

Os direitos humanos no descobrimento da América: Verdades e falácias de um discurso

Human rights in the discovery of America: Truths and fallacies of a discourse

Castor Bartolomé Ruiz¹

Resumo

O discurso moderno dos direitos humanos tem sua origem mais incipiente nos conflitos políticos que, com motivo do descobrimento do novo continente, ocorreram na Espanha do século XVI. Nesse contexto, construíram-se verdades e discursos tendentes a legitimar ou deslegitimar a conquista das novas terras e o domínio de seus moradores. Esses discursos estão atravessados pela ambigüidade dos efeitos de poder da verdade e o paradoxo da humanidade indígena, que deve ser negada para legitimar sua tutela e afirmada para deslegitimar a conquista.

Palavras-chave: direitos humanos, vítimas, justiça, Francisco de Vitória, Bartolomé de las Casas.

Abstract

The modern discourse about human rights has its origin in the political conflicts that took place in Spain after the discovery of the new continent in the 16th century. In this context truths and discourses were constructed to legitimize or challenge the conquest of the news land and the domination of its inhabitants. These discourses are pervaded by the ambiguity of the power effects of truth and the paradox of the humanity of the native population that had to be denied in order to legitimize their tutelage and at the same time to be affirmed in order to challenge the conquest.

Key words: human rights, victims, justice, Francisco de Vitória, Bartolomé de las Casas.

Introdução

¹ Pós-Doutor Filosofia. Professor Pesquisador Programa de Pós-Graduação Filosofia, Unisinos. Coordenador da Cátedra Unesco de Direitos Humanos, Unisinos. E-mail: castor@unisinos.br

Para vingar-se, fizeram uma lei segundo a qual tantos índios quantos pudessem apanhar vivos, qualquer que fosse sua idade ou sexo, seriam lançados naquelas fossas (com estacas agudas e pontiagudas ali postas de propósito), também mulheres grávidas e parturientes e velhos, tantos quantos pudessem apanhar, até que as fossas fossem cheias. Era coisa de inspirar compaixão ver essas mulheres com seus filhos atravessados por essas hastes. E aos outros mataram-nos a golpes de lança e a fio de espada. Também os atiravam a cães furiosos que os dilaceravam e os devoravam. Queimaram um senhor numa grande fogueira de chamas vivas, dizendo que com isso queriam prestar-lhe uma homenagem (Las Casas, 2004, p. 119).

A indignação contra a injustiça é o princípio do direito, a responsabilidade com o sofrimento do outro é a finalidade da justiça. Há um certo estereótipo que situa a origem moderna dos direitos humanos no parlamentarismo inglês, na independência americana e na revolução francesa. Ao procurar pelos precedentes dos direitos humanos, costuma-se retroagir até a teoria do direito natural que, desde Aristóteles a Santo Tomás de Aquino, passando pelos jusnaturalistas dos séculos XVI e XVII, perpassou toda a filosofia ocidental. Este trabalho sustenta a tese de que o discurso dos direitos humanos não é fruto da mera elucubração teórica, mas se gerou na disputa de poder político-discursiva como instrumento de resistência dos oprimidos. A origem da filosofia dos direitos humanos na modernidade remete, de modo especial, aos conflitos e lutas políticas que houve na Espanha do século XVI em torno da legitimidade da conquista das novas terras e do direito dos europeus em submeter à servidão os povos indígenas.

A conquista da América desencadeou uma luta de interesses. A questão a elucidar era se os indígenas tinham capacidade para ser autônomos ou eram naturalmente incapacitados (*amentes*) e deveriam ser tutelados, para seu bem, por pessoas mais “civilizadas”, a saber, as potências européias. Uma outra questão derivada da anterior era definir se os civilizados europeus, em prol do objetivo anterior, tinham o direito de colonizar os novos territórios conquistando-os e extraindo suas riquezas.

