Revista Brasileira de História & Ciências Sociais – RBHCS
Vol. 16 Nº 33, Jul - Dez de 2024
Universidade Federal do Rio Grande – FURG

Direito natural, antropofagia e guerra justa na História do Direito Internacional: uma leitura da *Relectio De Temperantia* e do *Fragmentum*, de Francisco de Vitória

Natural Law, Anthropophagy, and Just War in the History of International Law: A Reading of Relectio De Temperantia and Fragmentum, by Francisco de Vitoria

Natália Medina Araújo*

Resumo: O presente artigo tem por objeto de estudo um conjunto de textos de Francisco de Vitoria: a *Relectio De Temperantia* e seu *Fragmentum,* de 1537. Esses textos são de crucial importância para o estudo da história do direito internacional, sendo anteriores às célebres Conferências *De Indis Noviter Inventis,* e *De Jure Bellis Hispanorum in Barbaros*, que datam de 1539, as quais foram analisadas por Antony Anghie, historiador crítico do direito internacional adotado como referencial teórico. Argumenta-se, com Anghie, que o direito internacional possui origens coloniais e está profundamente marcado pela dinâmica da diferença. O estudo dos primeiros textos de Francisco de Vitoria que lidam com o tema da legitimidade da conquista da América lança novas luzes sobre as tensões e ambiguidades do direito internacional ao tratar da antropofagia como fundamento para a guerra justa em conformidade com o direito natural.
Palavras-chave: Francisco de Vitória. Antropofagia. Guerra Justa

Abstract: This article studies a set of texts by Francisco de Vitoria: the *Relectio De Temperantia* and its *Fragmentum*, both from 1537. These texts are of crucial importance for the study of the history of international law, as they predate the famous Lectures *De Indis Noviter Inventis* and *De Jure Bellis Hispanorum in Barbaros*, which date from 1539 and were analyzed by Antony Anghie, a critical historian of international law who has been adopted as a theoretical framework. Anghie argues that international law has colonial origins and is deeply marked by the dynamics of difference. The study of Francisco de Vitoria's early texts that deal with

* Doutora em Direito pela Universidade de Brasília - UnB (2017). Mestre em Direito pela Universidade de Brasília - UnB (2011). Bacharel em Direito pela Universidade Federal da Bahia (2008). Professora Adjunta de Direito na Universidade Federal do Oeste da Bahia (UFOB). Professora do Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal do Oeste da Bahia (PPGCHS/UFOB).

the issue of the legitimacy of the conquest of America sheds new light on the tensions and ambiguities of international law when dealing with cannibalism as a basis for just war in accordance with natural law.

Keywords: Francisco de Vitória. Anthropophagy. Just War.

Introdução

Nos estudos jurídicos, e em particular no direito internacional, a história foi muito utilizada de maneira puramente instrumental com o objetivo de conferir autoridade a teorias e justificar doutrinas. Contrariamente, a atitude crítica do jurista em relação ao passado "está mais comprometida com a quebra de tradições, ou ao menos a sua reconstrução após uma revisitação profunda dos seus fundamentos" (GALINDO, 2015, p. 343). Tal revisitação crítica da história do direito internacional tem sido uma das principais preocupações das TWAIL (*Third World Aproaches to International Law*)[1] desde a década de 1990 até os dias atuais. Os estudos TWAIL, inicialmente periféricos e pouco conhecidos, alcançaram reconhecimento significativo e se mantêm atuais, sendo em grande parte responsáveis pelo desvelamento do eurocentrismo profundamente arraigado nas estruturas do direito internacional. Os estudos das TWAIL "tornaram mais difícil para os internacionalistas ignorar ou rejeitar as origens coloniais e legados de seu campo" (LORCA, 2023, p. 779). Isso porque, ao estudar a história do direito internacional, as TWAIL demonstraram que, ocultado sob um conjunto de doutrinas supostamente neutras, havia um direito eurocêntrico, colonialista, desigual e brutal.

Ao trazer a problemática do colonialismo para o centro, as TWAIL "se tornaram uma rede e campo de estudo expansivo, heterogêneo e policêntrico disperso" (GATHII, 2011, p. 26), mas com compromissos e preocupações comuns (GATHII, 2011, p. 47), sendo possível identificar, ainda, algumas técnicas analíticas ou sensibilidades compartilhadas, como: (a) perspectiva histórica de todo o globo, e não apenas do ocidente; (b) igualdade dos povos do terceiro mundo; (c) resistência epistêmica e conceitual às hegemonias globais (OKAFOR, 2005). Sendo assim, as TWAIL já foram definidas como uma "dialética ampla (ou um grande guarda-chuva)

[1] As *Abordagens Críticas ao Direito Internacional* são conhecidas pela sua sigla e nome em inglês, motivo pelo qual utilizamos "TWAIL". O uso do plural se explica por se tratar de um conjunto de abordagens, e não de uma teoria unívoca e fechada.

de oposição ao caráter geralmente desigual, iníquo e injusto de um regime jurídico internacional" (OKAFOR, 2005, p. 176).

O uso da expressão Terceiro Mundo tem sido continuamente defendido por autores ligados às TWAIL, não no sentido que teve à época da Guerra Fria, considerado anacrônico, nem tampouco negando-se a grande diversidade entre os países que fazem parte do "Terceiro Mundo". Para Chimni, "uma vez que a história comum de sujeição ao colonialismo e/ou o contínuo subdesenvolvimento e marginalização dos países da Ásia, África e América Latina tem um significado suficiente, a categoria 'terceiro mundo' assume vida" (CHIMNI, 2018, p. 44). Além disso, a categoria justifica-se devido à existência de estruturas contemporâneas ligadas ao capitalismo neoliberal e de um direito internacional articulado em abstrações universais (CHIMNI, 2018).

Galindo, por sua vez, prefere definir as TWAIL como uma tradição intelectual, por entender que há características comuns e auto-definições compartilhadas cuja continuidade merece ser enfatizada em detrimento das diferenças entre as sucessivas "gerações" da escola de pensamento (GALINDO, 2016). O próprio Antony Anghie, em artigo recente, demonstra que essa tradição segue proporcionando ferramentas analíticas úteis para a compreensão do mundo contemporâneo com o uso da dicotomia Primeiro Mundo-Terceiro Mundo. Para isso, é preciso compreender que a expressão "Terceiro Mundo" sempre teve múltiplos significados, e foi reinterpretada para abranger não apenas os Estados de Terceiro mundo, mas também "as lutas e experiências dos povos mais marginalizados do Terceiro Mundo e, de fato, do próprio Primeiro Mundo" (ANGHIE, 2023, p. 63).

Esse é contexto que se insere a história do direito internacional de Antony Anghie, na obra *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law,* a qual adotamos como referencial teórico. Trata-se de um estudo transformador que, ao recuperar a história do direito internacional sob perspectiva crítica, acaba por desconstruir pressuposições compartilhadas sobre a disciplina, inclusive sobre seu objeto. Para Anghie, o direito internacional foi forjado a partir do *encontro colonial*, e para lidar com o Novo – e *diferente* – Mundo. Anghie, desafia a visão tradicional sobre o direito internacional, segundo a qual o problema central da disciplina seria a questão de como a ordem é criada e mantida entre Estados soberanos. Para Anghie, o direito internacional nasceu do encontro colonial, e suas principais doutrinas, em

especial a doutrina da soberania, forjada para lidar com a diferença cultural no contexto da exploração colonial, estão comprometidas por essa origem.

A ordem entre Estados soberanos é o principal exemplo que Anghie nos dá de universalização de certas ideias particulares. A questão da *ordem,* hoje considerada por muitos o problema definidor do direito internacional, estava restrita à história da Europa à época de sua origem. A relação entre a Europa e o mundo não europeu era mediada por outro paradigma, no qual o direito internacional (então *jus gentium)* desempenhava o papel de lidar com a *diferença cultural* – o que levaria a uma diferença de soberanias, ao invés da igualdade soberana europeia. A universalização da experiência europeia, assim, teria por efeito suprimir e subordinar outras histórias do direito internacional e dos povos aos quais era aplicada (ANGHIE, 2005).

O interesse crescente pela história do direito internacional entre os internacionalistas foi acentuado por grandes crises. O esfacelamento da Iugoslávia, as guerras do Iraque e do Afeganistão e a guerra contra o terror são alguns dos exemplos citados por Koskenniemi como propulsores de renovado interesse, contexto no qual a pergunta "como viemos parar aqui" ganha força, em contraste com o silêncio nas décadas de 1980 e 1990, quando a maioria dos juristas estavam ocupados participando e comentando a expansão do direito internacional pós-guerra fria (KOSKENNIEMI, 2014, p. 119).[2]

Francisco de Vitoria, frei dominicano que viveu em Salamanca na primeira metade do século XVI, é um dos objetos preferidos dessas novas histórias do direito internacional. Títulos como "defensor dos índios" e "pai do direito internacional" invocam, entretanto, uma visão romantizada do autor, diante da qual a obra de Antony Anghie, "*Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law",* publicada pela primeira vez em 2003, causou grande impacto.

> [O] verdadeiro choque veio com o ataque pós-colonial de Antony Anghie a toda a tradição e sua acusação de Vitoria como facilitador do estabelecimento da ordem colonial nas Américas. Embora Anghie admitisse que Vitoria tinha sido »um corajoso defensor dos direitos dos índios em seu tempo«, ele também destacou que »seu trabalho poderia ser lido como uma justificativa particularmente insidiosa da conquista precisamente porque é apresentado na linguagem da liberdade e até mesmo da igualdade« (KOSKENNIEMI, 2014, pp. 121-122).

[2] Tradução nossa, assim como as demais traduções ao longo do texto.

Para Anghie, o encontro colonial, que está na origem da disciplina, não foi um encontro entre entidades igualmente soberanas, já que os não europeus eram, no máximo, considerados parcialmente soberanos. É nessa diferença – e não em uma suposta igualdade – que se sustentam os conceitos centrais do direito internacional.

> Dentro do quadro axiomático que decreta que os estados europeus são soberanos enquanto os estados não europeus não o são, há apenas um meio de relatar a história do mundo não europeu: é uma história da incorporação dos povos da África, Ásia, Américas e Pacífico em um direito internacional que é explicitamente europeu e, ainda assim, universal (ANGHIE, 2005, pp. 5-6).

Em sua história sobre a assimilação do mundo não Europeu, Anghie não deixa de considerar o imperialismo como um sistema cultural. Assim, para ele, mais do que um sistema político ou econômico exploratório, o imperialismo é "uma estrutura cultural que constitui subjetividades e mantém as relações que perpetuam a dominação ocidental do sistema global" (PHAM, 2006, p. 203). Segundo Galindo (2013, p. 59), a obra de Anghie talvez seja a mais importante obra publicada sobre a história do direito internacional ligada às TWAIL e busca demonstrar que o direito internacional, fruto do encontro colonial que se reproduz continuamente em variadas formas de império, "nunca soube conviver com a diferença e como resultado produziu exclusões de diversas montas, que afetaram muito significativamente os Estados e povos que hoje compõem o Terceiro Mundo".

