao rei português e aos seus sucessores o direito de reduzir “*in perpetuum servitutis*” os pagãos e sarracenos inimigos de Cristo. PORTUGAL. Bula “*Romanus Pontifex*” do Papa Nicolau V pela qual concedeu ao Rei D. Afonso V e ao Infante D. Henrique e a todos os reis de Portugal e seus sucessores, todas as conquistas de África com as ilhas nos mares a ela adjacentes, desde os cabos Bojador e Não e toda a costa da Guiné, e que nelas possam mandar edificar igrejas cujos padroados lhe ficarão pertencendo, 1455. Disponível em Arquivo Nacional Torre do Tombo, <https://digitalq.arquivos.pt/details?id=3907997>. Acesso em julho de 2022.

⁷⁴ Faltam estudos para determinar os motivos dessa ignorância.

⁷⁵ LEITE, Serafim S. I. *História da Companhia de Jesus no Brasil* (século XVI – a obra). Lisboa, Rio de Janeiro: Livraria Portugália, Civilização Brasileira, 1938, t. II, p. 351.

deveria ser temporária ou perpétua; e, por fim, se podemos confiar que o Rei de Portugal e o seu Conselho não permitiriam um comércio injusto.⁷⁶

Vitória mostra-se bastante direto nas suas respostas. Em relação à primeira, afirma categoricamente que acha pouco provável que o rei português fosse permitir tamanha desumanidade, que os cavalheiros que comprarem os escravos na Espanha não deveriam nutrir muitos escrúpulos sobre isso. Para a segunda dúvida, o autor desonera totalmente os portugueses de perquirir sobre a justiça da guerra entre os “bárbaros”: “basta que o homem seja escravo de fato ou de direito, que se pode adquirir-lo sem maiores preocupações”. Na terceira resposta, Vitória apela para a noção de “mal menor” em face de práticas legais menos civilizadas. Salienta que, na Espanha, um homem livre jamais poderia se tornar escravo, mas em locais onde alguém pode ser escravizado de diversos modos – até mesmo de forma voluntária –, não haveria problema dessa pessoa acordar, livremente, em ser escravizada por aquele que vai resgatá-la. Acrescenta, ainda, que esta escravidão poderia perdurar por toda a sua vida. Por fim, embora os reis e os seus conselhos “não consigam ver muito longe”, Vitória repudia qualquer verossimilhança nessa suspeita.⁷⁷

Mas a parte mais sugestiva de toda a carta é uma admoestação para o tratamento digno do escravo:

Um escrúpulo maior do que qualquer um destes, e é mais do que um mero escrúpulo, é que em geral eles [os donos de escravos] tratam os seus escravos de forma desumana, os senhores se esquecem que os seus escravos são seus semelhantes e olvidam da lição de São Paulo sobre o fato que tanto senhores como servos têm um mestre no céu, a quem devem prestar contas (Col. 4:1). Se tratados com humanidade, é melhor que sejam escravos entre cristãos do que livres em suas próprias terras; além disso, é-lhes verdadeira fortuna tornar-se cristãos.⁷⁸

⁷⁶ VITÓRIA, Francisco de. Letter to Fray Bernardino de Vique, OP. In: _____. *Political Writings*. Editado por A. Pagden and J. Lawrance. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 334. Existe uma edição da carta no idioma original publicada por Beltrán de Heredia, mas não está disponível para acesso livre; por este motivo, utilizou-se esta versão já traduzida para o inglês.

⁷⁷ “(...) *it is hardly likely the king of Portugal would permit such inhumanity, or that there should be no one to inform him of it. At any rate, without further information, I see no reason why the gentlemen who purchased the slaves here in Spain should have any scruples*”. Adiante: “*I see no reason to raise great scruples here either, for the Portuguese are not obliged to discover the justice of wars between barbarians. It suffices that a man is a slave in fact or in law, and I shall buy him without a qualm*.” Depois: “*But in a country where one can be enslaved in numerous ways, or even sell oneself voluntarily, why should not a man voluntarily agree to become the slave of someone who is prepared to rescue him, especially if by the laws of the same country he would become a true slave of any native who cared to ransom him? Besides, a Christian could buy him from the person who had ransomed him; why not directly from himself? In my view he can be considered a slave for the duration of his life*.” E, por fim: “*Kings often think from hand to mouth, and the members of their councils even more so. But as for a thing so outlandish as the one mentioned in the first article, it lacks the likelihood of truth*.” VITÓRIA, Francisco de. Letter to Fray Bernardino de Vique, OP. In: _____. *Political Writings*. Editado por A. Pagden and J. Lawrance. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 335.

