

## Aristóteles e os Índios:

### a recepção da teoria aristotélica da escravidão natural entre tarda Idade Média e primeira Idade Moderna

Giuseppe Tosi

Aristóteles é um dos poucos filósofos da Antigüidade que se colocou explicitamente o problema da legitimidade da escravidão e desenvolveu uma doutrina sobre o tema, em particular no Livro I da *Política*.<sup>[1]</sup> Para justificar a escravidão – que era a base do sistema econômico e social do seu tempo – Aristóteles recorre à distinção entre “escravo por lei” e “escravo por natureza”. Na sua época, havia críticos da escravidão que afirmavam que ela havia sido introduzida pela força e pela violência, que não podem ser o fundamento do justo. <sup>[2]</sup> A ele Aristóteles responde o seguinte:

“Escravidão e escravo são tomados em dois sentidos diferentes: existe, com efeito, um escravo e uma escravidão conforme a lei (*katà nómon*) e esta lei é uma convenção (*omologia*) pela qual quem foi vencido em guerra pertence ao vencedor. Ora, é precisamente contra este direito convencional que muitos homens de lei apresentam uma ação de ilegalidade (*graphé paranómōn*) como acostuma ser feito quando se acusa um orador político (*rétor*): eles consideram estranho que um homem, que pode exercer a violência e que é superior em força, faça da vítima de sua violência o seu escravo e o seu súdito. Mesmo entre os sábios (*sophoi*) há quem pense de uma maneira ou de outra.”<sup>[3]</sup> Para resolver esta aporia Aristóteles introduz a distinção entre escravo por lei e por natureza: somente demonstrando a naturalidade da escravidão, pode-se justificá-la e ir além do mero uso da força. A escravidão legal será justa somente no caso em que escravos por lei e por natureza coincidam, de outra forma pode acontecer que “pessoas consideradas nobilíssimas (*eugenestatoi*) sejam escravas e filhas de escravos, caso sejam feitas prisioneiras e vendidas”.<sup>[4]</sup>

Aristóteles produz várias tentativas de definição do escravo natural, nem sempre satisfatórias e convincentes, que encontram a sua justificação principal na afirmação de que existe uma distinção entre quem é por natureza escravo e, portanto, destinado a obedecer e quem é por natureza livre e, portanto, destinado a comandar:

Comandar e ser comandado (*árchein kai árchesthai*) estão entre as condições não somente necessárias, mas também convenientes; e certos seres, desde o nascimento (*ek genetés*), são diferenciados (*diéstekte*), para serem comandados, ou para comandarem.<sup>[5]</sup>

Existe, portanto, uma distinção entre o domínio (*arché*) exercitado sobre os escravos, chamado de *despótico*, e aquele exercitado sobre os livres, chamado de *político*, que pode variar conforme as constituições, mas que deve sempre garantir, de alguma maneira, o princípio da igualdade entre os cidadãos livres. Essa distinção é qualitativa.

O escravo por natureza é definido como um “objeto de propriedade”<sup>[6]</sup> que “pertence” ao patrão, isto é, constitui uma sua parte.<sup>[7]</sup> O que o distingue dos outros objetos de propriedade é o fato de ser animado:

Um ser que, por natureza, não pertence a si mesmo, mas a um outro, mesmo sendo homem (*ánthropos on*), este é, por natureza, um escravo. Pertence a um outro que, mesmo sendo homem, é objeto de propriedade e instrumento ordenado à ação (*ógananon praktikón*) e separado.<sup>[8]</sup>

A relação senhor/escravo é considerada análoga à relação alma/corpo, em que cabe à alma governar o corpo com a autoridade despótica e à relação homem/animal, em que cabe ao homem governar o animal: Aqueles que diferem entre si como a alma do corpo e o homem do animal (e estão nesta condição aqueles cuja atividade se reduz à utilização das forças físicas sendo esse o máximo proveito que se pode tirar deles) são escravos por natureza e o melhor para eles (*hois béltiôn estin*) é se submeterem a esta forma de autoridade, como nos casos citados.<sup>[9]</sup>