O discurso dos direitos humanos tem sua origem na interpelação da alteridade das vítimas com uma finalidade estritamente política: desconstruir o discurso legitimador da dominação européia sobre os povos indígenas. Entre os sujeitos criadores deste novo discurso, devem ser mencionados Bartolomé de Las Casas (1474-1566), Francisco de Vitória (1483-1546) e seus discípulos

Melchor Cano (1509-1560) e Domingo Soto (1494-1560), e mais tardiamente Francisco Suarez (1548-1617).

Bartolomé de las Casas nasceu em Sevilha, em 1484. Em abril de 1502, embarcou para a América, para a ilha da Espanhola. Portanto, é uma testemunha privilegiada dos primeiros anos da colonização, sendo inclusive amigo de Cristóvão Colombo. Foi em 1514 que Bartolomé de las Casas fez uma opção drástica: renunciou a todas as suas *encomendas*, libertou os índios e decidiu dedicar sua vida à defesa dos povos indígenas. Foi nesta conjuntura que chegou a participar nas *Juntas de Valladolid*, convocadas pelo imperador Carlos V, entre os anos 1547-1550, para debater, mais uma vez, a legitimidade da colonização espanhola e seus métodos. Entre suas numerosas obras merecem destaque: *Brevísima relación de la destrucción de las Índias* (2004); *Apologética Histórica Sumaria* (1967); *Historia de las Índias* (1965); *De unico vocationis modo* (1975); *Apologia* (1988); *Los tesoros del Perú* (1958). Las Casas morreu em 1566, sua vida foi uma militância permanente em defesa dos indígenas.

No lado oposto desta polêmica, destacou-se Ginés de Sepúlveda. Ele escreveu vários tratados sobre o direito de guerra e sua legítima aplicação na conquista dos territórios americanos. Também defendeu a legitimidade moral da submissão dos indígenas à condição de servos. Na sua obra *Democrates Primus*, publicado em 1531, (Sepúlveda, 2006), defende que a guerra é lícita para os cristãos e que a profissão das armas é compatível com a religião. Na sua obra, *Democrates Secundus* (Sepúlveda, 1997), retoma os argumentos clássicos sobre o direito de guerra. Posteriormente, na sua obra, *Acerca de la monarquia* (2003), amplia os argumentos tradicionais sobre o direito de guerra e menciona como causa justa da guerra reduzir à escravidão os povos mercedores dessa sorte. Este argumento foi utilizado dentro da mesma obra para legitimar o proceder dos portugueses na África.

Conflitos de verdade e poder na gênese dos direitos humanos

Ginés de Sepúlveda argumentava que as diferenças culturais são razão suficiente para justificar a superioridade dos europeus e seu direito de tutela sobre os indígenas. Contrariando as teses de Francisco de Vitória, expressas na sua obra *Relecciones sobre los índios y el derecho de guerra* (Vitória, 1975), Ginés de Sepúlveda considera que a cultura inferior dos povos indígenas é um indício evidente de que “seus príncipes carecem de potestade e de autoridade legítima”. Afirma que o grau de incultura dos nativos americanos torna-os incapacitados para se reger por si mesmos, isto é, para exercer a soberania e administrar seus estados. Por este motivo, deveriam ser

submetidos por outros povos de um nível cultural superior. Sustenta que a pregação do Evangelho é uma obrigação que incumbe aos cristãos e que têm direito de impô-la pelas armas a quem puser obstáculos para a sua difusão pacífica: “Aos que resistem e não querem se submeter é lícito lhes aplicar a arte da caça, da qual convém usar não só contra as bestas, mas também contra aqueles homens que, tendo nascido para obedecer, recusam a servidão; tal guerra é justa por natureza” (Sepúlveda, 1892, p. 292)

Para Sepúlveda, a humanidade dos indígenas não era uma humanidade plena, igual à dos europeus. Eles não seriam pessoas do mesmo modo que os civilizados, mas representariam uma forma inferior de humanidade. O que estava em questão era o reconhecimento da alteridade do índio. O debate político remetia a um conflito semântico-simbólico sobre a natureza humana do indígena. Esse conflito deveria definir uma verdade que, por sua vez, legitimaria uma prática. Toda verdade possui efeitos de poder. Ela poderia legitimar ou deslegitimar a conquista das novas terras e a dominação de seus habitantes. A disputa de poder se centrou na verdade sobre a humanidade do indígena.