O argumento principal da obra é que o colonialismo foi central na constituição do direito internacional e que as suas doutrinas fundamentais, sobretudo a doutrina da soberania, "foram forjadas da tentativa de criar um sistema jurídico que pudesse explicar as relações entre os mundos europeu e não europeu no confronto colonial" (ANGHIE, 2005, p. 3). Desse modo, a visão tradicional, que vê o colonialismo como um evento periférico e superado, não se sustenta. O mito fundacional que Anghie desconstrói imagina que o direito internacional chegou às colônias já inteiramente pronto, "como se o projeto colonial apenas implicasse a assimilação dessas sociedades aberrantes em um sistema 'eurocêntrico' pré-existente e estável – como se, em suma, as doutrinas do direito internacional resolvessem o problema da diferença precedendo-o" (ANGHIE, 2005, pp. 4-5).

> A doutrina da soberania — pela qual me refiro amplamente ao complexo de regras que decidem quais entidades são soberanas, e os

> poderes e limites da soberania — não foi já formulada e então simplesmente aplicada por Vitoria para resolver o problema de criar ordem entre diferentes sociedades. Em vez disso, para Vitoria, a doutrina da soberania emerge através de suas tentativas de abordar o problema da diferença cultural (ANGHIE, 2005, p. 16).

Desse modo, a doutrina da soberania foi forjada a partir do encontro colonial, quando se adotaram formas singulares de soberania para as colônias. Essas formas não paralelas de soberania – a da metrópole e a da colônia – são visíveis até hoje, pois o Terceiro Mundo possui uma soberania distinta, particularmente vulnerável e dependente (ANGHIE, 2005, p. 6).

Anghie contraria a história convencional que, por um lado, associa Francisco de Vitoria, entendido como "pai do direito internacional", a ideais exclusivamente humanitários e, por outro, acredita que o direito internacional dos direitos humanos, uma aquisição do séc. XX, veio para resgatar esses ideais humanitários, apenas deixados de lado temporariamente durante um período obscuro do direito internacional. [3] Assim, enquanto para a história tradicional da disciplina o colonialismo aparece como exceção, para Anghie ele é a regra, inextricavelmente enraizado nas suas estruturas desde suas origens até os dias atuais.

Faz-se necessário pontuar que a atribuição do título de "pai do direito internacional" a Vitoria por diversos autores já foi entendida como anacrônica por desconsiderar a obra vitoriana em seu contexto (URBANO, 1992, p. 332). Por outro lado, se pretendemos fazer um estudo histórico crítico, é forçoso traçar as continuidades entre o vocabulário desenvolvido por Vitoria, a partir do uso da imaginação jurídica, com o moderno direito internacional. Isso não implica dizer que Vitoria atuou conscientemente na criação do direito internacional nem que concordou com o uso que foi feito de suas ideias durante os séculos que se seguiram. Trata-se de reconhecer que o vocabulário desenvolvido por ele viria a,

[3] Esse tipo de leitura evolucionista do direito internacional pode ser observado em diversos autores, que parecem acreditar que os direitos humanos redimiram o direito internacional. Malanczuk representa a visão segundo a qual o direito internacional, embora em suas origens tenha se relacionado com o colonialismo, já superou inteiramente esse passado (do qual os internacionalistas não se orgulham). Ele defende que o processo de descolonização foi responsável por universalizar o direito internacional, de modo que "o direito internacional, europeu em suas origens, estava gradualmente se movendo em direção a um sistema universal" (MALANCZUK, 1997, p. 23). Ele diz ainda que "a acusação de que o direito internacional possui um viés contra os Estados do terceiro mundo não é mais, no conjunto, verdadeira" já que "no processo histórico de transição do sistema clássico para o sistema moderno, o direito internacional definitivamente perdeu o seu caráter europeu" (MALANCZUK, 1997, p. 30).

posteriormente, "delinear as dimensões imperiais do direito internacional" (KOSKENNIEMI, 2011b, p. 11-12). A legitimação da conquista sob novas bases por Vitoria é um fato que não pode ser menosprezado, ainda se, como argumenta Urbano (1992, p. 326), o seu objetivo último fosse alcançar a pacificação e evangelização dos ameríndios. Francisco de Vitoria foi um homem de seu tempo, mas não foi o único, e possivelmente muitos outros houve que não defenderam a colonização. Que pensavam os não cristãos? Os ameríndios? As mulheres? Pouco ou nada sabemos. Se seu nome ressoa tão alto é porque está entre os vencedores da história. Precisamos questionar que algo seja "representativo do passado apenas porque fez parte de uma elite privilegiada" (KOSKENIEMMI, 2021, p. 13). Seus argumentos e seu vocabulário prosperaram, e não há razão alguma porquê suas ideias não possam ser criticadas. Nem tampouco criticá-las pretende desmerecer a honestidade intelectual ou as retas intenções que Vitoria possa ter tido a seu tempo.

As correntes críticas do direito internacional costumam propor variados estratégias para lidar com o eurocentrismo colonialista. Koskenniemi identifica quatro dessas estratégias, que podem ser assim sintetizadas: (i) demonstração das origens coloniais de uma norma jurídica internacional ou instituição; (ii) enfoque no encontro entre Europa e o novo mundo como um momento importante ou até mesmo fundacional da própria disciplina; (iii) atenção direcionada à hibridização de conceitos jurídicos que viajam da metrópole à colônia e as transformações dos seus usos nas mãos dos povos colonizados e (iv) "provincialização" da Europa ou demonstração da sua excentricidade (KOSKENNIEMI, 2011a). É importante ressaltar que essas formas não são excludentes, e que há autores que contemplam formas distintas em um mesmo trabalho ou em textos diferentes, sem que isso importe uma contradição.

Este artigo, enquadra-se principalmente na segunda dessas estratégias, enfocando o encontro entre a Europa e o "Novo Mundo" como um momento fundacional para o direito internacional. Para isso, assume que o direito internacional não tem por objeto regular a relação entre estados igualmente soberanos, mas instituir, a partir da diferença cultural, uma soberania europeia em oposição a uma não-soberania americana. Partindo do referencial teórico colocado por Anghie, discutirá a *Relectio De Temperantia* e o seu *Fragmentum,* de Francisco de Vitoria, analisando como a dinâmica da diferença se apresenta nesses textos.

As origens coloniais do direito internacional e a dinâmica da diferença: uma leitura da obra de Antony Anghie

Entre 1538 e 1545 foram escritos alguns dos textos que, conforme entende-se neste trabalho, estão nas origens do direito internacional. Esses textos foram escritos por Francisco de Vitoria, pertencente à conhecida "Escola de Salamanca"[4], em um momento crucial na transformação do conceito de *ius gentium*. O pensador foi responsável, em grande medida, por inaugurar um novo vocabulário no qual o direito internacional viria a ser baseado, impulsionado pelas transformações do mundo a sua volta em especial pela conquista da América e pelos novos problemas que emergiram daí.

A escolha desse momento específico vai de encontro com a história tradicional do direito internacional, que atribui à Paz de Westphalia, em 1648, o momento inaugural da disciplina. Nessa perspectiva, a história do direito internacional seria a história secularizada da igualdade soberana entre Estados-Nação, tese que, como veremos, é refutada por Antony Anghie, e reflete um mito que reforça e universaliza a importância factual da Paz de Westphalia (BEAULAC, 2000; 2004).

Anguie (2005) analisa as duas mais célebres conferências de Francisco de Vitoria, proferidas em 1539, *De Indis Noviter Inventis* (*De Indis),* e *De Jure Bellis Hispanorum in Barbaros* (*De Jure Bellis*), consideradas por ele fundacionais do direito internacional. Esses textos estão dirigidos a tratar da relação entre os espanhóis e os "bárbaros" da América recém descoberta. Como é notório, Vitoria não foi o primeiro a lidar com o confronto entre cristãos e não cristãos, pois a Europa já havia entrado antes em contato com outros povos, chamados "mouros" ou "pagãos", e foi nesse panorama que, convencionalmente, autores que antecederam Vitoria lidaram com os habitantes do continente americano. Anghie nos mostra que o frei de Salamanca rejeitou tal estrutura de pensamento e propôs uma inteiramente nova, criando um novo esquema de pensamento que, "em essência, desloca o direito divino e seu administrador, o Papa, e o substitui por um direito natural administrado por um soberano secular" (ANGHIE, 2005, p. 17-18).

O quadro proposto por Vitoria, na leitura de Anghie, é simples. Os ameríndios passam a ser considerados seres humanos, e assim, dotados de razão. Por isso mesmo, o sistema secular de direito natural é aplicável a eles. Curiosamente, foi por

[4] O trabalho da escola é tradicionalmente dividido em três períodos, estando Vitoria entre seus fundadores (KOSKENNIEMI, 2021, p. 135).

considerá-los seres humanos que Vitoria ficou conhecido por defensor dos índios, embora esse mesmo fato os tenha colocado em condição de descumpridores de um *jus gentium* acessível pela razão e, por isso, em posição passível de sanção (ANGHIE, 2005, p. 20).

O sistema do *jus gentium* é, para Vitoria, "o que a razão natural estabeleceu entre todas as pessoas" (VITORIA, 2016, p. 93). Existe para ele, está claro, uma ontologia comum da razão, aplicável tanto a ameríndios como a espanhóis, o que origina um *jus gentium* de caráter neutro, fundado sobre qualidades compartilhadas por todos os povos. Por outro lado, uma vez estabelecido que os ameríndios estão vinculados a um mesmo sistema de normas universal, suas diferenças culturais passam a ser vistas como práticas em desacordo com aquelas exigidas pelas normas universais, "que, na verdade, são práticas dos espanhóis" (ANGHIE, 2005, p. 22).

> A discrepância entre o índio ontologicamente 'universal' e o índio socialmente, historicamente, 'particular' deve ser remediada pela imposição de sanções que efetuem a transformação necessária. A vontade indígena quanto ao desejo de tal transformação é irrelevante: as normas universais que Vitoria enuncia regulam o comportamento, não apenas entre os espanhóis e os índios, mas entre os próprios índios; assim, os espanhóis adquirem um direito extraordinariamente poderoso de intervenção e podem agir em nome do povo visto como vítimas de rituais indígenas. (ANGHIE, 2005, p. 22)

O maior aporte de Vitoria para as origens do direito internacional foi justamente a sua contribuição para fornecer as bases da criação de um sistema pretensamente universal e neutro, aplicável a todos os povos e nações. É a violência dessa universalidade que Anghie demonstra em sua obra. Esse sistema neutro não teve outro objetivo senão lidar com o problema da diferença.

É a partir dessas bases que Vitoria desenvolve a sua doutrina da soberania que, no entendimento de Anghie, em última instância, equivale ao direito do soberano de declarar guerra. Mais uma vez, a questão de quem era o soberano, bem como seus poderes e limites, não estava previamente elaborada antes da obra do frei salamantino. Vitoria a elabora para lidar com os ameríndios que deixam de ocupar o lugar de escravos naturais (portanto ontologicamente diferentes dos europeus) e passam a ser considerados iguais quanto às normas às quais estão vinculados, ainda que diferentes por estarem suas práticas culturais em desacordo com as normas universais.