A comparação dos escravos com os animais é levada a tal ponto que Aristóteles compara a aquisição de escravos a uma caça, análoga àquela praticada contra os animais selvagens: A arte de adquirir escravos é diferente de ambas as ciências, e é como uma forma da arte da guerra ou da caça.[...] Por isso, também a arte da guerra será, por natureza, e num certo sentido, arte de aquisição (e, com efeito, a arte da caça constitui uma sua parte) e ela deve ser praticada contra as feras selvagens (*tería*) e contra aqueles homens que, nascidos para obedecer, se recusarem a isso, e esta guerra é, por natureza, justa (*os phúsei díkaion touton onta tón polemón*).<sup>[10]</sup>

Aristóteles utiliza também uma segunda analogia, aquela entre a parte racional (*nous*) e a parte desiderativa (*orexis*) da alma; retomando a definição anteriormente dada, afirma que: É escravo por natureza quem pode pertencer a um outro (*o dunámenos allou einai*) (e de fato lhe pertence) e quem participa da razão na medida em que pode percebê-la (*aisthanesthai*) mas não possuí-la (*echein*): os outros animais não são sujeitos à razão, mas às impressões. Porém, quanto à utilidade, a diferença é mínima: escravos e animais domésticos prestam ajuda com o seu corpo (*sómati*) para as necessidades da vida.<sup>[11]</sup>

Finalmente Aristóteles afirma que os Gregos não são escravos por natureza, mas somente os bárbaros, pois, nem todos os escravos “por lei” merecem ser tais; isso acontece quando uma guerra não é justa ou quando a natureza dos prisioneiros não o consente.<sup>[12]</sup> Entre os que merecem ser escravos como prisioneiros de uma guerra justa estão certamente os bárbaros, mas não os gregos, porque “é necessário afirmar que alguns são escravos em qualquer lugar, outros em nenhum.”<sup>[13]</sup>

### **Da polis à Cosmópolis**

Durante longos séculos, a doutrina da escravidão natural de Aristóteles não teve grande influência histórica. Isso se deve a vários fatores. Em primeiro lugar, ao fato de que as obras de Aristóteles tiveram uma difusão muito limitada

durante toda a Antiguidade clássica. Por isso, o pensamento do filósofo não aparece entre as principais fontes da concepção da política e do direito natural na Antiguidade tardia e da primeira Idade Média. A *Política* permaneceu quase que ignorada durante mais de quinze séculos, como afirma Aubonnet:

Durant quinze cents ans (IV s. av. J.C.- XIII s. ap. J.C)

la *Politique*

semble être restée ignorée, ou n'avoir connu qu'une diffusion limitée, même en Orient, comme le font supposer certains indices. Après Cicéron, chez qui il y a quelques références aux thèses de

la *Politique*

, on ne trouve plus guère de traces de l'ouvrage d'Aristote." [14]

O descrédito e o esquecimento em que caiu o pensamento político aristotélico se deve também à hostilidade dos Padres da Igreja, para os quais Aristóteles havia negado dogmas fundamentais da religião, tais como a providência divina, a imortalidade da alma, a criação do mundo, e havia oferecido uma série de argumentos dialéticos aos defensores das heresias.[15]

Mas o motivo principal deve ser procurado nos acontecimentos históricos que conduziram, com o "discípulo" de Aristóteles Alexandre o Grande, à crise definitiva da *polis* grega e à constituição da *cosmópolis* helenística e romana. A filosofia de Aristóteles é como a coruja de Minerva que levanta o vôo ao amanhecer: a *polis* que descreve estava entrando na sua fase de declínio. Assim, enquanto já na segunda geração de peripatéticos "o interesse pela política e a ética, assim como para a filosofia natural e as ciências especulativas, desaparece cedo do Liceu, onde prevalecem sempre mais a erudição, a retórica e a lógica", [16] as principais escolas da época, o Epicurismo e o Estoicismo promovem uma nova concepção política de tipo cosmopolita.

Será sobretudo o estoicismo a marcar uma ruptura com a cidade antiga, propondo como modelo de uma nova cidade a comunidade civil do mundo, composta pelos deuses e pelos homens e regida pela mesma lei natural entendida como *logos* ou razão divina. Nesta *cosmópolis*, onde tudo está subordinado ao bem superior do universo, os escravos e os bárbaros são considerados livres e iguais enquanto homens unidos entre eles pelo princípio do amor (*phylia*). Uma consequência do universalismo estóico é que a reta razão (*orthós logos*) está presente em todos os homens e comanda a todos eles de fazer o bem e de evitar o mal. O cristianismo, embora polemizando contra o panteísmo subjacente à doutrina estóica, se identifica profundamente com o seu igualitarismo e cosmopolitismo, em nome da fraternidade universal, sem distinção entre "bárbaros e gregos, judeus e romanos, escravos e livres".