Esta bizarra disputa teórica que envolvia altos interesses políticos foi parar na mais alta instância do poder simbólico da época, o papa Paulo III. Este editou uma bula *Sublimis Deus*, em 9 de junho de 1537, que diz: “Determina-se, como coisa de fé, que os índios são verdadeiros homens como os demais, capazes de salvação e de todos os sacramentos”.

A bula de Paulo III, embora nos apareça como um anacronismo injustificado, tomou postura clara e decisiva a favor da alteridade dos índios. Ela sentenciou de forma definitiva sua dignidade inviolável e serviu como um argumento a mais para deslegitimar a conquista. Embora depois não tivesse muitos efeitos práticos sobre os métodos de conquista e colonização, a definição da verdade sobre a alteridade dos índios estabeleceu um marco de poder simbólico que possibilitou avançar na construção de discursos a favor da dignidade humana.

Outro argumento exibido para legitimar a conquista era o direito de guerra justa, *ius bellum*. Ele se justificava por vários motivos que analisaremos melhor depois. Entre esses motivos argüia-se que os indígenas cometiam pecados contra a natureza, tais como os sacrifícios humanos, a antropofagia e o culto aos demônios, e que a guerra contra eles viria a salvar da morte milhares de vítimas inocentes que a cada ano eram imoladas em sacrifícios humanos. Na junção de todos os argumentos, Ginés de Sepúlveda concluiu que a guerra dos europeus contra os índios, a fim de submetê-los e os fazer aceitar o direito pela força, era uma guerra justa: “*Optimo iure isti barbari a christianis in ditionem redignuntur*” (Sepúlveda, 1870, p. 182).

I

O outro personagem central deste debate histórico foi Francisco de Vitória (1483-1546), nascido em Burgos, Espanha. Ele construiu um discurso filosófico humanista, bastante sólido para a época, no qual merece destaque o chamado *Direito de Gentes*. Ele é uma nova concepção do direito e tem como princípio o respeito da autonomia dos povos, negando o direito de conquista romano e o direito medieval da *potestas* imperial ou papal sobre todo o orbe, como veremos a seguir. Suas obras principais recolhidas nas *Relecciones teológicas* (Vitória, 1960), das que cabe destacar: *De Indis et iure belli* (*Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*) (Vitória, 1975) representam as primeiras formulações teóricas do direito internacional sob o princípio do respeito do outro e do intercâmbio benéfico para ambas as partes. Por este motivo, Vitória é considerado o fundador do direito internacional e o primeiro teórico anticolonialista.

Tornando, pois, ao nosso tema, diremos que nem o assunto dos índios é tão evidentemente injusto que não possamos discutir sua legitimidade, nem tão notoriamente justo que não possamos duvidar de sua injustiça, havendo nele aspectos que permitem sustentar uma e outra tese (Vitória, 1975, p. 37).

Francisco de Vitória, desde o início de suas reflexões, propõe-se elaborar um novo princípio filosófico-jurídico diferente daquele que legitimava a conquista e o domínio dos índios. Para tanto ele decide reexaminar e colocar em questão tanto os títulos papais outorgados aos conquistadores, como o direito que concede ao rei da Espanha potestade para dominar sobre os territórios de ultramar. Já nas suas primeiras *relecciones*, publica uma reflexão filosófica sobre a legitimação da potestade civil e outra obra sobre a potestade eclesial. Ambas obras têm como escopo desconstruir o discurso filosófico-jurídico oficial sobre a legitimidade da *potestas* suprema do papa ou do imperador sobre todo o orbe. Nas suas lições ordinárias que tratam sobre o tema “da infidelidade” e “do domínio” questiona também a suposta perda do direito de propriedade dos infiéis e ratifica o princípio de que eles são os verdadeiros donos de suas terras e que é injusto as arrebatar a eles.