O próximo passo de Vitoria seria, segundo Anghie, e uma vez consolidada a

autoridade de um *jus gentium* secular, reintroduzir as normas cristãs. Isso porque, embora os ameríndios não estivessem em desacordo com o *jus gentium* pelo simples fato de não serem cristãos, sua resistência ao direito de pregação dos espanhóis, decorrente do *jus communicationis,* justificaria a guerra. Observe-se que não é o direito divino que está sendo aplicado, é simplesmente o próprio *jus gentium* de caráter universal que determina o dever de hospitalidade com os povos que, pacificamente, desejam – e têm o direito de – pregar sua crença (ANGHIE, 2005, p. 23). Em última análise, qualquer resistência dos americanos à presença dos espanhóis constituiria uma violação do *jus gentium* capaz de legitimar sanções. A guerra contra os ameríndios, segundo a interpretação de Anghie dos textos de Vitoria, é inevitável e contínua, e a causa é atribuída a eles mesmos, pelo seu comportamento desviante (ANGHIE, 2005, p. 24). Assim, a guerra justa de Vitoria somente pode ser feita pelos cristãos, e a consequência disso é que apenas os cristãos podem ser detentores de uma verdadeira soberania.

Como consequência da soberania negada, os ameríndios não estariam protegidos da ação mais violenta do soberano espanhol, a quem seria legítimo, inclusive, depor os líderes dos primeiros – uma extensão do poder soberano que jamais seria possível sobre um outro poder igualmente soberano. A deposição de um soberano por outro era considerada uma medida selvagem e desumana, porém, como os ameríndios não eram soberanos, não há desumanidade possível contra eles. Até a mais extrema violência é legitimada pelo simples fato de sua desconformidade com o *jus gentium* que a todos engloba e alcança, restando inaplicáveis doutrinas jurídicas consolidadas na Europa, como as ideias de consentimento e da proporcionalidade (ANGHIE, 2005, p. 27).

> [H]á duas maneiras essenciais pelas quais a soberania se relaciona com o índio: em primeiro lugar, o índio é excluído da esfera da soberania; em segundo lugar, é o índio que age como o objeto contra o qual os poderes da soberania podem ser exercidos das formas mais extremas. [...] Os poderes mais característicos e únicos do soberano, os poderes de travar guerras e adquirir títulos sobre territórios e sobre povos estrangeiros são definidos em sua forma mais completa por sua aplicação ao índio não soberano (ANGHIE, 2005, p. 27-8).

Para Anghie, o problema da *diferença cultural* tem um papel estruturante no trabalho de Vitoria, o que perpassa todas as noções por ele desenvolvidas, como a ideia de personalidade, *jus gentium* e a própria doutrina da soberania. Em última

análise, a principal distinção entre os espanhóis soberanos e os ameríndios não soberanos residiria no fato de que os segundos são pagãos (ANGHIE, 2005, pp. 28-29). A doutrina da soberania e o direito internacional adquirem, assim, o seu primeiro desenho: um produto do encontro colonial marcado pela exclusão do outro (ANGHIE, 2005, p. 30).

Cultura intelectual e contexto de Vitoria: da tradição escolástica à conquista dos americanos

Não é possível compreender Vitoria sem entender a cultura intelectual a partir da qual ele fala, em especial das ideias de São Tomás de Aquino sobre direito natural e guerra justa, as quais toma como ponto de partida. Na cultura intelectual da escolástica, havia uma forte relação entre filosofia e religião, o que pode ser percebido pelas fontes utilizadas por autores do período, sendo a Bíblia uma das mais importantes, bem como textos de teólogos cristãos, entre eles Santo Agostinho.

A cultura intelectual da escolástica tem também suas bases, por outro lado, no *renascimento do século XII, "*época das primeiras cruzadas, de vigoroso desenvolvimento na vida urbana" e, principalmente, de desenvolvimento das escolas, algumas das quais logo se tornariam as primeiras universidades. "Uma época em que a educação reviveu com importantes consequências para os sistemas de direito europeus, a filosofia escolástica e a importação de fontes de conhecimento gregas e árabes" (LUSCOMBE; EVANS, 2008, p. 306). Podemos dizer que a expressão "escolástica" se refere à cultura intelectual das escolas medievais, que a partir do século XIII passaram a ser chamadas "universidades". Professores e estudantes eram, em geral, membros do clero, e as universidades ganharam impulso com a tradução, para o latim de obras de Aristóteles, das quais merecem destaque a *Política* e a *Ética,* bem como de comentadores gregos e árabes de Aristóteles (KILCULLEN, 2014)[5].

A mais influente aplicação da visão teleológica de Aristóteles talvez seja a teoria do direito de Tomás de Aquino, embora ele se baseie também em diversas outras fontes além de Aristóteles, como as tradições do direito civil romano e do direito canônico (SIGMUND, 2013; KILCULLEN, 2014). O tema é objeto da primeira

[5] A tradução de vários textos de Aristóteles a partir do árabe e do grego nos séculos XII e XIII foram de fundamental importância para a renovação da filosofia escolástica, (LUSCOMBE; EVANS, 2008, p. 330).

parte da segunda parte (*Prima Secundae* ou 1-2) da *Summa Theologica,* questões 90 a 108, parte conhecida como Tratado sobre o Direito.[6] O sistema de Tomás de Aquino é constituído por diversos tipos de direito: divino e humano, natural e positivo.[7] Entretanto, essas categorias não são carregadas de antagonismo, como hoje em dia, pois a visão de Aquino está inserida em uma mundividência profundamente religiosa que enxerga o propósito humano vinculado à busca do Bem, por sua vez coincidente com Deus, de modo que todas as normas participam de um mesmo sistema derivativo cujo ápice é o Direito Eterno.

O direito é definido por Tomás de Aquino como "um comando da razão para o bem comum, feito por aquele responsável pela comunidade, e promulgado" (AQUINAS, 2014, pos. 43016)[8]. O direito eterno é concebido ao aplicar-se a definição ao governo de Deus sobre o mundo, argumentando que "é evidente, considerando que o mundo é governado pela Divina Providência [...] que toda a comunidade do Universo é governada pela Razão divina" (AQUINAS, 2014, pos. 43003)[9]. Assim, para Tomás de Aquino, tudo está submetido ao direito eterno, tanto as coisas necessárias e eternas como as contingentes, já que toda a natureza é governada por Deus.[10]

Todos os seres participam do direito eterno, no que diz respeito a suas ações e paixões, pois possuem inclinações naturais. Mas, de maneira especial, apenas os seres humanos são capazes do conhecimento racional do direito eterno, e esse conhecimento (incompleto) é o direito natural, que ele define como a "participação das criaturas racionais no direito eterno" (AQUINAS, 2014, pos. 43076)[11]. Para Aquino, os humanos foram criados com a habilidade natural de entender os

[6] Nas referências à *Secunda Secundae* de Tomás de Aquino, será indicada, em nota de rodapé, a *Quaestio* sob análise. Além disso, a referência da edição consultada será feita no mesmo formato que as demais citações, porém com uma pequena diferença: em lugar dos números das páginas, indicarei a posição de leitura no livro digital, tendo em vista que a numeração das páginas não está disponível na edição e formato consultados.
[7] Kilcullen (2014) explica que Aquino distingue entre direito divino (eterno e positivo) e direito humano (natural, direito das nações e direito civil). Não há, contudo, antagonismo entre as espécies de direito, já que, para Aquino, o direito natural é a participação humana no direito eterno, e todo direito deriva do direito natural (Summa Theologica, q. 91, a. 2) (AQUINAS, 2014, pos. 43067).
[8] Summa Theologica, 1-2, q. 90, a. 4.
[9] Summa Theologica, 1-2, q. 91 a. 1.
[10] Sigmund (2013, p. 28) entende que a definição do direito eterno como o governo de Deus sobre o mundo, e da Divina Providência como a operação da razão divina em prover o bem da criação ao dirigi-la aos seus fins apropriados é a forma pela qual Tomás de Aquino conecta a teleologia aristotélica à mente de Deus.
[11] Summa Theologica, 1-2, q. 91, a. 2.

propósitos divinos a partir das inclinações naturais, ou seja, extrair "condutas morais que Deus e a natureza incutiram em nós como sujeitos do direito natural" (SIGMUND, 2013, p. 28).

O primeiro princípio da razão prática consiste em buscar o bem e evitar o mal e, consequentemente, "todas aquelas coisas às quais o homem é naturalmente inclinado são naturalmente apreendidas pela razão como sendo boas" (AQUINAS, 2014, pos. 43579)[12]. A mente humana, ao refletir sobre a experiência humana, poderia enxergar tais princípios morais fundamentais, que seriam auto evidentes e não precisariam ser provados (AQUINAS, 2014, pos. 43100)[13]. Aquino reconhece três inclinações naturais fundamentais: a primeira é a autopreservação, que é compartilhada com todos os seres; a segunda inclinação, compartilhada com todos os animais, é a união sexual de homem e mulher e a procriação, criação dos filhos etc.; a terceira, que é própria do ser humano racional, é a inclinação natural para saber a verdade sobre Deus e viver em sociedade (AQUINAS, 2014, pos. 43589)[14].

Enquanto os princípios básicos relacionados às inclinações naturais são conhecidos naturalmente por todos, conclusões mais específicas e detalhadas não são tão certas e, justamente por isso, dependem do direito humano para serem conhecidas. O direito humano precisa ser promulgado, mas a exigência de promulgação não cria qualquer óbice à validade do direito natural, já que "o direito natural é promulgado pelo simples fato de Deus tê-lo incutido nas mentes humanas de modo a que pudesse ser conhecido naturalmente" (AQUINAS, 2014, pos. 43016)[15].

Apesar da exigência de promulgação, e de tratar de questões específicas que não podem ser conhecidas tão facilmente pelos seres humanos em geral, é preciso lembrar que, para Tomás de Aquino, todo o direito deriva do direito eterno (AQUINAS, 2014, pos. 43364)[16], o que o leva a concluir que se o direito humano for contrário ao direito eterno, não é direito. A ideia de um direito positivo em Aquino, desse modo, não garante qualquer autonomia normativa, já que o fundamento continua a ser, em última instância, o próprio direito divino, e não a autoridade

[12] Summa Theologica, 1-2, q. 94, a. 2.
[13] Summa Theologica, 1-2, q. 91, a. 3.
[14] Summa Theologica, 1-2, q. 94, a. 2.
[15] Summa Theologica, 1-2, q. 90, a. 4.
[16] Summa Theologica, 1-2, q. 93, a. 2.

temporal.[17] Assim, toda lei humana positiva deve estar de acordo com a lei natural, embora suas prescrições dependam da escolha e das circunstâncias (KILCULLEN, 2014). O direito humano positivo compreende o direito das nações e o direito civil. Já o direito divino é aquele contido na Bíblia, escrito por Deus com o objetivo de guiar os humanos em direção à felicidade eterna, já que o direito natural e o humano seriam insuficientes para atingir tal finalidade.