⁷⁸ “*A greater scruple than any of these, and more than a mere scruple, is that in general they treat their slaves inhumanly, the masters forgetting both that their slaves are fellow-men, and St Paul’s saying that masters and servants both have a Master in heaven to whom they must render account (Col. 4: 1). If treated humanely, it would*

O argumento do consolo caritativo de Vieira agora não parece mais tão original. Vitória não chega a aprovar a escravidão, mas mostra que os senhores podem redimir-se, perante o tribunal da consciência eterna, se tratarem os seus escravos com humanidade, pois ambos compartilham da mesma natureza e se encontram sob o *dominium* de outro Senhor. E, quanto aos escravos, embora não se encontrem em condições ideais, devem procurar algum conforto de estar na melhor condição que lhes seria possível. Para Vitória, seria melhor ser escravo e cristão do que um homem livre sem o conhecimento da verdadeira fé.

No século XVI, houve vozes dissonantes na escolástica ibérica que condenaram a escravidão africana: Fernão de Oliveira, Tomás de Mercado e Luís de Molina.⁷⁹ Mas os seus escritos ou não ressoaram na época, como ocorreu com o primeiro, ou tratam o tema com tantas nuances que apenas leitores anti escravagistas de séculos seguintes foram capazes de identificar. O primeiro escolástico francamente abolicionista vai ser o português Epifânio de Moirans, que, no fim do século XVII, dedica uma obra inteira ao tema, *Servi Liberi seu naturalis mancipiorum libertatis iusta defensio*. Contudo, visto que este trabalho foi provavelmente redigido, em Havana, em 1681-2, mas publicado somente em 1982, quando foi redescoberto, parece pouco provável que houvesse sido lido por Vieira. É Vitória quem estabelece a maneira “não fale, não pergunte” que prevaleceu nesta época de como lidar com o tráfico de africanos. Em síntese, pode dissecar-se o pensamento de Vitória em apenas dois argumentos distintos: a escravidão africana como um dado, não como um problema, em razão de uma confiança absoluta na virtude dos envolvidos no tráfico, e conforto no consolo que, se tratados com humanidade, os escravos se encontrariam em melhor posição depois que se converteram ao cristianismo do que antes.

As formas lícitas de escravidão

Então, se Vieira não era nem abolicionista, nem escravocrata, o que defendia? No *Sermão das Tentações*, como visto, ele scandalizou a plateia com a ameaça do inferno, mas

be better for them be to slaves among Christians than free in their own lands; in addition, it is the greatest good fortune to become Christians.” VITÓRIA, Francisco de. Letter to Fray Bernardino de Vique, OP. In: _____. *Political Writings*. Editado por A. Pagden and J. Lawrance. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 335.

⁷⁹ Confira: OLIVEIRA, Fernando. *Arte da Guerra do Mar*. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 24; MERCADO, Tomás de. *Suma de Tratos y Contratos*. s.l.: Editorial del Cardo, Biblioteca Virtual Universal, 2006, II, XXI, s/p. Disponível em <https://biblioteca.org.ar/>. Acesso em julho de 2022; MOLINA, Luís de. *De Iustitia et de Iure Tractatus*. Venetiis: Sessas, 1611, II, XXXIII e XXXV.

ele o fez como um amigo paradoxalmente. “Pergunto-vos: qual é o melhor amigo: aquele que vos avisa do perigo, ou aquele que por vos não dar pena vos deixa perecer nele?”⁸⁰ Então, apresentou uma solução conciliatória: os ameríndios servirão aos colonos se a escravidão decorrer de uma guerra justa, ou de um resgate dos “índios de cordas”⁸¹, ou servirão ao reino como “meio livres e meios cativos” dentro das aldeias.⁸² Estas escolhas não são aleatórias.

Antes da intervenção de Vieira na legislação indigenista, a escravização ou a liberdade pareciam ser fruto mais da pressão política do que de algum critério moral. Ao longo da década de 1630, houve muitas denúncias de violência contra os ameríndios; portanto, em 29 de maio de 1640, logo após a Restauração, D. João IV promulgou lei que proibia, por completo, a escravatura dos ameríndios. Mas a validade e a eficácia de uma lei constituem duas coisas bem diferentes. Então, em 17 de outubro de 1653, a Junta do Conselho Ultramarino redigiu provisão que corrigia a lei anterior. Os oficiais das câmaras (que representavam os colonos) e os desembargadores (que representavam o Rei) deveriam fiscalizar a legitimidade de cativos, de acordo com os seguintes critérios: os decorrentes de uma guerra justa, os de resgate dos ameríndios de cordas e como sanção para os ameríndios que já fossem súditos e cometessem antropofagia ou evasão fiscal.⁸³

