

SCHEIDEL, W.; VON REDEN, S. (Org.) **The ancient economy**. New York: Routledge, 2002.

TANDY, D. W.; NEALE, W. C. Karl Polanyi's distinctive approach to social analysis and the case of ancient Greece: ideas, criticism, consequences. In: TANDY, D. W.; DUNCAN, A. M. **From political economy to anthropology**. Situating economic life in past societies. Montreal: Black Rose Books, 1994.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Tradução de M. da G. Kury. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa oficial do Estado de São Paulo, 2001.

WEBER, M. **Economia e sociedade**: Fundamentos da sociologia compreensiva. Tradução Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 4. ed. Brasília: UnB, 2004. 2v.

WEBER, M. **The Agrarian sociology of ancient civilizations**. Tradução de Frank R. I. London; New York: Verso, 1998.

ZACCAGNINI, C. (Ed.). **Mercanti e Política nel Mondo Antico**. Roma: L'Erma". 2003.

FERNANDO OLIVEIRA: A VOZ PORTUGUESA PIONEIRA NA CONTESTAÇÃO À ESCRAVATURA*

Maria do Rosário Pimentel**

RESUMO

Fernando (Fernão) Oliveira (1507-1581) foi um dos mais insígnies humanistas portugueses do século XVI que, atento ao que o rodeava, não ficou indiferente ao desenvolvimento do tráfico de escravos e, sobretudo, às justificações invocadas pelos comerciantes e sancionadas pela cultura tradicional. Criticou, sem rodeios, o pensamento escravista, as mentalidades e costumes coevos e a acção da própria Igreja no processo de evangelização. Não foi um abolicionista, mas um reformista convicto. Não esteve só, mas foi a voz pioneira em Portugal e, talvez, a que mais veementemente denunciou a hipocrisia das justificações invocadas pelos seus contemporâneos escravistas. No fim do artigo, apresenta-se a transcrição do excerto do texto de Fernando Oliveira relativo a esta questão, com grafia actualizada.

PALAVRAS-CHAVE: *Escravidão. Fernando Oliveira. Guerra justa. Tráfico negreiro.*

Em Portugal, o repúdio pela escravatura e pelo tráfico negreiro nunca assumiu o carácter militante que se verificou nos movimentos abolicionistas inglês ou francês dos séculos XVIII e XIX. Foi um processo lento e hesitante, onde a indecisão era evidente, motivada pela dificuldade que qualquer mudança deste género ocasionava na conjuntura económica e política do momento. Todavia, desde os primórdios do tráfico atlântico, surgiram, em território

* Este artigo é fruto de pesquisa desenvolvida com o apoio do Centro de História da Cultura (CHC) da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa (FCSH-UNL).

** Professora Associada da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa (FCSH-UNL). Investigadora integrada do Centro de História da Cultura (CHC). Email: rosariopcpimentel@gmail.com.

português, atitudes críticas, contestando os fundamentos do sistema escravista e as consequências a que conduzia, criticando o consenso generalizado, alertando para os erros que eram cometidos contra a justiça, a moral e a humanidade. Não passaram, no entanto, de vozes solitárias que, por vezes, são erradamente interpretadas como precursoras do antiescravismo oitocentista.

Estas opiniões, verificadas desde o século XVI, pautaram-se quase sempre por uma contestação que não significava, de modo algum, um repúdio, uma condenação total da prática, mas antes a sua restrição a determinadas circunstâncias que faziam da escravidão uma instituição justa e legítima, tal como defendiam os teojuristas da Escola Ibérica do Direito Natural. As críticas eram geralmente acompanhadas de alterações de comportamentos que tinham por fim suavizar o sistema e, em caso de dúvida quanto aos cativeiros injustos, ajudavam a tranquilizar as consciências e a diminuir os “riscos de pecado”, como era alegado na época. Estas propostas, limitativas ou simplesmente reformistas, se em alguns casos foram desprezadas ou esquecidas, em outras ocasiões mostraram-se eficazes ao ponto de suscitarem medidas legislativas que as corroboravam. Neste quadro mental, onde, ao lado de preocupações económicas, se reflectia uma postura moral e religiosa, integram-se as disposições tendentes à libertação de índios e orientais, as dúvidas suscitadas pela escravização dos africanos e as propostas que procuravam minimizar os tratos desumanos. São polémicas as vozes dos padres Miguel Garcia, Gonçalo Leite, Fernando Oliveira, Manuel da Nóbrega, António Vieira, Manuel Ribeiro da Rocha, entre tantos outros, que lutaram por marcar as fronteiras do lícito e do ilícito e apelaram para a humanização da condição do escravo.