[17]

### **Servidão e Pecado**

Isto não significou em absoluto a eliminação da escravidão enquanto instituição: ela não foi abolida pelo cristianismo, aliás continuou a existir durante séculos como um elemento estrutural do mundo antigo, e a sua abolição não foi nem sequer objeto de consideração por parte dos cristãos ou dos estóicos.[18] O que mudaram foram os argumentos utilizados pela sua

justificação, uma vez que a doutrina da igualdade natural de todos os homens não permitia o recurso à teoria do *phúsei doulos*.

Já com Agostinho, temos uma concepção do fenómeno coerente com os princípios do cristianismo, com argumentos e justificativas tanto dogmáticas, quanto morais e pastorais.[19] A escravidão não poderia pertencer ao âmbito do direito natural que vigorava no paraíso terrestre antes do pecado original; naquele estado de natureza originário, antes da queda, não havia escravos e a intenção de Deus era que o homem tivesse o *dominium* sobre outros animais, mas não sobre outros homens. Escreve a respeito Santo Agostinho na *Cidade de Deus*:

Hoc naturalis ordo praescribit, ita Deus hominem condidit. Nam: *Dominetur*, inquit, *piscium et volatiliu[m] caeli et omnium repentium, quae repunt super terram*. Rationalem factum ad imaginem suam noluit nisi irrationabilibus dominari; non hominem homini, sed hominem pecori. Inde primi iusti pastores pecorum magis quam reges hominum constitui sunt, ut etiam sic insinuaret Deus, quid postulet ordo creaturarum, quid exigeat meritum peccatorum.[20]

A origem da escravidão é uma das conseqüências do pecado original que introduziu o mal no mundo, nas suas mais variadas formas, entre elas a submissão do homem por parte de outro homem num estado de servidão. Somente Deus, em que não há injustiça, sabe quais punições atribuir a cada um de acordo com as suas culpas no seu juízo imperscrutável e misterioso. Continua Agostinho: “*Conditio quippe servitutis iure intelligitur imposita peccatori. Proinde nusquam Scripturarum legimus “servum”, antequam hoc vocabulo Noe iustus peccatum filium vindicaret. Nomen itaque istud culpa meruit, non natura*”. [21] A escravidão é um fruto da culpa original e não da natureza e os escravos não são nada mais do que inimigos vencidos em guerra que, em lugar de serem mortos, são preservados em vida como espólio de guerra, segundo um costume de *jus gentium*. Agostinho afirma que este significado original da palavra se conserva na sua etimologia latina: *servus* vem de *servare* (conservar, salvar): “*Origo autem vocabuli servorum in latina lingua inde creditur ducta, quod hi, qui iure belli possent occidi, a victoribus cum servabantur servi fiebant, a servando appellati; quod etiam ipsum sine peccati merito non est*”. [22]

A responsabilidade da escravidão pertence, portanto, aos homens e não a Deus, mas é permitida por Deus, no seu misterioso designo providencial, como uma das formas de punição dos pecados da humanidade e, desta forma, adquire uma certa legitimidade teológica. Do ponto de vista moral e pastoral, a principal, quando não única recomendação que Agostinho e os padres da Igreja dirigem aos cristãos donos de escravos é de considerar o escravo como um irmão e um filho de Deus, e, portanto, de tratá-lo com humanidade sem crueldade[23]. O escravo continua sendo, do ponto de vista jurídico, uma propriedade do patrão ainda que não fosse considerado simplesmente um “objeto animado” como em Aristóteles, mas um ser humano que o patrão deveria cuidar e educar na fé cristã. Por sua parte, o escravo é exortado a obedecer ao patrão com lealdade e a se tornar “livre por dentro”:

Ideoque Apostolus etiam servos monet subditos esse dominis suis et ex animo eis cum bona voluntate servire; ut scilicet, si non possunt a dominis liberi fieri, suam servitutem ipsi quodam modo liberam faciant, non timore subdolo, sed

fideli dilectione serviendo, donec transeat iniquitas et evacuetur omnis principatus et potestas humana et sit Deus omnia in omnibus.[24]