Cabe ressaltar que todo o edifício do discurso filosófico e jurídico de Francisco de Vitória se arquiteta em torno do conceito da dignidade da pessoa humana. Lembramos que estamos nas primeiras décadas do século XVI e que a historicidade impõe limites próprios ao fazer das pessoas. Dentro dos limites

históricos que lhe cabem, Francisco de Vitória vai tentar produzir modos de verdade e tipos de discursos de caráter universal que tenham como eixo a defesa da dignidade humana e como objetivo estender esse discurso aos indígenas. Defende a verdade do valor universal da dignidade humana. Posteriormente edificara o discurso jurídico mais complexo que denominará de *Direito de Gentes*.

Francisco de Vitória parte da teoria aristotélico-tomista da lei natural afirmando que cada pessoa tem uma essência humana universal com propriedades imutáveis e que, por serem naturais e universais, são invioláveis. Essas propriedades são algo inerente à sua dignidade humana e, por isso, elas nunca podem ser violentadas sem que seja violentada a própria natureza humana. Vitória enumera um conjunto de características essenciais de toda pessoa humana: ser racional, livre, moral, responsável de seus atos, com uma alma imortal. Deste conceito de pessoa, deriva-se um amplo espectro de direitos e deveres, seja como indivíduo particular seja como cidadão.

Se existe uma natureza humana inviolável, há conseqüentemente uma lei natural que responde aos princípios dessa natureza. A lei natural é prévia a qualquer lei positiva e se sobrepõe a todo direito que venha a ser elaborado. A lei natural, com suas propriedades de unidade, universalidade, imutabilidade e indispensabilidade, brota da essência da natureza de cada coisa, e a ela estão sujeitos todos os seres que participam da mesma essência.

A pessoa humana tem uma constituição ontológica idêntica em todos os indivíduos pertencentes à espécie humana, entre os quais não existe diversidade essencial. A existência de uma natureza humana determina seus direitos inatos e não dependentes da concessão ou reconhecimento de nenhuma autoridade ou lei histórica. Da natureza humana brotam o direito à vida, inclusive desde antes de nascer, e o direito da pessoa a quanto ela necessite para sustentá-la, conservá-la e defendê-la, com todas as suas conseqüências. Direito à integridade corporal e a perfeição do próprio ser na dupla dimensão corporal e espiritual. O direito de propriedade, de domínio ou potestade de domínio da pessoa sobre todos os animais inferiores, os quais têm como fim o próprio homem. Esta *potestas* sobre as coisas é um direito natural e universal de todos os homens. O *Direito de Gentes* determina o exercício, o uso e o modo mais conveniente de fazê-lo efetivo, estabelecendo a divisão da propriedade em geral cuja regulação posterior será feita pelas leis positivas. O *Direito de Gentes* não pode anular o direito natural, ele deve desenvolver-se respeitando o que são direitos naturais.

Prova-se em primeiro lugar pelo direito de gentes, que é direito natural ou se deriva do direito natural. Diz a *Instituta (De jure naturale et*

gentium): Chama-se direito de gentes aquele que a razão natural constituiu entre todas as nações (Vitória, 1975, p. 37).

No caso da propriedade, afirma Francisco de Vitória, e segundo o direito natural, a propriedade é comum a todas as pessoas; esse direito comum sobre as coisas reaparece como direito positivo no caso de necessidades extremas. Neste caso, cessa a divisão da propriedade (o direito de propriedade privada) e passa a prevalecer o direito natural da propriedade comum.

Vitória defende que nenhum homem tem direito natural de domínio sobre outro homem: *ninguém é escravo por natureza*. O homem é livre por natureza, e essa liberdade se estende a todas as dimensões, inclusive a do foro interno. O homem é livre de pensar, até em matéria de religião, pois o pensamento e a vontade a que pertencem o ato de fé são o “santuário” mais recôndito sobre o qual nenhum outro homem ou autoridade humana tem potestade para intervir. O homem tem direito natural a fundar, conservar e defender a sua família como parte e prolongamento de seu próprio ser.