A questão de se é possível uma guerra ser justa, e em que condições, é objeto da segunda parte da segunda parte (*Secunda Secundae* ou 2-2) da Suma Teológica, e o pressuposto fundamental para a guerra justa em Aquino é que ela tenha a paz por finalidade, já que, para ele, "aqueles que declaram a guerra justamente visam a paz" (AQUINAS, 2014, pos. 58346)[18]. Esse pressuposto está diretamente ligado à terceira inclinação natural, compartilhada por todos os seres racionais, qual seja, a vida em sociedade. Como a paz é necessária para a vida em sociedade, a guerra justa deve sempre almejar reestabelecer a paz.

A concepção tradicional de guerra justa, fundada sobre a ideia tomista, contempla três causas básicas nas quais a guerra é lícita (justa): (i) legítima defesa; (ii) restituição de bens ilegitimamente tomados e; (iii) a punição de injustiças. Além disso, devem ser observados critérios que garantam que a guerra é declarada com vistas à busca e manutenção da paz, quais sejam, que a guerra seja o último recurso, que seja possível vencê-la, que seja declarada por autoridade competente e que haja reta intenção (CASTAÑEDA, 2007). A concepção tomista também considera a proporcionalidade da força uma questão importante, e embora não a elenque como critério de licitude no capítulo sobre guerra da *Summa*, trata do tema no capítulo sobre a legítima defesa individual, de onde se pode extrair um princípio geral de proporcionalidade do uso da força também para a guerra justa, sobretudo considerando-se a paz como objetivo final (AQUINAS, 2014, pos. 63059)[19].

A visão do direito em Vitoria também se organiza em torno de uma ideia de direito natural, a partir da qual ele enxerga as relações de licitude/ilicitude. Ele

[17] A questão é exemplificada por Kilcullen (2014): "Toda lei humana positiva deve estar de acordo com a lei natural, embora suas prescrições dependam da escolha e das circunstâncias (por exemplo, a lei natural prescreve que não devemos matar, mas a lei humana positiva cria regras adicionais para evitar matar, regras que podem depender de escolha arbitrária — por exemplo, pode haver uma regra que exija que os motoristas dirijam pela esquerda e não pela direita, ou vice-versa) ".
[18] Summa Theologica, 2-2, q. 40, a. 1.
[19] Summa Theologica, 2-2, q. 64, a.7.

entende, como Tomás de Aquino, que o homem possui inclinações naturais fundamentais, que em essência coincidem com as três inclinações naturais de São Tomás, quais sejam: (i) a conservação da própria existência (sobreviver, evitar a morte, manter-se vivo); (ii) Os apetites naturais (fins mais concretos que a inclinação anterior, como reproduzir-se, cuidar dos filhos, buscar alimento, proteger-se do ambiente); e (iii) viver em sociedade e conhecer a verdade acerca de Deus (por ser racional, o ser humano possui esta inclinação que não compartilha com os outros animais. Só em comunidade pode desenvolver-se e viver plenamente como tal, além de reconhecer que depende de forças superiores). Também como Aquino, ele acredita que o homem se define pelo fato de ser dotado de entendimento (CASTAÑEDA, 2007, p. 165).

O direito natural é concebido por Vitoria como necessário e imutável, ou seja, ele existe em si mesmo e não depende de condições exteriores. Sendo assim, "a lei natural, em princípio, é conhecida por todos de maneira natural [...] se trata de um conhecimento natural, porque está à mão de qualquer um por si mesmo". Nesse sentido, cumpre questionar se é possível que alguém – por exemplo, os ameríndios – desconheçam o direito natural.

A infalibilidade do conhecimento do direito natural se explica pela concepção cristã de Vitoria, para quem o direito natural tem "somente a Deus por autor" (VITORIA, 2016, p. 201)[20]. Evidentemente, a inclinação natural será sempre correta, já que "seria absurdo que Deus, perfeição suprema, criasse o homem inclinado ao erro, pois seria o mesmo que incliná-lo ao pecado ou ao mal" (URBANO, 1992, p. 157). Entretanto, ainda que qualquer princípio de direito natural possa ser conhecido, os "costumes irregulares, as más influencias as doutrinas desviantes e até mesmo a falta de estudos" podem impedir o acesso ao conhecimento" (URBANO, 1992, p. 160). Veremos mais à frente como a concepção de Vitoria se adapta à realidade encontrada no Novo Mundo.

Dos primeiros princípios se deriva, portanto, o nosso conhecimento sobre as regras morais, e a razão natural nos dá o sentido do justo e do injusto. Vale ressaltar, todavia, que para além desse aspecto subjetivo do direito natural, como se manifesta em cada pessoa, "também existe um aspecto objetivo, uma noção do que é o direito

[20] A citação é da *Relectio* sobre o Poder Civil.

natural desde o ponto de vista do seu objeto", que é, conforme considerado por Vitoria nos Comentários à *Secunda Secundae* da *Summa Theologica* de Tomás de Aquino, aquilo que "por sua natureza é igual, justo e adequado ao outro" (URBANO, 1992, p. 158). Dito de outro modo, há uma distinção entre direito natural e lei natural, ainda que o próprio Vitoria utilize os termos indistintamente nas *Relectiones*. A distinção é feita nos Comentários, onde fica estabelecido que "a lei natural é a causa do justo, qualificativo este que, por sua vez, se identifica com o direito natural" (URBANO, 1992, p. 158). A distinção também é observada por Castañeda (2007, p. 166-167), que explica que o reconhecimento de uma inclinação natural resulta em uma lei natural, e seu descumprimento implica um pecado, que gera a responsabilidade moral individual. Avaliam-se os atos, no que se refere à lei natural como virtuosos ou pecaminosos. Já quando as leis naturais afetem outras pessoas, estaríamos falando propriamente em direito natural, cujo descumprimento implica uma injustiça ou injúria, ou seja, quanto "às repercussões de qualquer conduta sobre outros, assumem o caráter de justas ou injustas".[21] A responsabilidade, nesse caso, não é mais apenas moral e individual, mas propriamente jurídica e coletiva. Veremos que essa distinção se fará fundamental no entendimento de *De Temperantia*.

Embora Tomás de Aquino tenha tido uma influência profunda em Vitoria, que em grande medida parte de suas premissas[22], é importante ressaltar que ele viveu em um momento de grandes transformações. A escola de Salamanca, e em especial Vitoria, ficaram conhecidos por adaptar a doutrina tomista ortodoxa à emergente modernidade, que podia ser percebida em tremendas mudanças de ordem política, econômica, cultural e religiosa (KOSKENIEMMI, 2011). O recurso de Vitória ao *ius naturae* e ao *ius gentium* para tratar dos assuntos políticos do seu tempo ressuscitou ideias que haviam sido tratadas na *Summa theologiae* de Tomás de Aquino (KOSKENNIEMI, 2021, p. 117-118). Por outro lado, "a conquista das 'índias' trouxe consigo a estranha mistura de imperativos de enriquecimento e evangelização que não era fácil de comprimir dentro de antigas categorias morais e teológicas"

[21] Na cultura intelectual da escolástica a palabra *ius* podia asumir diferentes significados, sendo especialmente utilizada em dois sentidos: como sinônimo de *iustum* e como sinônimo de *lex* ou regra do justo (Urbano, 1992, p. 158).
[22] Com razão diz Robledo (2007) que, para Vitoria, a Summa Teologica está abaixo apenas do Evangelho. A palavra de Tomás de Aquino tem valor de prova para fundamentar as ideias defendidas pelo dominicano.

(KOSKENNIEMI, 2021, p. 130). Finalmente, a casuística, ou discussão de problemas e questões morais concretas do seu tempo, era feita também na defesa da Igreja no contexto europeu.

> A urgência de encontrar uma nova direção para a reflexão moral surgiu em parte como um produto de debates sobre reforma interna à igreja, em parte como uma resposta à rebelião protestante. (...) A casuística era orientada para um meio-termo pragmático onde a igreja buscaria manter seu controle sobre as almas cristãs navegando entre o rigor moral e a realidade social. (KOSKENNIEMI, 2021, p. 122)

Desse modo, as *Relectio*, eram "investigações de um problema particular", e "frequentemente um problema de algum significado político ou social imediato" (PADGEN, LAWRENCE, 2010a, p. xvii). Para Vitoria, esses eram problemas diretamente relacionados à emergente modernidade. A "descoberta dos americanos" e a "conquista da América" são eventos centrais no período, o que leva alguns a afirmarem que nenhuma data seria mais apropriada para marcar o início da modernidade que 1492 (TODOROV, 2010). Ao analisar os problemas sociais e políticos de sua época, Vitoria conseguiu renovar o papel da escolástica e, enquanto o uso do saber tradicional fazia frente à crítica dos pensadores ortodoxos, "suas argumentações introduziam um cúmulo de novidades na mesma tradição de que procedia" (URBANO, 1992, p. 322.)

> é a conquista da América que anuncia e funda nossa identidade presente. Apesar de toda data que permite separar duas épocas ser arbitrária, nenhuma é mais indicada para marcar o início da era moderna do que o ano de 1492, ano em que Colombo atravessa o oceano Atlântico. [...] A partir desta data, o mundo está fechado (apesar de o universo tornar-se infinito) (TODOROV, 2014, p. 7).

Para Koskenniemi, diante das transformações do mundo testemunhadas por Francisco de Vitoria e por seus seguidores da Escola de Salamanca, sua maior contribuição teria sido o desenvolvimento de um novo vocabulário – ainda que construído a partir de noções e métodos da escolástica – em que as noções de *dominium*, *ius gentium* e *bellum iustum* eram centrais. Essas noções foram importantes para a legitimação da Conquista, mas também para outras questões da modernidade emergente, como o nascimento do Estado centralizado, da economia globalizada e baseada na propriedade privada e nos inúmeros conflitos religiosos que

surgiam na Europa cristã. A articulação jurídica e moral dessa questões a partir desse novo vocabulário viria, posteriormente, delinear as dimensões imperiais do direito internacional (KOSKENIEMMI, 2011, p. 11-12).

O encontro entre espanhóis – e em sentido mais amplo, europeus - e americanos certamente causa perplexidade em ambos os lados, e um "sentimento radical de estranheza é peculiar desse encontro". Mais do que em relação a qualquer outro continente, o desconhecimento sobre os habitantes da América é total, e os espanhóis iriam, como seria de se esperar, projetar "sobre os seres recentemente descobertos imagens e ideias relacionadas a outras populações distantes" (TODOROV, 2014, p. 5). Que os americanos, e não a América, foram a descoberta mais relevante, está refletido no título da mais famosa conferência de Vitoria, *De indis,* em português, "Sobre os índios recentemente descobertos".

Por outro lado, entre descobrir e conhecer há um abismo. Ao descobrir o Novo Mundo, Colombo descreveu seus habitantes como parte integrante da paisagem. O que primeiro chama a sua atenção é "a falta de vestimentas dos índios – que por sua vez são símbolos de cultura", e no mais suas descrições limitam-se aos aspectos físicos das pessoas, que levam-no a concluir, "com surpresa, que apesar de nus os índios se parecem mais próximos dos homens que dos animais" (TODOROV, 2014, p. 47-48).