A nova norma, contudo, ainda estava longe do ideal e Vieira passa a envidar esforços para mudá-la. Em 2 de abril de 1655, Vieira, entre outros “gravíssimos varões”, assinou parecer de uma junta do Conselho Ultramarino, que se reuniu com o específico intuito de aprimorar a provisão de 1653.⁸⁴ O documento final foi aceito pelo Rei e serviu de projeto para a lei de 9 de abril de 1655. Além de aumentar o poder de fiscalização dos religiosos sobre os cativos e as aldeias – “antes os deixem [os ameríndios] governar pelos Parochos e principais de sua nação” –, esta lei eliminou os casos de escravidão em decorrência do descumprimento de deveres de súdito (antropofagia e evasão fiscal) e, em relação à escravização de prisioneiros de uma guerra

⁸⁰ VIEIRA, Antônio. Sermão da Primeira Dominga da Quaresma, São Luís do Maranhão, 1653. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (direção). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2015, parenética t. II, v. II, p. 234.

⁸¹ Assim denominados aqueles que tivessem se tornado reféns de outros ameríndios para serem mortos, ou até comidos.

⁸² VIEIRA, Antônio. Sermão da Primeira Dominga da Quaresma, São Luís do Maranhão, 1653. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (direção). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2015, parenética t. II, v. II, p. 239-240.

⁸³ PORTUGAL. Provisão sobre a liberdade e cativo do gentio no Maranhão. In: *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, v. 66, 1ª parte, 1948, pp. 20-21. Disponível em Biblioteca Nacional Digital Brasil, <http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>. Acesso em agosto de 2022.

⁸⁴ PORTUGAL. Consulta original de gravíssimos varões, sobre a forma e casos em que se devem cativar os índios das nossas conquistas. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (direção). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, varia, t. IV, v. III, pp. 290-301.

justa, inseriu cláusula que exige que este tipo de guerra só poderia ser declarada pelo rei, o que subtraiu das autoridades locais esta prerrogativa, “tirando em todos os Governadores o poder de fazerem a dita guerra ofensiva por própria autoridade”⁸⁵. Salienta Ventura que a falta de menção na lei às entradas no sertão também se revela significativa, pois estariam compreendidas no âmbito das “guerras ofensivas”, que precisariam da declaração real e se conformar aos demais critérios de guerra justa.⁸⁶

Essas modalidades lícitas de escravidão provêm (quase) todas da escolástica ibérica. A doutrina da guerra justa representa a via mediana entre o repúdio total da guerra, como ocorre em correntes idealistas, e a aceitação incondicional da violência para o engrandecimento do Estado, segundo concepções próprias do realismo político, como se os reis e as potestades não se sujeitassem à moral. A guerra constitui um mal, mas há males ainda piores, como o assassinato de entes queridos e a profanação de cemitérios e lugares sagrados pelas mãos de soldados invasores. Trata-se de uma tradição eminentemente cristã, porque ela é desenvolvida e reelaborada por autores da cristandade europeia. Após a sua origem com Agostinho, ela é retomada por outros Pais da Igreja, por Isidoro de Sevilha e o Papa Nicolau I. Houve, então, um hiato, e a guerra justa não recebeu mais atenção durante a Alta Idade Média. Somente depois de as teses serem condensadas no *Decreto Gratiano*, na metade do século XII, o assunto volta a interessar os pensadores. Escrever sobre a guerra torna-se bastante popular na Baixa Idade Média. Os canonistas e os teólogos começam a esmiuçar as ideias até elas adquirirem a sua formulação clássica em Tomás de Aquino. Em virtude do interesse do Aquinate, a investigação sobre a guerra se torna referência obrigatória para todos os escolásticos. Por esse motivo, Alfred Vanderpol prefere denominá-la de a “doutrina escolástica do direito da guerra”.⁸⁷

⁸⁵ PORTUGAL. Ley que se passou pelo Secretário de Estado em 9 de abril de 655 sobre os índios do Maranhão. In: *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, v. 66, 1ª parte, 1948, pp. 25-28. Disponível em Biblioteca Nacional Digital Brasil, <http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>. Acesso em agosto de 2022.

⁸⁶ VENTURA, Ricardo. Introdução. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (direção). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, varia, t. IV, v. III, p. 28.