A ambigüidade do discurso dos direitos naturais

Segundo registra Francisco de Vitória nas suas *Relecciones sobre los índios*, a questão central deste debate ético-político é saber se “os índios antes da chegada dos espanhóis eram verdadeiros donos, pública e privadamente; isto é, se eram verdadeiros donos das coisas e possessões privadas, e se havia entre eles alguns homens que fossem verdadeiros príncipes e senhores dos demais” (Vitória, 1975, p. 38-39).

Assim como Vitória, os seus contrários também baseavam seus argumentos nas teses do direito natural de Aristóteles e Sto. Tomás. O mesmo discurso do direito natural que Vitória ressignificou para defender a dignidade dos indígenas era utilizado para legitimar sua dominação. As verdades do discurso produzem efeitos de poder, mas também estão perpassadas pelos interesses que as constituem. Há uma relação paradoxal entre verdade e discurso cuja tensão é criada pela relação de poder que elas estabelecem.

Gines de Sepúlveda, para legitimar o direito de tutela e submissão dos indígenas, utilizava a tese de Aristóteles que, no I livro da política, afirma: “Alguns, desde o momento em que nascem são destinados a obedecer e outros a mandar” (Aristóteles, 1996, p. 32). O direito corroboraria a existência natural de servos e senhores, de pessoas que nasceram naturalmente para serem servos e outras para governar. Aplicado este princípio natural à situação histórica que tocava viver, era fácil discernir quem era o senhor e quem o servo. Concluía-se que os índios não tinham *potestas* para se autogovernar,

que careciam da razão suficiente para este fim e que só tinham a *razão necessária* para poder fazer aquilo que lhes é mandado: porque sua força estaria mais no corpo do que no espírito.

Segundo a classificação escolástica, poderia ser feita uma distinção de racionalidade entre *razão suficiente* e *razão necessária*. *Razão suficiente* é aquela que basta para constituir a humanidade plena. Esta razão seria a própria dos civilizados, fossem cristãos ou não. Já a *razão necessária* é aquele tipo de racionalidade mínima que uma forma inferior de humanidade tem e que a habilita para compreender minimamente o necessário para sobreviver e ser governado. Este tipo de *razão suficiente* seria próprio dos idiotas, das crianças, não havia consenso se das mulheres também, e, no caso que nos ocupa, dos selvagens.

Vitória menciona a tese dos adversários, os quais sustentam que a *potestas* dos índios para ser donos de suas coisas e se autogovernar era questionada, pois “parecem distar muito pouco dos animais irracionais e são totalmente inábeis para se governar” (Vitória, 1975, p. 39). Seguindo esta verdade, convém-lhes muito mais ser governados do que reger-se a si mesmos. O discurso conclui como começou, apelando ao argumento de autoridade do direito natural de Aristóteles.

O debate envolvia também um confronto de racionalidades. A racionalidade européia se considera civilizada e, portanto, superior. As categorias de civilizado e selvagem são utilizadas como critérios de verdade para confirmar a desigualdade natural e mostrar a suposta superioridade natural do europeu sobre o indígena. Nestes debates, a racionalidade moderna mostrou sua face instrumental e o potencial que tinha para impor uma dominação colonialista sobre o universo. Algo que foi confirmando ao longo dos séculos.

Francisco de Vitória também menciona que os adversários legitimavam o direito de conquista com base no argumento de que antes da chegada dos espanhóis não há constância de que os indígenas tivessem amos. Este fato, longe de ser uma prova de sua liberdade natural, torna-se um direito dos conquistadores. Dizia-se que era perfeitamente admissível a existência de servos mesmo que não tenham senhores, como “o assinala a glosa na lei *si usum fructum, De liberali causa*. O diz expressamente o texto nela citado, e ainda se acha um caso na lei *Quid servum, D. De servorum estipulatione* (XLV, 3, 36)” (Vitória, 1975, p. 39). Essa lei declara que qualquer um pode se apropriar de um servo abandonado por um amo e por ninguém apropriado. Conseqüentemente, os índios eram servos sem dono e os europeus poderiam livremente se apropriar deles.