> A imagem que Colombo nos dá dos índios obedece, no início, às mesmas regras que a descrição da natureza: decidido a tudo admirar, começa, então, pela beleza física dos índios. "Eram todos muito bem feitos, belíssimos de corpo e muito harmoniosos de rosto" (...) Esta admiração, decidida de antemão, estende-se também à moral. Colombo declara de cara que são gente boa, sem se preocupar em fundamentar sua afirmação. "São as melhores gentes do mundo, e as mais pacíficas" (TODOROV, 2014, p. 50).

Assim, desde o primeiro momento do encontro colonial constrói-se o mito do bom selvagem. Mas tal concepção superficial sobre os ameríndios podia ser facilmente transformada. O mesmo Colombo que admirou os índios e disse que eram belos e dóceis, "vê-se náufrago em Jamaica, 'cercado por um milhão de selvagens cheios de crueldade'" (TODOROV, 2014, p. 51). Por outro lado, a descrição dos índios, e também da natureza, recorreu muitas vezes à era clássica, e isso guiou a compreensão que se construiu do novo continente, com todas as óbvias limitações impostas por essa abordagem.

> Vestígios destes processos recíprocos permanecem nos nossos vocabulários, à medida que os enciclopedistas deram nomes europeus a animais e plantas americanos que consideraram semelhantes aos do Velho Mundo, mesmo quando alguns eram obviamente diferentes dos outros. Bernabé Cobo, por exemplo, registrou o espanto de certos marinheiros diante de uma fera marinha totalmente incomum que os europeus mais tarde chamaram de 'unicórnio', devido à semelhança de seu 'chifre' com o do animal mitológico (ROJAS, 2007, p. 137).

Outro aspecto importante da percepção sobre os ameríndios é que, não obstante suas muitas diferenças, os exploradores os conceberam como um povo homogêneo. A princípio "plácidos, belos e longevos" como na Idade de Ouro da antiguidade clássica, a imagem do bom selvagem cedeu lugar ao antropófago mitológico, que nas Américas encontrava sua realização concreta na imagem do "canibal" (ROJAS, 2007, p. 141-143). Do mesmo modo que a imagem do bom selvagem, a imagem do canibal foi generalizada, sem que contudo se abandonasse por inteiro a imagem anterior.[23] O índio da "idade de ouro" e o índio canibal eram, "uma antítese quase perfeita", "pares e opostos" que permitiriam, por um lado, diferenciá-los dos espanhóis, por outro, conceder-lhes suficiente humanidade para que fossem passíveis de conversão, já que a catequese era parte importante do projeto colonizador no século XVI. Ao final, a imagem, em grande parte mítica, do índio canibal, acabou por ser um importante fundamento para a colonização, pois "até mesmo Las Casas, que se recusava a ser escandalizado por tais práticas, nunca duvidou da justiça de converter índios para a fé cristã" (KOSKENNIEMI, 2021, p. 168).

Apesar de nunca ter ido ao novo continente, Vitoria teve acesso muito próximo a toda informação que chegava na Europa, pois Salamanca, onde viveu por vinte anos, era uma grande central de recepção e emissão entre Espanha e América. "Vitoria é ininteligível sem a América, como a América é sem Vitoria" (ROBLEDO, 2007, p. xxx). Em toda sua trajetória, desde os anos de estudante, Vitoria teve contato com a "questão americana". Certamente, ainda em Paris, onde viveu durante dezoito anos (oito como estudante e dez como professor), deparou-se com o tema, pois consta

[23] Para Todorov (2014, p. 69), o que explica a possibilidade de convivência de duas ideias tão antitéticas sobre os índios é que ambas se baseiam em um mesmo desconhecimento sobre eles, em uma "recusa em admitir que sejam sujeitos com os mesmos direitos". A compreensão sobre os índios (por mais incompleta ou equivocada que fosse) não era acompanhada do reconhecimento do outro, e isso explica que o conhecimento seja facilmente instrumentalizado com vistas à exploração (TODOROV, 2014, p. 190).

que o primeiro estudo teológico-jurídico sobre a licitude da conquista é de autoria de John Mair (ou Maior), que em 1510 publicou seu texto *Comentário ao Livro II das Sentenças*. Esse foi o mesmo ano em que Vitoria se ordenou, na Catedral de Notre Dame, onde doze anos mais tarde se tornaria doutor em teologia. O estudo comparativo entre as ideias de John Mair e de Vitoria feito por Pedro de Leturia (1960) demonstra que Vitoria foi influenciado por suas ideias, embora discordassem em um ponto fundamental, já que Mair acreditava que os índios eram escravos naturais. Além disso, depois de deixar Paris, Vitoria passou três anos (1523 a 1526) em Valladolid, cidade que com frequência funcionava como sede da Corte Imperial e do Conselho das Índias (ROBLEDO, 2007, p. x- xi).

> Os estudiosos de Salamanca foram muito inspirados por preocupações de consciência relacionadas à penetração espanhola no Novo Mundo. Dois eventos foram de particular importância: a destruição por Cortés do império asteca no Iucatã em 1519-21 e o assassinato do governante inca Atahualpa por Pizarro e a consequente pilhagem das riquezas incas durante 1531-4. Esses eventos levantaram a questão da justiça da violência espanhola e a base de seu título sobre os recursos dos povos nativos. A visão aristotélica dos índios como escravos naturais, defendida por altas autoridades como o professor de Vitoria em Paris, John Mair, foi contrariada pela evidência dos impérios altamente organizados dos astecas e dos incas. Naquela época, muitos dominicanos haviam retornado das Índias com relatos de destruição, escravidão e pilhagem impossíveis de defender sob a ética cristã. (KOSKENNIEMI, 2021, p. 155)

Assim, Vitoria discordava vigorosamente da visão dos ameríndios como escravos naturais, entendendo que eles possuíam uma alma racional, argumentando que eles desfrutavam de domínio legítimo e que a guerra contra eles poderia ser travada apenas no caso de causarem danos aos espanhóis (KOSKENNIEMI, 2021, p. 163). Essa concepção será totalmente desenvolvida apenas nas duas conferências mais conhecidas de Vitoria, *De Indis Noviter Inventis,* e *De Jure Bellis Hispanorum in Barbaros*, de 1539, mas já estava presente nos textos que ora passaremos a analisa, a *Relectio De Temperantia* e o *Fragmentum,* escritos em 1537.[24] Nesses textos, Vitoria já afirmava que, antes da chegada dos espanhóis, os ameríndios possuíam legítimo domínio de suas terras, e por consequência só poderiam perdê-la em caso de violações ao direito. Vitoria investiga, então, se a antropofagia e os sacrifícios

[24] A *relectio* finalizada foi proferida em 1538, pois Vitoria esteve doente durante alguns meses no ano de 1537 (PADGEN, LAWRENCE, 2010b, p. 205)

humanos poderiam ser causas legítimas para a guerra justa. Ao contrário da *Relectio de Indis*, a qual foi estudada por Anghie (2005) e na qual Vitoria desenvolve extensamente o conceito de *ius gentium, em De Temperantia é o ius naturae* que será utilizado. Desse modo, um dos principais conceitos pelos quais Vitoria ganharia notoriedade entre os estudiosos do direito internacional ainda não estava presente. Por outro lado, veremos que a análise de Vitoria recairá sobre práticas culturais dos ameríndios, que serão avaliadas por Vitoria a partir das lentes do direito natural, revelando como a *dinâmica da diferença* sobre a qual nos ensina Anghie se expressa na obra vitoriana com sua força máxima tão logo os ameríndios entram no seu campo de análise.

O estudo será feito a partir da tradução para o espanhol, compilada por Felipe Castañeda, *Relección sobre la Templanza o del uso de las comidas" e "Fragmento sobre si es lícito guerrear a los pueblos que comen carnes humanas*". Os dois textos devem ser lidos em conjunto porque tratam do mesmo problema: a questão da licitude de se comer certos alimentos, e em especial a carne humana, e sobre a existência de justa causa para guerra diante de tal ato. O problema da antropofagia só é mencionado brevemente em *De Temperantia,* e se desenvolve mais longamente no *Fragmentum,* mas a relação específica entre os dois textos não é clara (CASTAÑEDA, 2007, p. xv). Como notam Padgen e Lawrence (2010b, p. 203-204), Vitoria havia anunciado uma *Relectio* em duas partes, a primeira sobre gula e canibalismo, a segunda sobre incontinência sexual, mas essa segunda parte nunca chegou a ser conhecida. Por outro lado, a discussão sobre canibalismo, desenvolvida no artigo 5 do texto, está interrompida nas anotações sobre principais copistas de Vitoria, e "permaneceu um mistério por séculos, até que uma cópia foi descoberta por Beltrán de Heredia em 1931, entre os papeis do amigo próximo de Vitoria, padre Miguel de Acros" (PADGEN, LAWRENCE, 2010b, p. 204).

Direito natural, antropofagia e guerra justa em Vitoria

Para Vitoria o direito natural é imutável e necessário, mas ele divide seus preceitos em diferentes graus que se distinguem pela possibilidade de conhecimento. No primeiro grau estão os primeiros princípios da razão natural. No segundo, os chamados princípios evidentes, que são tudo aquilo que se infere e deduz dos

primeiros princípios. No terceiro, aquilo que se infere dos princípios evidentes (URBANO, 1992, p. 160). Urbano nos ensina que:

> A possibilidade de conhecimento dos preceitos do direito natural é proporcional ao seu grau de necessidade. As relações de justiça que se encontram especialmente nos princípios do primeiro tipo resultam evidentes a quase todos os homens. Pelo contrário, os preceitos do terceiro grau requerem uma certa formação para sua reta compreensão (URBANO, 1992, p. 160).

Apesar de reconhecer a racionalidade dos ameríndios, tendo tido acesso a informações sobre a existência de sociedades consideradas politicamente evoluídas como os incas e os astecas, "Vitoria tinha notícia de alguns costumes dos índios que dificilmente podiam ser considerados próprios de uma ordem política", eis a razão para colocar em dúvida, em *De Temperantia*, se tais hábitos eram compatíveis com o direito natural (URBANO, 1992, p. 257).

A conferência de Vitória sobre a temperança, ou moderação, parte da premissa de que a temperança é uma virtude, ao tempo em que a destemperança, que se manifesta na prática dos excessos, é um pecado. O texto discorre extensamente sobre a licitude de hábitos alimentares específicos, como comer carne de animais e usar condimentos. Os hábitos alimentares dos ameríndios era considerado simples, e a falta do consumo de carnes, "longe de ser considerada uma virtude" parecia indicar que não possuíam outra comida (URBANO, 1992, p. 260).

Vitoria inicia a conferência defendendo que todos estão obrigados a conservar a própria vida por meio do alimento. Trata-se de uma regra de direito natural que decorre da inclinação natural do ser humano e de todos os animais de se auto preservar. A obrigação decorre, também, do dever de amar-se a si mesmo (e ao próximo como a si mesmo) e do dever de não se matar (recusar alimento a quem está morrendo de fome é assassinato, e a si próprio, suicídio) (VITORIA, 2007).