⁸⁷ VANDERPOL, Alfred. *La Doctrine Scolastique du Droit de Guerre*. Paris: A. Pedone, 1919, p. 285. São autores dessa tradição, além de Agostinho de Hipona e Isidoro de Sevilha (560-636), o Papa Nicolau I, com a sua carta aos búlgaros, o bispo Rufin, no tratado *De bono pacis* (1056), Yves de Chartres (1040-1116) e Abelardo (1079-1142). Na metade do século XXII, há o decreto do monge Jean de Gratian. Então, surgem Tomás de Aquino, Raimundo de Peñaforte (1180-1275), Inocêncio IV (1243-1254), Hostiensis (Henri de Suse: início do século XXIII-1271), Alexandre de Halès (1170-1245), Henri de Gand (início do século XXIII-1293) e São Boaventura (1221-1274). Depois, no século XIV e XV, passam a surgir obras cujos títulos remetam à guerra: João de Legnano (início do século XXIV-1383) – *De Bello* (1360), Henri de Gorychum – *De Bello Justo* (1420), Santo Antonio de Florença (1389-1459), Alphonse Tostate (1400-1455), Martin de Lodi – *De Bello* (século XV), Gabriel Biel (1425-1495), Sivestre Prierias (1456-1523), Thomas de Vio (Cajetan: 1468-1534), Guilherme Mathiae – *Libellus de Bello Iustitia Iniustitave* (1533), Josse Clichthove (1472-1543). Depois, com as Grandes Navegações despontam os nomes de Francisco de Vitória, Francisco Suárez e Balthasar de Ayala – *De Jure et Officiis Bellicis et Disciplina Militari* (1582). Deste período, são nomes menores: A. Guerrero – *Tractatus de Bello Justo et Injusto* (1543), Diego de Covarruvias (1512-1577), Domingos de Soto (1494-1560), F. Martini – *De Bello et Duello* (1589),

O trabalho de Aquino sobre a guerra encontra-se condensado na questão 40 da *secunda secundae* do Tratado da Caridade, não no Tratado da Lei, nem no Tratado da Justiça da *Suma Teológica*, pois a guerra, antes de constituir um problema para o Direito, viola a Caridade. Para haver justiça numa guerra, é necessário preencher três condições:

Primeira, a autoridade do príncipe, por cujo mandato se permite fazer a guerra. Não cabe à pessoa privada declarar guerra, porque pode expor seu direito perante um tribunal superior. (...).

Requer-se, em segundo lugar, justa causa, a saber: que aqueles que são impugnados mereçam, por alguma culpa, essa impugnação. (...).

Terceiro, requer-se que seja reta a intenção dos combatentes: que se intente ou se promova o bem, ou que se evite o mal. (...).⁸⁸

Uma vez completadas essas condições, se um combatente se tornasse prisioneiro, seria lícito reduzi-lo à escravidão. Neste caso, o cativo corresponde a um destino melhor do que a morte e estava de acordo com o direito comum. Mas já nos séculos XVI e XVII, a prática da redução do prisioneiro à escravidão se encontrava derogada nas guerras entre os europeus. Ainda assim, ela ocorria em guerras que envolvessem europeus e outros povos. Vieira mesmo alude aos cristãos cativos em Argel por sarracenos.⁸⁹

Não há dúvidas de que os juristas oficiais da Espanha e Portugal procuraram encaixar os ameríndios nesta categoria. Mas esta não é uma categoria tão elástica. Entre os escolásticos hispânicos, Francisco de Vitória é quem prescreve, em definitivo, os títulos lícitos para a guerra contra os ameríndios. Segundo Borges de Macedo⁹⁰, Vitória não era um defensor dos direitos dos ameríndios; apenas não aceitava as teses do *Requerimiento* de Burgos – segundo o qual a justiça se dava sobretudo por 3 motivos: a resistência dos ameríndios em se converter, em aceitar a autoridade do Rei (já que habitavam terras doadas pelo Papa), além da defesa da doutrina aristotélica da escravidão natural. Vitória, de fato, não comungava nenhum desses argumentos. Mas, na terceira seção da *Relectio de indis*, passa a defender os títulos pelos quais os espanhóis poderiam conquistar os ameríndios. Entre os quais estava o direito de visitar e se

Gabriel Vasquez (1551-1604), Domingos Bañez (1528-1604), Roberto Berlarmino (1542-1621), Leonardo Lessius (1554-1623), Gregório de Valencia (1561-1603), Luís de Molina (1536-1600), P. Belli – *De re Militari et Bello* (1558), Alberico Gentili – *De Jure Belli* (1598) e o próprio Hugo Grócio – *De Jure Belli ac Pacis* (1625).

⁸⁸ “*Primo quidem, auctoritas principis, cuius mandato bello est gerendum. Non enim pertinet ad personam privatam bellum movere: quia potest ius suum in iudicio superioris prosequi. (...) Secundo, requiritur causa iusta: ut scilicet illi qui impugnantur propter aliquam culpam impugnationem mereantur. (...) Tertio, requiritur ut sit intentio bellantium recta: qua scilicet intenditur vel ut bonum promoveatur, vel ut malum vitetur.* AQUINO, ST. 2-2 q. 40 a.1.