O debate até aqui relatado nos mostra que o discurso dos direitos naturais não conduz de forma automática para o discurso dos direitos humanos. Ele foi utilizado pelos dois lados, o que mostra mais uma vez que o discurso é, simplesmente, uma ferramenta da verdade utilizada pelos jogos de poder. A verdade e o discurso são sempre históricos e estão perpassados por interesses. Nas mãos dos conquistadores, o direito natural transformou-se numa verdade que legitimava a servidão dos indígenas e a conquista de seus territórios. Neste ponto, é conveniente lembrar que, na atualidade, ocorre algo semelhante com o discurso dos direitos humanos; as últimas quatro guerras do final do século XX e inícios do XXI (Kuwait, Iugoslávia, Afeganistão e Iraque) foram feitas em nome dos direitos humanos. O desafio que se apresentava no século XVI aos defensores dos direitos dos indígenas era desconstruir o uso simbólico do direito natural como legitimador da desigualdade social e reconstituir novas verdades sobre o discurso da dignidade humana.

Francisco de Vitória e a potencialidade emancipadora do discurso

Como já indicamos anteriormente, um outro eixo simbólico-semântico do debate girava em torno à categoria de *potestas*. A *potestas* era a verdade que definia o poder de autogoverno pelo indivíduo e pelo grupo social.

Os argumentos principais que negavam a *potestas* dos índios eram: (a) pecavam contra o direito natural, por exemplo nos sacrifícios humanos e no canibalismo; (b) eram infiéis; (c) eram *amentes*, isto é, sem capacidade de raciocínio suficiente.

Francisco de Vitória, na sua obra, vai enunciando e refutando os diversos argumentos contrários à *potestas* dos índios. A este respeito, Francisco de Vitória retoma a doutrina tradicional sobre o pecado e a liberdade como argumento para seu discurso a favor da autonomia dos índios. Afirma que o pecado, enquanto tal, não priva dos direitos naturais: “A potestade espiritual não se perde pelo pecado mortal e muito menos se há de perder a civil [...]” (Vitória, 1975, p. 43).

Para Vitória, o fato dos indígenas serem infiéis (não cristãos) não os impede de ter potestade para se autogovernar, como o prova o fato de que se reconhece que outros povos e culturas, como os islâmicos, embora não sejam cristãos, têm capacidade para governar-se, e nessa capacidade reside o direito à propriedade de suas coisas e legitimidade desses povos a criar suas leis e modos de vida:

Afirmam os contrários que, porque o pecador não tem domínio civil (do qual parece que falam) não pode tê-lo natural. Eu nego a consequência. E o provo. Porque o domínio natural é dom de Deus, como o civil, e mais ainda, pois o civil mais bem parece direito humano e, portanto, se por ofender a Deus o homem perdera o domínio civil, pela mesma razão deveria perder o domínio natural. E a falsidade de tal consequência está demonstrada no fato de que pelo pecado não perde o pecador o domínio dos próprios atos (Vitória, 1975, p. 42).

Deste modo, Francisco de Vitória descarta como ilegítimos os títulos de conquista sobre os índios americanos em virtude de considerá-los incapacitados para a *potestas* por serem pecadores.

A respeito do terceiro argumento, de que os índios eram irracionais e que por este motivo não tinham possibilidade de exercer a *potestas*, Francisco de Vitória responde: “Sobre isto é mister resolver primeiro se para que alguém seja capaz de domínio, se requer que tenha uso de razão” (Vitória, 1975, p. 47). Este debate coloca em jogo, uma vez mais, a questão da racionalidade. Mais explicitamente, o tipo de racionalidade ocidental utilizado como critério universal para o julgamento das outras culturas. O pressuposto de que existe uma única racionalidade e que, conseqüentemente, ela é universal leva à conclusão de que esta racionalidade se manifesta nas culturas tecnologicamente mais avançadas. Como decorrência do avanço tecnológico, essa racionalidade é defendida como a única forma de racionalidade natural. A consequência seguinte é afirmar que essa racionalidade tem o direito (natural) de impor seus princípios racionais como normas de comportamento para outras culturas consideradas inferiores, porque não vivem ou adotam o mesmo tipo de racionalidade.