Em seguida, Vitoria discute se algum tipo de alimento foi proibido ao ser humano por direito natural, concluindo negativamente. Nesse ponto, ele tem que lidar com várias proibições inscritas nos antigo e novo testamentos, e também praticada até muito tempo depois. Seguindo Tomás de Aquino, ele argumenta que a proibição bíblica do uso de carnes visava a convivência entre os povos gentílicos e os judeus, e estava proibida por outras razões que não o direito natural, e que os motivos cessaram. Se cessam os motivos da lei, cessa a lei (observe-se que o direito natural

não muda, é por sua própria natureza imutável, e, portanto, a referida proibição não é entendida, por Vitoria, como direito natural). Embora conclua que não é proibido comer nenhum tipo de alimento, está implícito que ele não está incluindo a carne humana, a qual não considera alimento (VITORIA, 2007).

Vitoria enfrenta, também, a questão da licitude do uso de condimentos e a arte de comer alimentos mais sofisticados, sobre o que conclui serem pecado os estímulos à concupiscência, quando há aspiração por prazer. Para ele, portanto, o ser humano não apenas está obrigado a alimentar-se para sobreviver, como também a sobrevivência é a única finalidade do alimento, não sendo lícito que o alimento tenha outras finalidades (VITORIA, 2007).

Conecta-se à discussão da finalidade da sobrevivência uma série de outros questionamentos relacionados a ordens religiosas que exercem a austeridade, em especial a ordem dos cartuxos, que praticam a abstinência do uso de carnes. Vitoria questiona se é elogiável abster-se perpetuamente de certo tipo de alimentos, inclusive em caso de extrema necessidade. Suas conclusões, nesse ponto, são moderadas, como aliás, se poderia esperar de uma conferência com tal título. Ele entende que, por um lado, tal abstenção não é ilícita, apesar da obrigação de autopreservação, porque há outros valores que também devem ser preservados, como evitar-se o escândalo entre os que, sendo parte de tal ordem, selam o compromisso da abstinência. Por outro lado, não considera ilícito que os cartuxos comam carne em caso de extrema necessidade. Por fim, Vitoria defende que não é lícito tornar a vida mais curta por abstinência intencionalmente, ao mesmo tempo em que ninguém está obrigado a prolongar a vida indefinidamente por meio de alimentos, se isso implica usar alimentos para além dos habitualmente necessários para manter a boa saúde.

Voltemos agora à questão das carnes humanas, que compõe as perguntas do meio da obra. Embora inseridas em debate teológico sobre o uso das comidas e a virtude da temperança, existe algo de peculiar em abordar a antropofagia, porque a discussão em si está ligada à descoberta da América e dos americanos. Este é um tema novo, não abordado por Tomás de Aquino na *Summa Theologica*, embora ele dedique todo um capítulo à virtude da temperança.

Vitoria desenvolve seu argumento em duas partes: primeiro, explica em que medida a antropofagia atenta contra o direito natural, e este ponto é uma continuidade da discussão acerca dos alimentos em geral que vinha travando em *De*

Temperantia. Em segundo lugar – e aí reside a contribuição mais específica – em que medida a prática da antropofagia pelos ameríndios justifica a guerra contra eles. Esta segunda parte é objeto do Fragmento. A divisão é de suma importância para Vitoria, já que, para ele, "não necessariamente qualquer infração à lei natural se entende como injúria a outra pessoa neste mundo" (CASTAÑEDA, 2007, p. 175)[25], e disso decorre que não é qualquer infração à lei natural que justifica a guerra. A compreensão da diferença entre a infração à lei natural (pecado) e ao direito natural (injustiça) em Vitoria é importante para entender que a guerra é uma consequência *indireta* da antropofagia (e não é à toa que uma consequência mais frágil, que Vitoria apenas voltará a mencionar brevemente em *De Indis*).

O problema da licitude se desenvolve a partir de três perguntas: (i) se é lícito alimentar-se de carnes humanas; (ii) se é lícito alimentar-se de carnes humanas em caso de extrema necessidade; e (iii) se é proibido sacrificar homens a Deus, como fazem os bárbaros, pelo direito divino e pelo natural. Vitoria conclui pela reposta negativa em todos os três casos: nunca é lícito comer carnes humanas ou sacrificar seres humanos. Os argumentos são os resumidos nos parágrafos seguintes.

Primeiramente, Vitoria entende que esta é uma prática abominável entre todos os povos civilizados, e disso decorre que é uma prática injusta. Ele narra histórias (e mitos) do passado, como por exemplo que "perto do Ponto e do Danúbio se diz que houve homens bestiais que se alimentavam de banquetes humanos", e também os cidones teriam consumido cadáveres misturados com vísceras de rebanhos "degustando e saboreando". Vitoria apela a uma tradição civilizada, na qual a prática seria universalmente rechaçada, dizendo que "todos os historiadores e poetas consideram tal costume como uma bestialidade e inumanidade abominável", e conclui que "se todos os homens consideram que isto é infame, assim também é pelo direito natural" (VITORIA, 2007, p. 86-87). Mais adiante, Vitoria reforça esse argumento dizendo que até mesmo entre os pagãos se condena a prática de beber sangue humano (VITORIA, 2007, p. 89). A inclusão dos pagãos no argumento visa a reforçar a universalidade da regra, confirmando assim que se trata de direito natural (CASTAÑEDA, 2007, p. 181).

[25] Entretanto, qualquer infração à lei natural é uma afronta a Deus: "Para Vitória, na medida em que a lei natural resulta da participação da lei eterna na racionalidade humana, e dado que esta última manifesta a vontade de Deus, todo pecado pode ser entendido como uma injúria a Deus, já que a conduta pecaminosa se concebe como uma afronta ao criador" (CASTAÑEDA, 2007, p. 175).

É fácil perceber que Vitoria toma por universal uma cosmovisão do seu tempo, lugar e religião, em que o ser humano é o ápice de uma cadeia de valores, e todos os animais não racionais existem para servi-lo. Conforme essa visão, ele entende que "o alimento se ordena a aquele para o qual é alimento e, em consequência, deve ser menos nobre que ele. Portanto, o homem não é alimento para o homem" (VITORIA, 2007, p. 87). Ora, o mundo foi criado por Deus para o homem, e por isso o ser humano tem que valer mais que as coisas e outros seres que o cercam. Como explica Castañeda,

> a antropofagia contradiz fortemente uma cosmovisão em que o homem é concibido como a criatura de maior valor diante de qualquer coisa que ainda deva ser subordinado e ser essencialmente entendido como algo que existe para ele, para que, no possível e segundo suas necessidades, seja comido, na aceitação mais ampla e generosa do termo (CASTAÑEDA, 2007, p. 177-178).

Além disso, e relacionado à supremacia humana na Terra, há ainda o preceito "não matarás" que seria violado porque, para comer carnes humanas, é necessário matar, ou seja, a antropofagia seria causa, na sua visão, de assassinato (VITORIA, 2007, p. 88). Porém, não são apenas os valores da vida que importam para Vitoria: também têm grande importância – e possivelmente maior importância quando se trata de fundamentar a guerra – os destinos do corpo e da alma após a morte. Ora, para ele, "o direito à sepultura parece ser de direito natural, para que todos sejam enterrados onde queiram", direito esse que "seria anulado, se fosse lícito comer carnes humanas" (VITORIA, 2007, p. 88). Para ele, o respeito à vontade do falecido a respeito do sepultamento é de direito natural. Como Vitoria apenas se refere ao sepultamento, e desconsidera outras formas ou ritos de passagem possíveis, pode-se entrever "uma determinada concepção do corpo humano, seguramente muito ligada a crenças cristãs" (CASTAÑEDA, 2007, p. 179), o que fica ainda mais evidente quando ele prossegue no argumento, afirmando que "se faria injúria à ressureição, confundindo os corpos dos homens" (VITORIA, 2007, p. 88). Esse argumento, contudo, talvez não passasse em um teste mais rigoroso quanto à pertinência ao direito natural, pois "a crença na ressurreição parece algo mais próprio do conhecimento da lei divina revelada e não tanto daquilo a que qualquer pessoa possa aceder a partir do uso de seu entendimento natural" (CASTAÑEDA, 2007, p. 180).

Outro argumento presente no texto de Vitoria é o dever de piedade para com

os mortos, o que tornaria ilícito abusar dos seus cadáveres (VITORIA, 2007, p. 89). Talvez este esteja, juntamente com o argumento da ressurreição, entre os mais frágeis quando o objetivo é discutir a licitude de se comer carnes humanas, tendo em vista que, como muito bem explica Castañeda, piedade e justiça são conceitos distintos, e o segundo é o que tem pertinência direta com o cumprimento do direito natural.

> Vitória distingue entre a piedade e a justiça. Esta última supõe relações entre sujeitos de direito. Não se pode falar propriamente de relações justas entre sujeitos que não sejam suscetíveis de injúria. [...]. Por isso mesmo, o abuso de cadáveres em si mesmo não pode implicar uma injustiça no sentido próprio. No entanto, embora não possa haver relações propriamente de justiça entre instâncias iguais, nem todo tipo de tratamento entre desiguais é tolerável. Aqui entra o aspecto da piedade. Os padres devem manter certos limites no trato com os filhos, os senhores com os escravos e os vivos com os mortos (CASTAÑEDA, 2007, p. 180-181).

Vitoria encerra a defesa da ilicitude do uso de carnes humanas para a alimentação com recurso à autoridade de Aristóteles, para quem seria "pecado de bestialidade comer carnes humanas" (VITORIA, 2007, p. 89). Isso implica que o antropófago se alimenta antes como um animal que como um ser humano, o que pode indicar que se assemelhe mais a um animal que a um ser humano (CASTAÑEDA, 2007, p. 182). Ora, se recordarmos as inclinações naturais segundo Tomás de Aquino, veremos que a terceira delas, a única especificamente humana, diz respeito à capacidade de socialização (AQUINAS, 2014, pos. 43585)[26]. O que Vitoria parece estar defendendo aqui é que a antropofagia abranda a linha divisória entre humanos e feras.

A bestialidade e a aproximação com as feras é uma propriedade definidora do bárbaro, e Vitoria se apoia em Aristóteles, "que havia assinalado como traço próprio dos selvagens o consumo de carne crua". A alimentação devia ser um justo meio entre o excesso e a insuficiência, e "ao comer carne crua os índios se afastavam desse justo meio" (URBANO, 1992, p. 260 -261). Por outro lado, o bárbaro de Vitoria não é o mesmo de Aristóteles, e a diferença é fundamental: Vitoria não negava a racionalidade dos ameríndios e nem a sua natureza humana. Porém, o bárbaro – como Vitoria sempre se refere aos ameríndios, desde o título de suas conferências – não havia desenvolvido plenamente todas as suas faculdades, o que era demonstrado

[26] Summa Theologica, 1-2, q. 94, a. 2.

por "seu desconhecimento das letras e das artes, seu escasso domínio do artesanato e a dificuldade que demonstravam para praticar a agricultura" e essas deficiências provinham, em sua maior parte, de uma educação má e bárbara" (URBANO, 1992, p. 269).