⁸⁹ VIEIRA, Antônio. Voto do Padre Antônio Vieira sobre as Dúvidas dos Moradores de São Paulo acerca da Administração dos Índios, 1694. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (direção). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, varia, t. IV, v. III, p. 276.

⁹⁰ BORGES DE MACEDO, Paulo Emílio. O mito de Francisco de Vitória: defensor dos índios ou patriota espanhol? *Revista de Direito Internacional*, v.9, 2012, pp. 6-7.

estabelecer na América, sem sofrer dano, o de pregar o evangelho e o da proteção dos inocentes contra as leis inumanas.⁹¹

Em vários povos ameríndios, havia o costume da pena de morte como sanção a crimes graves, em alguns poucos o de sacrifícios humanos e a antropofagia. O resgate dos ameríndios de cordas nada mais era do que a compra da pessoa que se encontrava presa (amarrada em cordas) e aguardando estes destinos. E o preço seria a liberdade do indivíduo. Em verdade, seria a troca de uma punição pela outra. A escravização constituiria um mal menor. O argumento para este tipo de escravidão não foi inventado por Vieira e se encontra também em Mercado e Molina.⁹²

Por último, a instituição “aldeia” representava ponto central da proposta de Vieira. Ele desejava expandir pelo Maranhão uma experiência do século anterior que havia fracassado pelas razões erradas e, por isto, permaneceu como uma possibilidade nas mentes de todos os jesuítas. De fato, com um dúbio e débil amparo legal, os colonos portugueses escravizavam os indígenas e justificavam as suas ações em termos estritamente econômicos. Vieira constatou o abismal malogro desse sistema, pois, além de não respeitarem o estado de liberdade natural dos ameríndios, os colonos não cumpriam as suas funções de instrução nos costumes portugueses, nem de pregação cristã.

Em seu lugar, Vieira propõe ressuscitar o plano de outro jesuíta. Manuel da Nóbrega concebeu a aldeia, um espaço onde os nativos pudessem viver protegidos dos colonos e livres para cultivar as suas terras para a própria subsistência. Tudo isso sob a administração dos jesuítas, que instruiriam os ameríndios nos costumes portugueses, pregariam o evangelho, realizariam batismos e demais sacramentos, num regime de ordem, trabalho, diversão e religião. As bem sucedidas *reducciones* que os seus colegas da Companhia implantaram no Paraguai operavam pelos mesmos princípios das aldeias. No Brasil, a experiência deu certo nos primeiros anos, mas erodiu com as investidas armadas dos colonos nos primeiros anos do século XVII. Tão cedo como 1620, as aldeias costeiras haviam totalmente desaparecido.⁹³

⁹¹ Por último, ressaltava *ad argumentandum* que, se houvesse mesmo alguma comunidade incapaz de se governar, então, por caridade, os espanhóis deveriam conduzi-la, ainda que não em proveito próprio, mas dos ameríndios. VITÓRIA, Francisco de. *De Indis. De titulis legitimis quibus barbari potuerint venire in ditionem Hispanorum*, [pp. 705-726]. In: _____. *Obras de Francisco de Vitória. Relecciones Teologicas*. Editadas por Teófilo Urdanoz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960.

⁹² MERCADO, Tomás de. *Suma de Tratos y Contratos*. s/l.: Editorial del Cardo, Biblioteca Virtual Universal, 2006, II, XXI; MOLINA, Luís de. *De Iustitia et de Iure Tractatus*. Venetiis: Sessas, 1611, II, XXXIII e XXXV.

⁹³ EISENBERG, José. Antônio Vieira and the Justification of Indian Slavery. *The Yale Colloquium on Father Antônio Vieira, S.J.*, Yale University, New Haven, November 7-8, 1997, p. 7. Até mesmo Bakunin enamorou-se do sistema das aldeias que os jesuítas procuraram instituir na América do Sul. Numa carta em que escreveu com Paul Lafargue e Engels, Marx deixa escapar: “(...) se a sociedade do futuro se organizasse conforme o modelo da

Nas aldeias, os ameríndios seriam catequizados e viveriam – como o próprio Vieira aduziu – “meio cativos e meio livres”. Cativos porque não poderiam deixar as aldeias sem perder a liberdade; livres porque, nas aldeias, receberiam o mesmo tratamento de cidadãos plenos. Para Vieira, as aldeias não correspondiam somente a um modo de organização dos nativos da sociedade colonial, uma forma mais humana e legítima pelos padrões morais da época. Elas constituíam condição *sine qua non* para a integração do ameríndio no corpo místico do Estado português. Mais do que isso, os nativos seriam instruídos para se tornarem o modelo de cidadão que a República necessitava neste momento da história do império lusitano – uma época que o jesuíta encarava como “messiânica”; revela-se significativo que é durante este núcleo que Vieira começa a escrever as suas *Esperanças de Portugal*, a primeira obra da sua verve profética. A aldeia representava um passo em direção a um glorioso futuro político do Império e até da humanidade.