### 5. SERVI E BARBARI.

Com a difusão da *Política* de Aristóteles, no Século XIII, a teoria da escravidão natural volta a circular nos meios acadêmicos da época e se torna objeto de uma *querela* interpretativa por parte dos autores medievais que se dedicam à *glossa* ao texto aristotélico e que redigem os inúmeros tratados de política inspirados na obra do filósofo. A doutrina encontrava, porém, dois sérios obstáculos: teoricamente ela era contrária a originária igualdade natural de todos os homens, mas, mesmo quando admitida, não era fácil encontrar para ela um referente histórico concreto.

A grande fama de Aristóteles faz com que a teoria, ou pelo menos alguns aspectos delas, comece a encontrar uma grande aceitação entre os glossadores, introduzindo, portanto, elementos diversos e discordantes da doutrina tradicional que limitava a escravidão ao âmbito do *ius gentium* o do *ius positivum*, e a excluía claramente do *ius naturale*. [25] Porém, se para Aristóteles e os autores antigos, inclusive Agostinho, a escravidão era um fenômeno concreto e real do qual podiam ter experiência, para os autores medievais se colocava o problema de encontrar um referente empírico para a categoria aristotélica, uma vez que a escravidão antiga havia sido dissolvida e substituída pela servidão feudal, como afirma Fioravanti:

Aceitando a legitimidade da *servitus naturalis*, superando, através de soluções mais ou menos coerentes, o contraste com a tradição estóico-patristica de uma *servitus* puramente legal e de uma *libertas* primigênia e natural (“*in prima aetate nullus erat servus a natura, ut patet per omnes morales*” resume Buridan) permanece aberto o problema de dar a este conceito um referente empírico. [26]

A dissolução da escravidão antiga havia desembocado nas diversas formas de *servidão* feudal que os escolásticos sabiam identificar muito bem, exercitando a sua peculiar propensão para as distinções e classificações. Enquanto que a distinção aristotélica se limitava ao binômio “escravo por lei e por natureza”, os escolásticos identificavam mais tipos de *servos*: “alguns por natureza, outros por malvadeza (*malitia*) outros por sua espontânea vontade (*benivolentia*), outros por necessidade (*indigentia*), outros somente por dominação e violência”. [27] Porém, encontravam dificuldades em identificar os referentes concretos da *servitus naturalis* de que falava Aristóteles. Os *servos* por natureza eram identificados ora como os *servos* domésticos, ora com os trabalhadores braçais (*artifices*), ora com os camponeses (*rustici*) ora como os bárbaros. [28]

Esta última categoria aparecia a mais adequada a dar um conteúdo empírico à aristotélico *phúsei doulos*, porque compreendia um conjunto variado e complexo de significados, todos, porém, tendencialmente negativos, que indicavam inferioridade, diversidade, alteridade e que os medievais podiam facilmente encontrar nos autores antigos: significados que ainda permaneciam vivos e atuais no imaginário coletivo da época.

Numa primeira acepção do termo, bastante genérica, que remetia à etimologia do termo, “bárbaros” eram considerados todos aqueles povos dos quais não se entendia a língua e, portanto, também os povos cristãos poderiam se tratar reciprocamente como bárbaros: “assim como os alemães (*Theutonici*) são bárbaros para os itálicos e os itálicos para os anglos (*Anglicis*).”<sup>[29]</sup> Num sentido mais preciso e restrito, eram chamados de bárbaros os povos que faltavam da escritura, povos ignorantes e sem instrução (*gens indocta et sine litteris*) em relação às grandes civilizações antigas.<sup>[30]</sup> Eram também bárbaros todos aqueles povos que possuíssem costumes considerados incivis ou repugnantes e que os aproximavam dos animais selvagens que viviam “fora da lei e seguindo costumes ferinos” (*exleges et more ferarum*), fora das normas da civilização; a eles havia acenado também Aristóteles na *Ética à Nicômacos*.<sup>[31]</sup> Finalmente, num sentido mais preciso e político, eram considerados bárbaros aqueles povos que, em virtude de suas características intrínsecas e naturais, eram governados por regimes despóticos, como havia afirmado Aristóteles na *Política*.<sup>[32]</sup>