Após todos esses argumentos que comprovam, para Vitoria, que não é lícito se alimentar de carnes humanas, ele passa a considerar se, em caso de extrema necessidade, isso se tornaria lícito. Embora a conclusão esteja, de certo modo, antecipada pela equiparação dos antropófagos a animais, em princípio não se poderia descartar a licitude, tendo em vista que a autopreservação faz parte dos princípios fundamentais do direito natural, decorrente da primeira inclinação natural. Além disso, lembremos que, para Vitoria, não dar alimento a quem precisa é assassinato, e a si mesmo, suicídio.

Ao considerar, anteriormente, se seria lícito aos cartuxos, ordem que se abstém do consumo de carnes, consumir carnes para sobreviver, ele havia concluído que sim, contudo admitindo que ninguém está obrigado a fazer tudo que esteja a seu alcance para prolongar ao máximo a própria vida, de modo que, com mais razão, não deveria ser obrigado a prologar a própria vida à custa de equiparar-se a um animal. A autopreservação, para Vitoria, deve ser buscada racionalmente. Para comprovar, argumenta que, se fosse lícito, seria obrigatório preservar a própria vida por esse meio tão extremo, "o que é falso, porque nunca o fizeram os homens, nem até agora ninguém recomendou em tempo de fome ou de sítio e ninguém se atreveu a isso". Para Vitoria, nem mesmo o medo tornaria aceitável um ato proibido pela lei natural, sendo "mais conveniente enfrentar a morte tolerando grandes tormentos" (VITORIA, 2007, p. 90)

A última questão analisada em *De Temperantia* é se está proibido sacrificar homens a Deus, sobre o que conclui que há proibição tanto pelo direito divino como por direito natural. Vitoria argumenta que todos os povos que utilizaram tal tipo de sacrifício eram idólatras, o que seria prova suficiente de ser proibido por direito natural. [27] O mais curioso é a conclusão a que chega, apesar de condenar absolutamente tais práticas, de que, por si só, a antropofagia e os sacrifícios

[27] Não seria válido, para ele, o argumento de que Deus mandou Abraão sacrificar seu filho Isaac, porque ele mesmo deteve Abraão, sinalizando que esse tipo de sacrifício não o agradava (VITORIA, 2007, p. 99).

praticados em Yucatán, na Nova Espanha (território pertencente ao atual México) não justificam a guerra, ou pelo menos, como ficará claro no Fragmento, não é pelo simples fato de serem ilícitos graves que esses atos fundamentam a guerra. Será preciso algo mais.

> E a razão é que não podem ser claramente convencidos de que estão a agir mal e, portanto, não podem ser juridicamente condenados. E como ninguém pode ser punido sem ser condenado, por esta razão, não pode ser forçado pela força [a desistir] de tais pecados, seja pela guerra, seja por outras perseguições (VITORIA, 2007, p. 102).

O tema se desenvolve em detalhes no Fragmento, em que, seguindo a mesma estrutura que virá a seguir em *De Indis*, Vitoria rechaça a antropofagia como causa direta da guerra justa em razão do seu caráter de pecado, e em seguida considera em que medida será causa legítima para a guerra, oferecendo três argumentos complementares: (i) a antropofagia implica a morte involuntária de inocentes; (ii) a antropofagia implica a disposição injuriosa da vida daquele que se oferece voluntariamente à morte; e (iii) a antropofagia ofende os corpos dos defuntos.

Para afastar a legitimidade da guerra pela simples ofensa ao direito natural, Vitoria tem um argumento muito interessante, de caráter consequencialista: se os príncipes cristãos pudessem declarar guerra contra todos os que ofendem o direito natural, isso geraria um estado de guerra contínua, pois "em todos os reinos há todo tipo de transgressores ao direito natural". Por outro lado, Vitoria entende que os príncipes cristãos podem declarar guerra contra os antropófagos diante das implicações do ato. Primeiramente, haveria o direito de defesa dos inocentes involuntariamente imolados, que também autoriza o príncipe cristão a defendê-los (VITORIA, 2007, p. 127). Este é um argumento muito interessante que mostra entre as causas justas para a guerra (*jus ad bellum*), "o propósito e o bem de todo o mundo", incluindo a proteção dos inocentes, onde quer que se encontrassem (KOSKENNIEMI, 2021, p. 200).

Ora, como explica Castañeda (2007, p. 189-190), não é apenas assassino aquele que mata diretamente, mas também aquele que permite que se mate, portanto, o direito natural da vida "implica não só um dever de respeito à vida do outro, mas também a obrigação de ajudar em caso de necessidade". O argumento é igualmente aplicável ao caso de um inocente que, voluntariamente, se oferece à

morte, pois ele "não pode renunciar ao seu direito" (VITORIA, 2007, p. 127). Fica claro que a vida não é um bem do qual se pode dispor, pois viola a inclinação natural de autopreservação, afrontando o direito natural e a Deus.

Finalmente, a última causa de guerra justa ligada com a antropofagia, para Vitoria, é o desrespeito aos mortos, que seria aplicável mesmo caso o sacrificado não fosse um homem inocente, e sim culpado, pois entende que "há certo direito das gentes, e mais, da natureza, pelo qual os corpos dos defuntos estão livres desta injúria" (VITORIA, 2007, p. 127)[28]. O interessante é que, em última análise, este é o único dos três argumentos que condena especificamente a antropofagia, pois em se tratando de inocentes, o argumento principal parece ser a proteção de sua vida. Por outro lado, tratando-se de uma pessoa culpada de crimes, já não se versa sobre a defesa de um inocente, e sendo a morte uma punição cabível, tampouco importaria o consentimento do sacrificado. Portanto, em se tratando de um criminoso, em que já não se poderia alegar a defesa dos inocentes, a ilicitude da antropofagia reside tão somente no desrespeito aos mortos, no ato de comer o corpo daquele que morreu sacrificado.

Não é surpreendente que Vitoria se baseie no combate à antropofagia para justificar – ainda que apenas por suas implicações – a guerra contra os índios americanos. Isso foi feito, por muitos espanhóis da época. O canibalismo, que no princípio pode ter sido apenas uma construção imaginada sobre os índios a partir de equiparações de obras clássicas (confirmadas, é verdade, pela existência de alguns povos antropófagos nas Américas, que, no entanto, estavam longe de representar a generalidade dos ameríndios), se converteu "em uma razão de peso para justificar a guerra contra os aborígenes" (ROJAS, 2007, p. 154).

A contribuição de Vitoria, entretanto, é diferenciada. É verdade que ele equipara os habitantes do Novo Mundo a seres bárbaros, semelhantes a feras, assim como os escravos naturais de Aristóteles. Seus hábitos são vistos como muito

[28] Esta é a única referência na obra ao direito das gentes, que, entretanto, não é elaborado, sendo logo acompanhado ou substituído pelo direito natural, como se dele fosse parte. Se é verdade que em suas obras Vitoria não foi inteiramente consistente sobre se o direito das gentes (ius gentium) seria uma espécie de direito natural ou positivo (PADGEN; LAWRENCE, 2010a, p. xvi). Para Urbano (1992, p. 336), ainda que em algumas passagens de Vitoria possam permitir a interpretação contrária, no conjunto da obra Vitoriana "o direito das gentes dependia do direito positivo". A análise dessa importante questão na obra Vitoriana, contudo, foge ao escopo do presente artigo, pois o conceito não foi importante para Vitoria ao discutir a ilicitude da antropofagia e dos sacrifícios humanos, o que ele com referência ao direito natural.

inferiores aos dos espanhóis, e a sua alimentação o comprova. Também seu comportamento sexual e estruturas familiares são apontadas como falhas por Vitoria e muitos de seus contemporâneos. Mas, para ele, nada disso compromete a sua natureza humana, a sua alma racional. A sua educação insuficiente, não cristã, e os seus hábitos bárbaros, entretanto, os colocam em conflito com o direito natural. Dito de outro modo, é a sua cultura inferior que os coloca na posição de infratores do direito natural. Para alcançar suas potencialidades humanas, os ameríndios precisavam ser evangelizados, educados, colonizados.

Vitoria jamais defendeu o massacre dos daqueles que chamou de bárbaros. Se ele ficou conhecido como defensor dos índios foi porque, de fato, se opôs à violência do massacre.[29] Mas, como Las Casas – este, sem dúvida, o grande defensor dos ameríndios entre os espanhóis – Vitoria foi colonialista. O respeito à religião dos habitantes das Américas era inconcebível quer para Vitoria, quer para Las Casas, que achava que a melhor forma de catequizá-los era com as palavras, e não com as armas. Mas, entre os objetivos de ambos estava a sua conversão. Vitoria aceitava que os ameríndios eram seres racionais, humanos, em certa medida tinham direitos, e isso vai ficar claro nos seus textos posteriores. Mas persiste o problema da diferença cultural sobre a qual nos ensinou Anghie (2005).

Não fosse pela diferença cultural, seria difícil aceitar que a antropofagia em si seria suficiente para justificar o massacre, porque, mesmo no século XVI, era óbvio que o colonizador havia perpetrado atos bárbaros contra os índios. A Brevíssima Relação da Destruição das Índias, de Bartolomeu de Las Casas, deu comovente testemunho disso (LAS CASAS, 1996). O próprio Vitoria se recusava a dar seu aval às práticas dos conquistadores de extorquir todos os bens dos índios e perpetrar massacres. Em carta a Miguel de Accros, manifestou não aceitar o assassinato do líder Inca por Pizarro, e explicou por que não via justificativa para tal violência: “se os

[29] Sobre o tema, é interessante ver Todorov, que elabora uma distinção entre as “sociedades de sacrifício” (astecas) e as “sociedades de massacre” (espanhóis): “O sacrifício é (...) um assassinato religioso: faz-se em nome da ideologia oficial, e será perpetrado em praça pública, à vista do conhecimento de todos. (...) Nem semelhante nem totalmente diferente, o sacrificado também é avaliado segundo suas qualidades pessoais: o sacrifício de guerreiros valorosos é mais apreciado do que o do joão-ninguém (...) O massacre, ao contrário, revela a fragilidade desses laços sociais, o desuso dos princípios morais que asseguravam a coesão do grupo (...) Quanto mais longínquos e estrangeiros forem massacrados, melhor: são exterminados sem remorsos, mais ou menos assimilados aos animais. A identidade individual do massacrado é, por definição, não pertinente (...): não há tempo nem curiosidade de saber quem se está matando nesse momento” (...) (TODOROV, 2014, p. 208-209).

índios não são homens mas macacos, *eles são incapazes de injúria*. Mas, se são homens, e nossos vizinhos, e como *eles dizem* vassalos do Imperador, *eu não posso ver como* desculpar sua extrema impiedade e tirania (VITORIA, 2010, p. 333, grifos no original).