Por reduzir as possibilidades de novas escravizações e concentrar os ameríndios livres fora dos lares dos colonos, a proposta que Vieira envida extingue por completo as reminiscências das *encomiendas*. Porém, o que impediria a história de se repetir, e os colonos invadirem as aldeias para capturar os ameríndios novamente? Desde o início, Vieira pensou nesta possibilidade e propôs que os aldeados trabalhassem metade do ano nas próprias lavouras e a outra metade nas terras dos portugueses, mediante uma modesta remuneração.⁹⁴ Na época de Nóbrega, os ameríndios trabalhavam apenas para si mesmos nas aldeias. Essa medida reduziria a cobiça dos colonos e ainda seria economicamente responsável, sem violar as regras existentes sobre o trabalho livre.

O final da história é conhecido. Os colonos não perceberam o brilhantismo da proposta, nem aceitaram a amizade do pregador. Depois que D. João IV faleceu e a Coroa cessou de proteger Vieira, ele foi expulso do Maranhão em 1661.

Aliança, seção russa, sobrepujaria de longe o Paraguai dos reverendos padres jesuítas tão caros a Bakunin”. MARX, Karl. De L' Alliance de la Democratie Socialiste et l' Association Internationale des Travailleurs. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Contribuição para uma História da América Latina*. Organizado por Pedro Scoron. Trad. Carlos Alberto Martins. São Paulo: Edições Populares, 1982, p. 140. Importa observar que os Sete Povos das Missões no sul do Brasil representam a derradeira onda colonizadora dos jesuítas e são posteriores a este período: a primeira missão, São Francisco de Borja, é fundada em 1682. Confira KREUTZ, Estanislau Amadeu. *Missões Jesuíticas – Guaranis: síntese histórica*. EDIURI, Santo Ângelo, 2007.

⁹⁴ VIEIRA, Antônio. Sermão da Primeira Dominga da Quaresma, São Luís do Maranhão, 1653. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (direção). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2015, parenética t. II, v. II, p. 240.

Conclusão

Antônio Vieira não era nem um abolicionista frustrado, nem um escravocrata enrustido, mas alguém atento à escolástica ibérica. Estes termos “abolicionismo” e “escravagismo” constituem antípodas mutuamente excludentes, mas as últimas novidades da Teologia cristã do tempo de Vieira admitiam “um pouco” de escravidão. Mas isso não significava relativismo moral; Vieira quase deu a própria vida para reduzir os casos de escravidão indígena. A época apenas não concedia valor absoluto à liberdade.

O problema da escravidão africana, porém, para Vieira, extrapola o domínio do Direito para a Caridade, e o autor faz o que qualquer pessoa deveria em face de um mal que não pode retificar: consola a vítima. Se ele deveria ter se movido mais para corrigir esta escravatura consiste em outro problema, o “pecado do tempo”. De fato, não agiu. Mas, se o Direito falha, a Caridade não pode faltar, e o jesuíta desvela aos africanos a grande promessa que Deus fez. Neste tópico, os comentaristas se digladiam sobre se Vieira acreditava nas suas palavras de conforto ou se elas seriam hipocrisia. Isto é um erro. Mais do que consolar os escravos, Vieira consolava a si mesmo; o padre precisava acreditar naquelas frases para que a sua fé fizesse sentido, para que Deus fosse bom e tivesse um plano geral de amor (Caridade) dirigido aos homens.

Mas o silêncio de Vieira sobre a licitude deste cativo é também significativo. Revela que o inaciano se comportou como a maioria dos escolásticos do seu tempo: não percebeu o problema. O Direito não pode resolver todos os males do mundo; somente o daquelas pessoas que se encontram (ou assim se compreende que se encontram) sob jurisdição nacional. Caso contrário, é uma adversidade alheia. O Direito impõe um mínimo ético, um padrão moral tênue e incompleto, e a Caridade precisa intervir.

Referências

- AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Trad. J. Dias Pereira. 2. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2000.
- AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Texto latino de la edición crítica Leonina. Trad. Francisco Barbado Viejo, O.P. 2. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1947.
- ARISTÓTELES. *A Política*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 1985.

BARRIO, Javier Martín del. Portugal é forçado a encarar o seu passado escravagista. *Jornal El País*, Seção Internacional, Lisboa, 20 de outubro de 2017. Disponível em https://brasil.elpais.com/brasil/2017/10/10/internacional/1507633783_573708.html. Acesso 21/11/2022.