A este respeito, Francisco de Vitória, dentro das limitações conceituais que impunha o século XVI, propõe-se afirmar a positividade das culturas indígenas com respeito às européias. Isso

se prova considerando que na verdade dos fatos os indígenas não são amentes, já que eles têm, a seu modo, uso de razão. É manifesto que têm certa ordem em suas coisas, dado que têm cidades devidamente regidas, matrimônios regulamentados, magistrados, senhores, leis, artesãos, mercados. Tudo isso requer o uso da razão (Vitória, 1975, p. 50).

Francisco de Vitória conclui seu discurso afirmando que, sem dúvida nenhuma, os indígenas tinham *potestas* para se autogovernar. Eles eram

donos, pública e privadamente, de seus territórios e pertences, de igual modo que os europeus. Isso invalida, de fato, qualquer título de conquista sobre esses povos. Segundo Francisco de Vitória, a gravidade da conquista é muito maior, porque estes povos nunca agrediram ou fizeram injúria alguma contra os europeus, sendo eles injustamente agredidos, conquistados, espoliados e escravizados, sem nenhum tipo de direito sobre eles.

Os direitos dos índios ou a *potestas* universal do imperador e o papa?

A obra de Francisco de Vitória, após desconstruir as verdades sobre a pretendida inferioridade dos indígenas, dirige seus argumentos contra os outros dois elementos que legitimam a conquista: o imperador e o papa.

Demonstrado, pois, que os índios eram verdadeiros senhores, resta ver por que título puderam os espanhóis entrar em posseção deles e de suas regiões. O primeiro título que se alega é que o imperador é senhor do mundo [...] (Vitória, 1975, p. 54).

Na segunda parte da sua obra *Relecciones sobre los índios* (Vitória, 1975), vai contrapor os direitos naturais dos povos indígenas *potestas* do imperador e do papa sobre eles. Neste ponto, Francisco de Vitória abre precedentes importantes para a desconstrução do discurso imperial da conquista. Sua afirmação é contundente:

O imperador não é senhor de todo o orbe. Isso se prova porque o domínio não pode existir senão em virtude do direito natural, ou do divino, ou do humano. Mas por nenhum desses tais direitos há um senhor de todo o orbe (Vitória, 1975, p. 56).

O discurso de Vitória surpreende, porque ele surge no coração do império mais importante da época. Não é um discurso construído na periferia e longe do centro, mas dentro da universidade mais importante do império espanhol, Salamanca, e atinge diretamente os dispositivos de poder que legitimam a corte imperial.

Surpreende ainda mais a impugnação contundente que ele realiza da jurisdição universal do papa. Os espanhóis e portugueses exibiam os títulos dados por Alexandre VI como prova jurídica que legitimava a conquista e ocupação dos territórios de ultramar. Frente a este direito imperial de caráter medieval, Francisco de Vitória exhibe a preeminência do direito natural. Este é o fundamento dos direitos humanos que os índios têm por natureza e que

nenhum outro direito positivo pode anular. Assim sendo, a autoridade do papa sobre o universo fica mais do que questionada, negada:

O Papa não é senhor civil ou temporal de todo o orbe, falando de domínio e potestade civil em sentido próprio [...]. E se prova suficientemente, do mesmo modo que temos feito antes para o imperador, porque não lhe pode corresponder domínio a não ser pelo direito natural, ou por direito divino, ou por direito humano. É certo que não pode ser por direito natural nem pelo direito humano, e não consta em nenhuma parte que seja pelo direito divino. Logo essa tese se sustenta de modo arbitrário e sem fundamento (Vitória, 1975, p. 64).