Vitoria, entretanto, não era apenas contra o massacre. Ele também era favorável à colonização, e precisava de melhores fundamentos para o projeto colonial. Seus argumentos foram importantes para a legitimação da conquista, e "forneceram uma base mais ordenada para a colonização, razão pela qual foram levados a sério em sucessivos atos de legislação imperial" (KOSKENNIEMI, 2011b, p. 11). Isso não significa, evidentemente, que as leis tenham sido de fato aplicadas. Vitoria não tinha nenhum interesse em defender o massacre dos ameríndios pelos espanhóis, muito pelo contrário. Seu objetivo principal era a evangelização e a educação (a partir de um padrão civilizatório cristão e europeu), objetivos que, para ele, não poderiam ser alcançados pelo uso da força e da violência, e nem tampouco justificavam a expropriação dos seus bens em benefício dos colonizadores. Para Vitoria, a guerra justa contra os ameríndios era uma guerra feita em benefício deles mesmos. Afinal, uma vez colonizados e evangelizados, deixariam para trás sua bestialidade e se tornariam inteiramente humanos, e a sua alma racional, poderia ser salva.

Considerações Finais

Na *Relectio De Temperantia,* os argumentos de Vitoria ainda não possuíam a sofisticação que o fariam ser batizado por muitos como o "pai" do direito internacional. O conceito de *jus gentium* ainda não estava ali desenvolvido, e o autor baseou-se principalmente no direito natural para defender a guerra contra os ameríndios com base na antropofagia e nos sacrifícios humanos. A relevância do estudo desse texto se encontra em revelar alguns argumentos que demonstram o quanto a diferença cultural foi importante, desde o início, para fundamentar a guerra contra os "bárbaros", entendidos por Vitoria em um sentido inovador, que era baseado no sentido antigo de Aristóteles, mas afastava-se deles. Para Vitoria, os ameríndios não eram bárbaros por sua natureza, mas por sua cultura e educação inferiores, que justificavam o direito de guerra (*ius ad bellum*) contra eles.

Apesar de não desenvolver o conceito de *ius gentium*, o argumento de Vitoria *em De Temperantia* é inovador, e um passo importante em direção à sua teoria mais

completa. Nele já estão presentes ideias como o *dominium* do reino e a autoridade secular do príncipe, bem como o argumento de que, antes da chegada dos espanhóis, os ameríndios tinham legítimo domínio das terras descobertas, só podendo perde-las por praticarem injúrias. Na eventualidade de um príncipe cristão assumir o governo este deveria, segundo Vitoria, governar em benefício dos seus súditos bárbaros. Mais relevante, ao utilizar o argumento da antropofagia e dos sacrifícios humanos para justificar a guerra, Vitoria não destituiu os ameríndios de sua natureza humana: era preciso salvá-los da sua cultura inferior, que os afastava de conhecer um direito natural, de caráter universal.

Dois anos após os textos ora analisados, viriam as duas conferências mais célebres de Vitoria entre os estudiosos do direito internacional: *De Indis Noviter Inventis* (Sobre os índios recentemente descobertos, também conhecida como *De Indis Prior*) e *De Jure Bellis Hispanorum in Barbaros* (Sobre o direito de guerra dos espanhóis contra os bárbaros, também conhecida como *De Indis Posterior*), ambas lidas pela primeira vez em 1539. Essas conferências são, usualmente, estudadas em conjunto. Os dois textos, cuja autonomia de um em relação ao outro é conhecida, possuem grande afinidade, tendo sido objeto de preocupações de Vitoria em um mesmo período, proferidas no mesmo ano – com alguns meses de diferença – elas se complementam e dão uma resposta clara ao problema do "descobrimento dos americanos", possivelmente uma resposta mais madura e acabada que *De Temperantia* e seu Fragmento. Nesse segundo conjunto de textos, sem negar a pertinência da antropofagia como fundamento para a guerra, Vitoria traz argumentos mais acabados e mais fortes, precisamente por apoiar-se em uma ideia de reciprocidade que estava ainda ausente – ou era muito frágil – em *De Temperantia*.

É importante atentar para que os textos do primeiro conjunto são cronologicamente anteriores aos do segundo. Algumas das ideias presentes em *De Temperantia* terão desenvolvimento em *De Indis*, e outras serão abandonadas. Contudo, a leitura dos dois conjuntos não tem por objetivo buscar uma coerência interna ao pensamento de Vitoria, nem tampouco denunciar a fragilidade de algum de seus argumentos, mas sim explorar a riqueza e as ambiguidades presentes que, afinal, não são defeitos pessoais atribuíveis ao pensador. O contraste entre suas obras pode mostrar em que medida considerações de natureza cultural foram importantes para o autor que criou as bases para um direito internacional pretensamente

universal, neutro e fundado na reciprocidade. Em outras palavras, é possível explorar a dinâmica da diferença de que nos fala Anghie (2005), ou ainda, observar como os *defensores da igualdade* e os *defensores da diferença* podem convergir para uma mesma ideologia colonialista, como nos mostra Todorov (2014). Vitoria representa dois grupos antagônicos em cada um dos conjuntos de textos: ele encarna a síntese da igualdade-diferença. O Vitoria defensor dos americanos e o Vitoria colonialista não são duas visões incompatíveis sobre um ilustre pensador, mas duas visões igualmente pertinentes, pois revelam faces de um mesmo fenômeno.

Referências

ANGHIE, Antony. **Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law.** Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

ANGHIE, Antony, Rethinking International Law: A TWAIL Retrospective. **European Journal of International Law,** v. 34, n. 1, p 7-112, 2023.

AQUINAS, Saint Thomas. **The Summa Theologica complete edition**. New York: Catholic Way Publishing, 2014 (e-book edition).

BEAULAC, Stéphane. **The Power of Language in the Making of International Law: The Word "Sovereignty" in Bodin and Vattel and the Myth of "Westphalia".** Leiden: Brill – Nijhoff, 2004.

BEAULAC, Stéphane. Westphalia Legal Orthodoxy. **Journal of the History of International Law**, v. 2, p. 148–177, 2000.

CASTAÑEDA, Felipe. Antropofagia y Guerra Justa en el De Temperantia de Francisco de Vitoria. In: VITORIA, Francisco de. **Relección sobre la templanza o del uso de las comidas & Fragmento sobre si es lícito guerrear a los pueblos que comen carnes humanas o que utilizan víctimas humanas en los sacrificios**/compilador Felipe Castañeda; ensayos complementarios de Adolfo Chaparro [et al.]. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2007.

CHIMNI, Bhupinder S. Abordagens terceiro-mundistas ao direito internacional: Um Manifesto. **Revista de Direito Internacional**, v. 15, n. 1, 2018.

GALINDO, George R. B. A volta do terceiro mundo ao Direito Internacional. **Boletim da Sociedade Brasileira de Direito Internacional.** v. 119-24, p. 46-68, 2013.

GALINDO, George R. B. Para que serve a história do direito internacional? **Revista de Direito Internacional**, Brasília, v. 12, n. 1, p. 338-354, 2015.

GALINDO, George Rodrigo Bandeira. Splitting TWAIL? **Windsor Yearbook of Access to Justice**, v. 33, n. 03, 2016.

GATHII, James Thuo. TWAIL: A Brief History of its Origins, its Decentralized Network, and a Tentative Bibliography. **Trade L. & Dev**. v. 3, n. 1, 2011.

KILCULLEN, John. Medieval Political Philosophy. In: ZALTA, Edward N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Spring 2014 Edition). Disponível em: http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/medieval-political/. Acesso em 10/03/2016.

KOSKENNIEMI, Martti. Histories of international law: dealing with eurocentrism. **Rg Rechtsgeschichte,** Frankfurt, v. 19, p. 152-176, 2011a.

KOSKENNIEMI, Martti. Empire and International Law: The Real Spanish Contribution. **University of Toronto Law Journal**, v. 61, p. 1-36, 2011b.

KOSKENNIEMI, Martti. Vitoria and Us: Thoughts on Critical Histories of International Law. **Rechtsgeschichte**, v. 22, p. 119–138, 2014.

KOSKENNIEMI, Martti. **To the Uttermost Parts of the Earth: Legal Imagination and International Power, 1300–1870**. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

LAS CASAS, Frei Bartolomé de. **O Paraíso Destruído: brevíssima relação da destruição das índias.** 6ª ed. Porto Alegre: L&PM, 1996.

LETURIA, Pedro de. **Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica**, 3 vols. Caracas: Sociedad Bolivariana de Venezuela, 1960. Disponível em: https://archive.org/details/relacionesentrel03letu. Acesso em: 22/08/2022.

LORCA, After TWAIL´s sucess, what next? Afterword to the Foreword by Antony Anghie, **European Journal of International Law**, v. 34, n. 1, 2023.

LUSCOMBE, D. and EVANS, G.R. The twelfth century renaissance. In: BURNS, J.H. (ed). **The Cambridge history of medieval political thought c. 350—c. 1450.** Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

MALANCZUK, Peter. **Akehurst's Modern Introduction To International Law.** 17th edition. New York: Routledge, 1997.

OKAFOR, Obiora. Newness, imperialism, and international legal reform in our time: A TWAIL perspective. **Osgoode Hall Law Journal**, v. 43. N. 1-2, p. 177, 2005.

PADGEN, Anthony; LAWRENCE, Jeremy. Introduction. In: VITORIA, Francisco de. **Political Writings**. 12ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2010a.

PADGEN, Anthony; LAWRENCE, Jeremy. On Dietary Laws, or Self-Restraint. In: VITORIA, Francisco de. **Political Writings**. 12ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2010b.

PHAM, J. Peter. Beyond power politics: international law and human rights discourse in the post-9/11 world. **Human Rights & Human Welfare,** v. 6, n. 1, p. 203-216, 2006.

ROBLEDO, Antonio Gomez. Introducción. In: VITORIA, Francisco de. **Relecciones: del Estado, de los indios y del derecho de la Guerra.** 4. ed. México: Ed. Porrúa, 2007, p. IX – LXXXI.

ROJAS, Felipe. Caníbales en el paraíso: ideas clásicas sobre la edad de oro y la antropofagia en la etnología Americana. In: VITORIA, Francisco de. **Relección sobre la templanza o del uso de las comidas, &, Fragmento sobre si es lícito guerrear a los pueblos que comen carnes humanas o que utilizan**

víctimas humanas en los sacrificios/compilador Felipe Castañeda; ensayos complementarios de Adolfo Chaparro [et al.]. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2007.

SIGMUND, Paul. Aquinas. In: GAUS, Gerald; AGOSTINO, Fred. **The Routledge Companion to Social and Political Philosophy.** New York: Routledge, 2013.

TODOROV, Tzvetan. **A Conquista das Américas: a questão do outro.** 4a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

URBANO, Francisco Castilla. **El Pensamiento de Francisco de Vitoria.** Barcelona: Anthropos, 1992.

VITORIA, Francisco de. **Relección sobre la templanza o del uso de las comidas & Fragmento sobre si es lícito guerrear a los pueblos que comen carnes humanas o que utilizan víctimas humanas en los sacrificios**. CASTAÑEDA, Felipe (ed.); CHAPARRO, Adolfo [et. al.] Ensayos complementarios. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2007.

VITORIA, Francisco de. **Political Writings**. PADGEN, Anthony; LAWRENCE, Jeremy (eds). 12ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

VITORIA, Francisco de. **Relectiones: Sobre os Índios e Sobre o Poder Civil.** Brasília: Editora UnB/ FUNAG, 2016.

Recebido em Janeiro de 2024
Aprovado em Outubro de 2024