Nos comentários que os autores medievais dedicam ao argumento, estas várias acepções de bárbaro, convivem, às vezes sem distinções ulteriores. Nota-se, porém, uma tendência a acentuar alguns elementos da barbárie, em particular a *bestialidade* (*teriotés*) que, no texto aristotélico, merece apenas uma vaga referência. Embora Aristóteles fale da existência de costumes bestiais de alguns povos bárbaros da região do Ponto Eusino ou, mais genericamente, de “lugares distantes”, o discurso sobre a bestialidade se refere sobretudo a caracteres individuais e raros, produzidos pela doença ou pelo hábito. Os autores medievais, ao contrário, tendem a estender tais características a inteiras populações:

Utilizando as palavras de Tomás de Aquino, se é verdade que “com o termo ‘bárbaros’ se entende algo de estranho (*extraneum*)”, agora uma estranheza relativa ou específica (*extraneitas secundum quid*), era substituída por uma estranheza absoluta (*extraneitas simpliciter*); o *barbarus* se tornava um estranho ao gênero humano (*extraneus humano generi*) e, de um defeito de comunicação se passava a um defeito de razão.<sup>[33]</sup>

De uma característica puramente lingüística, se passava, então, a uma caracterização etnológica-antropológica: bárbaros em sentido próprio e absoluto (*proprie et simpliciter*) tornam-se, então, aqueles povos que praticam costumes monstruosos (como comer carnes humanas), vivem em regiões longínquas e distantes (*iuxta aequinoctialem*) e inóspitas (*intemperies aereis*), nas quais, por causa dos rigores do clima (*propter persistatim ratione frigoris circumstantis*), adquirem características físicas (*generatur multus sanguis grossus circa cor et turbulentus*) que os privam, da razão (*et sic intellectus in illis deficit in judiciis suis*), como afirmam Johannes Buridano, Alberto Magno, Pedro d’Alvernia e o próprio Tomás de Aquino:

devem ser considerados como naturalmente irracionais, não porque não possuem nenhum tipo de razão (*nihil habeant rationis*), mas por causa de que o que apreendem é quase que inteiramente limitado ao sentido, de tal forma que vivem somente conforme os sentidos (*sed vale ... ou valde ... modicum et circa singularia quae sensu apprehendunt, ita quod vivunt solum secundum sensum.*)

E são tais que são bestiais quase por *natureza* (*et tales sunt quasi secundum naturam bestiales*). O que dar-se-á especialmente com aqueles bárbaros que habitam “no fim do mundo” (*Quod precipue accidit circa quosdam barbaros in finibus mundi habitantes*), onde, devido à inclemência do tempo, os corpos sofrem de uma má disposição que os impede de usar a razão (*ubi propter intemperiem aeris corpora sunt malae dispositionis ex qua impeditur usus rationis in eis*).[34]

Os bárbaros *simpliciter* assim identificados permaneciam porém ainda “*in finibus mundi*”, fora da sociedade conhecida, e os medievais, apesar de algumas tentativas, nunca chegarão a identificar um sujeito histórico concreto ao qual atribuir tais características. Afirma Fioravanti:

A impressão é que a classe definida pelo conceito de bárbaro-escravo, apesar de precisar as suas conotações (canibalismo, falta de *humanae litterae*, *intemperies aeris*) permaneceu, na Idade Média, uma categoria vazia. [...] Porém, com a descoberta do Novo Mundo, nos primeiros contatos com as novas populações, ela começará a funcionar e poderemos ler, no *Demócrates Segundo* de Sepúlveda, grávidas, agora, de implicações bem mais pesadas, as mesmas expressões que encontramos nos textos de Alberto Magno e de Tomás de Aquino:.[35]

Será somente no debate sobre a Conquista do Novo Mundo, na primeira metade do século XVI na Espanha, que serão retomados os argumentos dos escolásticos medievais para justificar a dominação dos novos povos descobertos, identificando neles os *barbari simpliciter* de Tomás de Aquino e dando assim, finalmente, um referencial concreto a esta categoria “vazia”.