Conclusão

O discurso de Francisco de Vitória sobre os direitos humanos é incipiente. Ele, desde a perspectiva do século XXI, é frágil, porque se sustenta na crença de um direito natural a ser descoberto pela razão e num direito divino que remete ao cristianismo como critério universal de verdade. Isso fragiliza seu discurso na medida em que ele não pode se expandir para outras culturas, religiões ou modos de vida. Porém, todo discurso é histórico e nenhum discurso pode ser universalizável de modo absoluto. A historicidade é a condição da verdade. Visto no seu contexto histórico (e olhado desde o nosso) o discurso de Francisco de Vitória surpreende pela sua opção audaciosa em favor das vítimas da conquista e pela solidez das novas verdades que construiu. A coerência dos argumentos discursivos do discurso de Francisco de Vitória influenciou outros discursos, que ao longo do século XVIII migraram para um outro tipo de verdade mais laica e universalista que daria origem ao discurso contemporâneo dos direitos humanos. O discurso de Vitória tem uma característica básica que o torna universal. Ele toma o partido das vítimas. Sua perspectiva de verdade se insere no jogo do poder, mas não para legitimar a prática dos conquistadores, e sim a favor das vítimas. A universalidade do seu discurso não está no conteúdo de suas verdades, mas nos efeitos de poder que elas propõem a favor da dignidade humana.

A análise destes discursos esclarece a nítida relação que existe entre os conflitos de poder e a verdade. O discurso do direito e a teoria da justiça, assim como o discurso dos direitos humanos, também estão perpassados por estes conflitos. Eles são interpelados a tomar o partido dos injustiçados e constituir-se numa forma de práxis que restitua a justiça histórica negada às vítimas.

Temos que ressignificar constantemente o conceito de justiça. A justiça muda seu rosto quando tem que responder ao apelo do outro vitimado. A justiça procedimental aparece pequena, impotente e insuficiente para dar conta dos apelos de *justiça* que ecoam nos gritos silenciados das vítimas. Frente ao presumido “véu da ignorância” da justiça contratual, a alteridade negada das vítimas reclama o direito à memória. Não há justiça sem memória. Memória significa resgate das vozes silenciadas das vítimas e restituição atual da sua alteridade negada. A justiça procedimental é insuficiente para as vítimas, porque o jogo formal da igualdade de condições esconde a perversão real do conflito de interesses. O símbolo da justiça, olhado desde a perspectiva da alteridade, demanda a restituição da dignidade real do outro negado, como condição inicial para um processo de discussão de consenso. Para as vítimas a memória é condição da justiça.

Referências

- ARISTÓTELES. 1996. *La Política*. Madrid, Alba, 254 p.
- LAS CASAS, B. de. 2004. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid, Edadf, 206 p.
- LAS CASAS, B. de. 1988. *Apologia*. Madri, Alianza Editorial. 197 p.
- LAS CASAS, B. de. 1975. *De unico vocationis modo*. F.C.E, México, 196 p.
- LAS CASAS, B. de. 1967. *Apologética Histórica Sumaria*. México, UNAM, 220 p.
- LAS CASAS, B. de. 1965. *Historia de las Índias*. México, F.C.E, 345 p.
- LAS CASAS, B. de. 1958. *Los tesoros del Perú*. Madri, CSIC, 211 p.
- SEPÚLVEDA, G. 2006. *Democrates primus*. Madri, Ayto. Pozo Blanco, 202 p.
- SEPÚLVEDA, G. 2005. *Del nuevo mundo*. Madri, Ayto. Pozo Blanco, 205 p.
- SEPÚLVEDA, G. 2003. *Acerca de la monarquía*. Madri, Ayto. Pozo Blanco, 249 p.
- SEPÚLVEDA, G. 1997. *Democrates II*. Madri, Ayto. Pozo Blanco, 361 p.
- SEPÚLVEDA, G. 1892. Democrates alter. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, IV(21): 195-310 p.
- SEPÚLVEDA, G. 1870. *Apologia pro libro de iustis belli causis*. Madrid, s.e. 221 p.

VITÓRIA, F. 1960. *Relecciones teológicas*. Madrid, BAC, 465 p.

VITÓRIA, F. 1975. *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*. Madrid, Espasa Calpe, 147 p.