BORGES DE MACEDO, Paulo Emílio. O mito de Francisco de Vitória: defensor dos índios ou patriota espanhol? *Revista de Direito Internacional*, v.9, 2012, p. 2. Disponível em <<https://www.publicacoesacademicas.uniceub.br/rdi/article/view/1602/1591>>. Acesso em agosto de 2022.

BOSI, Alfredo. Vieira, ou a cruz da desigualdade. *Novos Estudos*. CEBRAP, n. 25, pp. 28-49, outubro de 1989.

BOXER, Charles. *A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. Trad. Maria de Lucena Barros e Sá Contreiras. Lisboa: Edições 70, s/d.

CARTAS JESUÍTICAS I: Cartas do Brasil do Padre Manuel Danóbrega (1549-1560). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, Materiaes e achegas para a História e Geographia do Brasil publicados por ordem do Ministério da Fazenda, n. 2, dezembro de 1886.

COSTIGAN, Lúcia Helena (org.). *Diálogos da Conversão*. Campinas: ed. Unicamp, 2005.

EISENBERG, José. António Vieira and the Justification of Indian Slavery. *The Yale Colloquium on Father António Vieira, S.J.*, Yale University, New Haven, November 7-8, pp. 1-15, 1997.

FERREIRA JR, Amarilio; BITTAR, Marisa. A pedagogia da escravidão nos Sermões do Padre António Vieira. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, n. 84, pp. 43-53, 2019. Disponível em <<http://rbep.inep.gov.br/ojs3/index.php/rbep/article/view/1373>>. Acesso em julho de 2022.

FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (coord.). *Obra Completa Padre António Vieira*. São Paulo: Loyola, 2014-..., 32 v.

FRATRIS DOMINICI SOTO SEGOBIENSIS, Theologi, ordinis Praedicatorum. *De Iustitia & Iure libri decem*. Salmanticae: expensis Benedicti Boyerii bibliopolae apud Ioannem Mariam à Terranova, 1566. Disponível em

<<https://play.google.com/books/reader?id=JJMcmn8seJAC&pg=GBS.PA2&hl=pt>>. Acesso em julho de 2021.

GERSON, Iohannes. *Liber de vita spirituali animae*, lec. 3a. In *Opera omnia*. Antwerpiae: L. Ellies du Pin, editor, 1706, reimpr. Hildesheim, G. Olms Verlag, (1987), t. III.

HANSEN, João Adolfo. Francisco Suárez e Antônio Vieira: metafísica, teologia-política católica e ação missionária no Brasil e no Maranhão e Grão Pará. *Labor Histórico*, Rio de Janeiro, n. 5, v. 2, pp. 395-410, jul. / dez. 2019.

HOORNAERT, Eduardo; AZZI, Riolando; GRIJP, Klaus van der; BROD, Benno. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo. Primeira Época*. Petrópolis: Vozes, 1977.

IUSTINIANUS IMPERATOR. *Corpus Iuris Civilis*. ed. Krueger e Mommsen. Berlin: Weidmann, 1906.

JOSÉ, Emiliano. Antônio Vieira e o doce inferno dos negros. Revista *CartaCapital*, Seção Política, São Paulo, 23 de junho de 2012. Disponível em <https://www.cartacapital.com.br/politica/antonio-vieira-e-o-doce-inferno-dos-negros/>. Acesso 21/11/2022.

KREUTZ, Estanislau Amadeu. *Missões Jesuítico – Guaranis: síntese histórica*. EDIURI, Santo Ângelo, 2007.

LEITE, Serafim S. I. *História da Companhia de Jesus no Brasil* (século XVI – a obra). Lisboa, Rio de Janeiro: Livraria Portugália, Civilização Brasileira, 1938.

LIU, Yun. *Fratelli Tutti: o humanismo e o discurso de consolação do Pe. António Vieira em defesa dos escravos negros*. Dissertação de mestrado em Estudos portugueses e românicos. Lisboa, Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, 2021.

MAIOR, Iohannes. *In secundum Sententiarum*. Parisii: Venudatur apud eunde Badium, 1519.

MARTÍN RODRIGUES, Juan Pablo. *Juan Ginés de Sepúlveda: gênese do pensamento imperial*. Tese de doutorado em Letras. Recife: UFPE, 2010.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Contribuição para uma História da América Latina*. Organizado por Pedro Scoron. Trad. Carlos Alberto Martins. São Paulo: Edições Populares, 1982.

MERCADO, Tomás de. *Suma de Tratos y Contratos*. s/l.: Editorial del Cardo, Biblioteca Virtual Universal, 2006. Disponível em <www.biblioteca.org.ar>. Acesso em julho de 2022.