## ÍNDIOS E BÁRBAROS

A primeira intervenção teológico-jurídica sobre a Conquista por parte de um teólogo importante foi a do escocês *Johannes Maior* que retoma a teoria aristotélica e, utilizando os exemplos e a linguagem medievais, a aplica sem reservas aos novos povos e territórios descobertos:

Este povo [*os moradores das Antilhas*] vive como animais (*bestialiter*) acima e abaixo do Equador; abaixo dos pólos vivem homens selvagens (*ferini*), como afirma Ptolomeu no seu *Tetrabiblos*. **E justamente nestes tempos isto foi demonstrado pela experiência** (*et iam hoc experientia compertum est*); portanto, a primeira pessoa que os submete, os governa com direito porque eles são escravos por natureza (*natura sunt servi*). Como diz o Filósofo, no III e IV capítulo do I livro da *Política*, é evidente que alguns homens são escravos por natureza e outros livres por natureza. E foi verificado que, em alguns homens, uma tal disposição [*para a escravidão*] existe e que eles se beneficiam com isso. É justo que um homem seja escravo e um outro livre e é correto que um homem deve comandar e o outro obedecer, porque a aptidão para o comando é inata naquele que é senhor por natureza. A este respeito, no capítulo I do livro acima citado, o Filósofo afirma que os gregos deveriam ser sempre senhores dos bárbaros, justamente porque, por natureza, bárbaro e escravo são a mesma coisa.”[36]

Nesta passagem, Maior transcreve quase que literalmente as famosas páginas de Aristóteles sobre a escravidão natural, acrescentando somente de novo o

motivo da pregação do cristianismo como justa causa de submissão e até de guerra, não somente quando ela è obstaculizada ativamente pelos índios, mas também quando os índios mesmo permitindo a pregação recusem a conversão, tornando-se deste modo, inúteis para o Estado e inimigos da Igreja de Deus[37]. Motivos esses que serão retomados posteriormente por Juan Ginés de Sepúlveda na sua disputa com os teólogos dominicanos Francisco de Vitória, Domingo de Soto e, sobretudo, Bartolomé de Las Casas. [38]

Esta primeira intervenção de uma *auctoritas* teológica não passará despercebida e dará início a uma série de pronunciamentos nesta mesma direção. O texto de Maior, de 1510, precede de pouco os *pareceres* dos teólogos e juristas da *junta* de Burgos (1512), os quais, provavelmente sem conhecer as opiniões de Maior, aplicam aos *índios*, a teoria aristotélica. O teólogo dominicano Bernardino de Mesa afirma que os *índios* são “livres súditos e vassalos de sua Alteza e não servos”, mas admite que possam ser submetidos a um certo tipo de servidão. Eles, com efeito, não eram servos por lei, porque não haviam sido conquistados em guerra justa, nem tampouco podiam ser considerados servos por motivo de sua infidelidade, que, neles não constituía pecado. Não eram servos por compra e tampouco podiam sê-lo por natureza, porque todos os homens são naturalmente livres. Por isso, a rainha Isabel os havia sempre considerados como tais. Porém, poderiam ser considerados servos “em conformidade à servidão natural que provinha de sua falta de entendimento e de capacidade, e de sua repugnância ao trabalho e por sua falta de firmeza em perseverar na fé”. Por isto ele sugeria o *repartimiento del los indios* a pessoas “qualificadas” que os submetessem ao trabalho e providenciassem sua educação[39].

O *licenciado* Gregório relembra que o próprio Tomás, seguindo Aristóteles, havia distinto entre duas formas de *dominium*, o primeiro “real”, que consiste em “governar homens livres e súditos para o seu próprio beneficio e utilidade”, e o segundo “despótico” que é parecido aquele que se dá entre “senhor e servo”. Esta segunda forma “è justa quando se aplica àqueles que são, por natureza, servos e bárbaros, e aos quais faltam o juízo e a compreensão, como são estes índios que, conforme a opinião de todos, são como *animais que falam*”. Além disso, eles são “cheios de vícios e de maus costumes, são ociosos e não possuem nenhuma inclinação nem dedicação à virtude e a bondade”. Estes vícios merecem uma punição assim como a sua idolatria, porque, se è verdade que “nem o Papa nem outro senhor podem punir os infiéis em razão de sua infidelidade”, è também verdadeiro que “aqueles que cometem pecados contra a natureza podem ser punidos a fim de que recebam a lei natural [...]; e, sendo a idolatria algo contra razão e contra a lei natural, por motivo da idolatria podem ser punidos e castigados”. O *repartimiento* e a *encomienda* eram os instrumentos adequados de punição dos índios e constituem, para eles, “um meio muito mais conveniente [*do que a liberdade*] para receber a fé e perseverar nela.”[40]