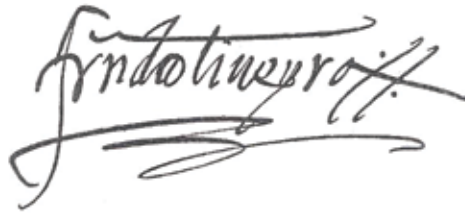
Neste estudo, dedicámos especial atenção ao padre Fernando Oliveira, um dos mais insignes portugueses do século XVI que, atento ao que o rodeava, não ficou indiferente às realidades ultramarinas, aos discursos sobre a “guerra justa”, aos processos de cristianização e de desenvolvimento do tráfico de escravos, sancionados pela cultura tradicional. Renascentista de personalidade ímpar, de espírito crítico e independente, com uma vida atribulada, recheada de experiências que foram uma mais-valia à sua já vasta erudição, Fernando Oliveira absorveu o espírito de um tempo de mudança convulsionado por questões religiosas, novos rumos socioculturais e diferentes estratégias políticas. De formação dominicana, ingressou no convento de Évora em 1520 e de lá fugiu

com cerca de 25 anos, abandonando o hábito. Viajou por Espanha, França e Inglaterra, onde frequentou a corte de Henrique VIII e, por certo, participou em discussões sobre as mais recentes ideias que circulavam na Europa renascentista. De regresso a Portugal, foi preso pela Inquisição em 1547, durante três anos, devido a pressupostos de ordem religiosa, considerados próximos das ideias evangélicas; voltou a ser encarcerado pela Inquisição de Lisboa, entre 1555 e 1557, por motivos que, provavelmente, se prenderam com as ideias que defendia e o modo frontal como as expunha (DIAS, 1988, p. 15-16).

Foi gramático, historiador, cartógrafo, professor, agente diplomático, capelão real, revisor tipográfico da Universidade de Coimbra e, atraído pelo mar e artes de navegar, foi piloto, teórico da guerra e da construção naval; na sua experiência de vida soube também o que era ser soldado e cativo, em Inglaterra e no Norte de África. Não se sabe quando nem onde terminou os seus dias.

Da sua notável produção literária destacam-se a *Grammatica da Lingoagem Portuguesa*, livro impresso em 1536, a *Arte da Guerra do Mar*, impresso em 1555, e os manuscritos *Ars Nautica*, escrito por volta de 1570, o *Livro da Fábrica das Naos*, datado de cerca de 1580, e ainda uma *Historia de Portugal*, cuja datação é posterior a 1581.

A autoria das obras surge assinalada com nomes diversos, o que leva alguns autores a supor tratar-se de individualidades diferentes. A *Grammatica da Lingoagem Portuguesa* aparece assinada por “Fernão doliveyra”. Mas no frontispício da *Arte da Guerra do Mar*, aparece a indicação de ter sido “escrita per Fernando Oliveyra”. Henrique Lopes de Mendonça, o seu grande biógrafo, conclui que “Fernão de Oliveira” só se apresentou assim na *Grammatica*, assinando sempre “Fernando Oliveira”. Relativamente aos manuscritos autógrafos, a análise directa da escrita dissipa qualquer dúvida sobre o autor. Na obra manuscrita intitulada *Livro da Fabrica das Naos*, o autor faz alusão directa à *Arte da Guerra*, levando a crer que estamos perante a mesma pessoa (DOMINGOS, 2004, p. 56). No processo da Inquisição assina “Fernando Oliveira”, mas como réu é indiferentemente nomeado “Fernão” e “Fernando”, o que nos faz supor ser o mesmo indivíduo, tanto mais que, na época, era vulgar a confusão entre aqueles dois onomásticos (MENDONÇA, 1898, p. 2). Assim, Fernão de Oliveira ou Fernão Oliveira, Fernando Oliveira ou Fernando de Oliveira, se bem que nomes distintos, referem-se à mesma entidade.