MOLINA, Luís de. *De Iustitia et de Iure Tractatus*. Venetiis: Sessas, 1611.

MONTESINOS, Antonio de. Missa do 4º domingo do advento, de 21 de Dezembro de 1511, na Isla Espaniola. *Dominicos*, 2011. Disponível em https://www2.dominicos.org/kit_upload/file/especial-montesino/sermon.pdf. Acesso em julho de 2022.

OLIVEIRA, Fernando. *Arte da Guerra do Mar*. Lisboa: Edições 70, 2008.

PACHECO, Moreno. Padre Antônio Vieira. *Projeto Salvador Escravista*. Disponível em <https://www.salvadorescravista.com/homenagens-controversas/padre-ant%C3%B4nio-vieira>. Acesso 21/11/2022.

PAGDEN, Anthony. *The fall of natural man: the American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

PÉCORRA, Alcir. A escravidão nos sermões do Padre Antônio Vieira. *Estudos Avançados*, v. 33, n. 97, pp. 151-170, 2019.

PELOSO, Silvano. *Antônio Vieira e o Império Universal: a Clavis Prophetarum e os documentos inquisitoriais*. Trad. Sônia Salomão. Rio de Janeiro: De Letras, 2007.

PEÑA MONTENEGRO, Alonso. *Itinerario para parochos de indios, en que se tratan las materias más particulares tocantes a ellos para su buena administración*. Madrid: Ioseph Fernandez de Buendía, 1668.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios Livres e Índios Escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos Índios no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, pp. 115-132.

PINTO, Porfírio José dos Santos. *Choupanas e palácios: a arquitetura teológica vieiriana*. Tese de doutoramento em Literatura e Cultura. Lisboa, Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, 2018.

PORTUGAL. Bula "*Romanus Pontifex*" do Papa Nicolau V pela qual concedeu ao Rei D. Afonso V e ao Infante D. Henrique e a todos os reis de Portugal e seus sucessores, todas as conquistas de África com as ilhas nos mares a ela adjacentes, desde os cabos Bojador e Não e toda a costa da Guiné, e que nelas possam mandar edificar igrejas cujos padroados lhe ficarão pertencendo, 1455. Disponível em Arquivo Nacional Torre do Tombo, <https://digitalq.arquivos.pt/details?id=3907997>. Acesso em julho de 2022.

_____. Cópia do traslado autêntico da Bula "*Inter Caetera Divinae Majestati*" do Papa Alexandre VI pela qual concedeu a D. Fernando de Castela, à Rainha D. Isabel e a todos os seus sucessores, todas as ilhas e terra firme descobertas e por descobrir, desde o Setentrião até ao Meio Dia, tirada por uma linha desde o polo norte ao polo sul, a cem léguas das ilhas dos Açores e de Cabo Verde para ocidente, 1493. Disponível em Arquivo Nacional Torre do Tombo, <https://digitalq.arquivos.pt/details?id=4185853>. Acesso em agosto de 2022.

_____. Ley que se passou pelo Secretário de Estado em 9 de abril de 655 sobre os índios do Maranhão. In: *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, v. 66, 1ª parte, 1948, pp. 25-28. Disponível em Biblioteca Nacional Digital Brasil, <http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>. Acesso em agosto de 2022.

_____. Provisão sobre a liberdade e captiveiro do gentio no Maranhão. In: *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, v. 66, 1ª parte, 1948, pp. 20-21. Disponível em Biblioteca Nacional Digital Brasil, <http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>. Acesso em agosto de 2022.

SANDOVAL, Alonso de S.J.. *De instauranda aethiopum salute: el mundo de la esclavitud negra en América*. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1956.



SEIXAS, Margarida; Silva, Cristina Nogueira da (coord.). *Estudos Luso-Hispanos de História do Direito*. Madrid: Editorial Dykinson, 2021.

SIMONSEN, Roberto. *História econômica do Brasil (1500-1820)*. 6. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969.

VAINFAS, Ronaldo. *Antônio Vieira: jesuíta do rei*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

VANDERPOL, Alfred. *La Doctrine Scolastique du Droit de Guerre*. Paris: A. Pedone, 1919.

VILLEY, Michel. *Leçons d'Histoire de la Philosophie du Droit*. Paris: Dalloz, 1962.

VITORIA, Francisco de. *Comentarios a la Secunda secundae*. Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca. Madrid: Beltrán de Heredia, 1932.

_____. *Obras de Francisco de Vitória. Relecciones Teologicas*. Editadas por Teofilo Urdanoz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960.

_____. *Political Writings*. Editado por A. Pagden and J. Lawrance. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.