Entende-se, então, por que a teoria aristotélica - que, até aquele momento, mesmo sendo conhecida e discutida pelos teólogos e juristas medievais, havia permanecido como uma “categoria vazia” desprovida de um sujeito histórico concreto ao qual ser aplicada - se torna agora o eixo central da legitimação da

*Conquista*. Sob o manto de Aristóteles se encontrou uma solução simples, convincente, que fornecia uma poderosa base teórica para as decisões jurídicas. Em 1519, em Barcelona, frente ao Imperador Carlos V e à Corte, Bartolomé de Las Casas disputou asperamente contra o bispo Juan de Quevedo e o cronista Gonzalo Fernández de Oviedo sobre a condição natural dos indígenas do Novo Mundo. Ao bispo franciscano que havia declarado que os índios eram *servi a natura* citando as teorias de Aristóteles, Las Casas respondeu que “Aristóteles era um pagão que estará queimando no inferno e que os seus princípios deveriam ser aceitos somente se fossem conformes à nossa santa religião.”<sup>[41]</sup> A teoria do *phúsei doulos* não se limitava mais a um restrito círculo de estudiosos, ma havia se tornado um argumento de público domínio que encontrava uma fácil e imediata aceitação e que era parte de uma controvérsia teológico-jurídica decisiva para a justificação de todo o empreendimento ultramarino.

Mas este é um outro capítulo da rica e apaixonante história do aristotelismo político que merece uma discussão à parte.<sup>[42]</sup>

[1] Aristóteles, *Política*, I, 3-7 e passim; III, 6, 1278b 32-8; *Ética a Nicômacos*, VIII, 12, 1160b 28-32; VIII, 13, 1161a 30- 1161b 10; *Ética Eudemia*, 1241b 18-24; 1242a 28-32.

[2] Aristóteles, *Pol.*, I, III, 1253b 14-23.

[3] *Pol.*, I, II, 1255a 5- 12.

[4] *Pol.*, I, 6, 1255a 25-30.

[5] *Pol.*, I, 5, 1254a 21-24.

[6] O que constitui a característica permanente e principal da escravidão antiga e moderna. Ver: Garnsey, Peter. *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine*. Press, 1996, p. 1.

[7] Aristóteles, *Pol.*, I, 4, 1254a 8-15; I, 6, 1255b 10-13.

[8] *Pol.*, I, 5, 1254a 14-18.

[9] *Pol.*, I, 5, 1254b 15-20.

[10] *Pol.*, I, 8, 1256b 23-26.

[11] *Pol.*, I, 5, 1254b 20-24.

[12] *Pol.*, I, 7, 1255b 22-25.

[13] *Pol.* I, 6, 1255a 32; I, 2, 1252b 5-9. Ver também BERTI, *Il pensiero politico di Aristotele*, cit., p. 37: “Para Aristóteles são escravos por natureza somente os bárbaros, devido ao fato do que não sabem se governar por si mesmos”.

[14] Aubonnet, J. *Le destin de l'œuvre: la place de la Politique*

*dans l'histoire des idées*. in ARISTOTE, *Politique*, texte établi et traduit para Jean Aubonnet, Les Belles Lettres, Paris 1991, Vol. I, p. CXLVI.

[15] Aubonnet, J. *op. cit.*, p. CXLVI

[16] Idem, p. CXXV.

[17] São Paulo, *Colosenses*, III, 11.

[18] Ver: Garnsey, P. *op. cit.*, p. 240.

[19] Idem, p. 206.

[20] Santo Agostinho, *De Civitate Dei*, 19, 15, Città Nuova Editrice, Roma 1991, Vol. III, p. 56.

[21] Idem, 19, 15, p. 56.

[22] Idem, 19, 15, p. 56.