A *Grammatica* foi a obra que lhe deu mais notoriedade e também a mais divulgada e estudada. É o primeiro trabalho editado sobre o estudo e a sistematização da língua portuguesa, gerado pela intersecção da cultura humanista, com os descobrimentos e com a noção da língua como instrumento de comunicação e exaltação nacional (OLIVEIRA, 1975, p. 42-43 e 88). Se, por um lado, tinha como contraponto a língua latina, por outro lado, o português surgia como meio por excelência de civilização/cristianização e constituía factor de coesão entre a metrópole e os diversos espaços sob o domínio de Portugal. Silva Dias (1969, p. 906-907) destaca esta tripla união:

A promoção cultural do português vinha na sequência da consciência adquirida de que as glórias lusitanas excediam, em grandeza e densidade, as glórias romanas. E como a língua, segundo a lição de Valla e Nebrija, é a companheira do império, a língua pátria não devia ser apenas uma língua subalterna, familiar ou quotidiana, mas uma língua rival da latina. É o pensamento, sobretudo o sentimento, que aflora na *Grammatica da Lingoagem Portuguesa*, de Fernão de Oliveira, publicada em 1536.

A Arte da Guerra do Mar não tem merecido atenção semelhante, apesar de ter sido a primeira obra sobre matéria naval impressa em português, como o próprio autor salienta com orgulho no prólogo. Foi várias vezes reeditada e compreende, para além de aspectos relacionados com a história da marinha, considerações sobre a necessidade e a legitimidade de se fazer a guerra, chegando a reflexões arrojadas para o tempo, como são as censuras ao domínio, catequização e escravização dos povos e comércio de escravos.¹ Foram estas últimas críticas, o modo como as formula e as insere no contexto da época,

¹ Charles Ralph Boxer realça as “ideias altamente originais e pouco ortodoxas” expressas n’*A Arte da Guerra*, razão suficiente para que o livro não tivesse sido citado por contemporâneos e ignorado por Roma. Como Boxer concluiu, o seu “esclarecido autor era manifestamente uma voz que clamava no deserto” (BOXER, 1981, p. 47-48).

que mais atraíam a nossa atenção, no âmbito dos estudos que temos vindo a realizar sobre as problemáticas culturais da escravatura.

Fernando Oliveira, ao expor as suas observações sobre as práticas de escravização e comércio de escravos, no capítulo IV da primeira parte de *A Arte da Guerra do Mar*, não especifica a que indivíduos se refere; apenas separa as situações justas das injustas, considerando em especial os “infiéis que nunca foram Cristãos, como são mouros, judeus, e gentios” (OLIVEIRA, 1983, p. 23). Mas, ao colocar no centro do seu discurso a acção dos mercadores, é evidente que a escravatura e o comércio do africano estão presentes no seu pensamento. Neste sentido, é o primeiro autor a tecer uma dura crítica à actuação dos comerciantes negreiros e a pôr em causa a orientação política e ideológica que sustentava a sua actividade. Todavia, por entre a ressonância de censuras e propostas que circulavam, é necessário, antes de mais, para uma explícita compreensão do alcance do seu discurso, situá-lo nas práticas políticas e nas correntes de pensamento da época.

Nos séculos XV e XVI, escravatura e tráfico de escravos eram, na generalidade, realidades bem aceites, apenas importunadas por críticas ocasionais que não pretendiam pôr em causa a instituição que a jurisprudência sancionava. Os descobrimentos, no entanto, conduziram à revisão de princípios, adaptando-os às circunstâncias dos novos espaços. As noções de “justo” e de “injusto” impõem-se com novas formulações, na avaliação da guerra, no modelo de evangelização, na percepção das diferenças e no direito de conquistar, escravizar e comercializar.

A constatação, por um lado, da unidade e diversidade física e cultural do género humano e, por outro lado, o reconhecimento de que o Evangelho não tinha sido difundido a todos os homens abalaram profundamente as concepções tradicionais que legitimavam o uso da força e a escravização dos infiéis. Por sua vez, a formulação de princípios elaborados no âmbito do direito natural e a sua aplicação a todos os povos conduziram à contestação do tradicional direito da Igreja que dava ao papa o poder de determinar a posse dos territórios conquistados e a legitimidade da redução dos infiéis à escravidão e sua comercialização.²