[23] Garnsey afirma que o único autor cristão que questiona radicalmente a escravidão é Gregório de Nissa, para o qual a escravidão não é somente uma consequência do pecado que Deus inflige misteriosamente a certos homens, mas é, ela própria, um pecado e, portanto, deve ser eliminada. Garnsey, P. *op. cit.*, p. 83. Ver: Gregório de Nissa: *Omelie IV Eccl. 2:7*.

[24] Santo Agostinho, *op. cit.*, 19,15, p. 56-58.

[25] Assim, por exemplo, Egidio Romano, tradutor da *Política* e autor de um *De Regimine Principum* (1280), identifica nos *servi* do seu tempo os escravos aristotélicos e admite a existência de seres destinados, em virtude de sua força muscular, a ser servos dos homens mais prudentes e sábios. Também Johannes Buridano, nas suas *Quaestiones super octo libros Politicorum* (1360), aceita a teoria da existência de homens que, em virtude da sua inteligência superior, têm o direito de comandar sobre os seus semelhantes. Ver: Aubonnet, J. *op. cit.*, p. CLVIII.

[26] Fioravanti, G. *Servi, rustici, barbari: interpretazioni medievali della Politica aristotélica*. *Annali della Scuola Normale di Pisa*, serie III, XI, 2 (1981), pp. 399-429, p. 404.

[27] “Os comentadores medievais sabiam distinguir entre as várias formas de *servitus*: “Possumus dicere quattuor esse maneries ministrorum. Nam aliqui sunt tales naturaliter, aliqui vero ex lege, aliqui ex conducto, aliqui quidem ex virtute et dilectione” escreve Egidio Romano; e Buridano será ainda mais detalhado: “Notandum quod servi dicuntur sex modis: alii per naturam, alii per suam benivolentiam, alii propter indigentiam, alii propter malitiam, alii per solam dominationem aut violentiam”. Fioravanti, G., *op. cit.*, p. 405.

[28] Idem, *passim*.

[29] Egidio Romano, *De regimine principum*, 2, 1, 15. Cit. in Fioravanti, G., *op. cit.*, pp. 422/23.

[30] Ver: Fioravanti, *op. cit.*, p. 422.

[31] Aristóteles, *Etica Nicomachea*, VII, 1, 11145a 28-33; VII, 6, 1148a 18-25; VII, 6 1149a 7-12.

[32] Aristóteles, *Política.*, I, 2, 1252b 5-9.

[33] Fioravanti, G., *op. cit.*, p. 423.

[34] Thomae Aquinatis, *In octo libros politicorum*, 7, 5, nn. 1120-1123. Cit. in Fioravanti, *op. cit.*, p. 427.

[35] Idem, p. 429.

[36] Johannes Major, *In secundum librum sententiarum*, Paris 1519. *Distinctio* 44, q. 3. Citado in Carro, Venâncio. *La teologia y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, Salamanca 1951, p. 292; e Pagden, Anthony. A. *La caduta dell'uomo naturale. L'indiano d'America e le origini dell'etnologia comparata*, Einaudi, Torino 1989, p. 39.

[37] Johannes Maior, Lib. I Sent. Dist. 48, q. Unica. Cit. in Carro, V. *op. cit.*, p.289.

[38] Sobre o debate ver a obra clássica: Hanke, Lewis. *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Colegio Universitario/Ediciones Istmo, Colombia

, 1988 (1949); A obra mais completa publicada a respeito no Brasil é: Josaphat, Carlos. *Las Casas. Todos os direitos para todos*, Ed. Loyola, São Paulo 2000.

[39] Ver: Carro, V. *op. cit.*, pp. 45-47 e 273-5.

[40] Idem, *ibidem*. Ver também: Gliozzi, Giuliano. *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle idee razziali (1500-1700)*,

La Nuova Italia, Firenze 1977, pp. 288-89.

[41] Ver Hanke, Lewis. *All Mankind is One. A study of the Disputation Between Bartolomé de las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians*, Northern Illinois University Press, De Kalb, Illinois 1974, p. 11.

[42] Ver: TOSI G., *La teoria della schiavitù naturale nel dibattito sul Nuovo Mondo (1510-1573): "Veri domini" o "servi a natura"?*, "Divus Thomas", Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2002. Ver também: CARLOS JOSAPHAT, OP. *Contemplação e Libertação. Tomás de Aquino, João da Cruz e Bartolomé de Las Casas*, Ed. Ática, São Paulo 1995.