² As bulas pontifícias *Dum Diversus* e *Divino Amore Communiti*, expedidas por Nicolau V em 18 de junho de 1452, concederam ao rei de Portugal o direito de conquista dos muçulmanos, pagãos e outros infiéis inimigos de Cristo, incluindo os respectivos reinos, senhorios, territórios, possessões e bens (móveis ou imóveis). Autorizavam a escravidão perpétua desses mouros, pagãos e demais infiéis. O mesmo papa, na bula *Romanus Pontifex*, datada de 8 de janeiro de 1454, reiterou à coroa portuguesa autorização para

Aos teojuristas hispânicos ficaram a dever-se as primeiras críticas, ideologicamente estruturadas no âmbito do pensamento moderno, sobre a “guerra justa” e a prática escravista. Ao depurarem os conceitos de gentilidade e de infidelidade, ao porem em dúvida a legitimidade da guerra feita em determinadas circunstâncias e a apropriação de territórios e indivíduos, abalaram toda a fundamentação até aí em vigor e limitaram o direito de escravizar a determinadas situações. Em relação aos índios da América e a outros povos que se encontrassem nas mesmas circunstâncias, as justificações tradicionais já não tinham fundamento, em virtude do total desconhecimento do cristianismo. Nesse sentido, a própria Igreja reconheceu a justeza da argumentação invocada e proibiu a escravização desses povos, cuja liberdade os teojuristas hispânicos fundamentavam no âmbito dos preceitos do naturalismo jurídico.

Não há dúvida de que foi a descoberta do Novo Mundo que despoletou as questões jurídicas e políticas em que os castelhanos se viram envolvidos desde cedo. Poucos anos após os primeiros contactos com as Índias Ocidentais, os missionários começaram a divulgar as crueldades que os colonos castelhanos infligiam aos índios e a pôr em dúvida a legitimidade da sua posse. Em 1511, o dominicano António Montesinos denunciava os abusos cometidos e insurgia-se contra o sistema de *encomiendas*. A Assembleia de Burgos, reunida em 1512, determinou as primeiras medidas a favor dos índios, reconhecendo-os como homens livres (VITÓRIA, 1966, p. XII-XV). No entanto, as “Leis de Burgos” permaneceram letra morta até 1537, quando o papa Paulo III decidiu intervir com a bula *Sublimis Deus*, de 2 de Junho de 1537; foi o primeiro diploma papal que proibiu a escravização dos indivíduos que viviam fora do grémio da religião cristã e que “alguns servidores, ansiosos de satisfazerem as suas cobiças” sustentavam que deviam ser “submetidos como bestas” e reduzidos à servidão, com o fundamento de serem “inábéis para a fé católica” (DIAS, 1982, p. 71, 155-156). Esta decisão papal deu início a uma série de determinações papais e régias que, contrariando velhas teorias, procuraram subtrair o índio à escravidão, delimitando o direito de domínio sobre homens e territórios.

submeter e converter os povos encontrados, até mesmo aqueles que não tivessem recebido ainda influência da religião muçulmana. Sob este aspecto, não são menos elucidativas outras bulas, como as de Calisto III de 13 de março de 1455, de Sixto IV de 21 de junho de 1481 e de Leão X de 3 de novembro de 1514, nas quais se citam os escravos e o ouro como os principais objectivos do comércio peninsular na costa africana. Este comércio era considerado um meio para a introdução da religião cristã naquelas nações bárbaras ou, pelo menos, a salvação de algumas almas.

Apesar da resistência dos colonos, o processo estava em curso, e era ideologicamente sustentado pelas preleções de Francisco Vitória e dos seus discípulos, que não ficaram indiferentes ao processo de dominação dos índios e de legitimação das conquistas, exercendo grande influência nas gerações posteriores.³ A polémica intensifica-se com a acção de Bartolomeu de las Casas, com as “Novas Leis” (1542-1543) de Carlos V, com os debates de Valhadolid (1542 e 1550) e as controvérsias geradas em torno dos índios (LAS CASAS, 1996, p. 37-38). De um lado, elevava-se o coro de protestos contra a escravização dos índios; do outro, facilitava-se a instituição das *encomiendas*, regime que permitia aos colonos ter sob o seu domínio os índios, a quem exigiam serviços a troco da cristianização.

A coroa portuguesa, ao contrário da espanhola, estava, por essa altura, mais interessada na Índia e nas costas de África, onde não tinha procedido propriamente a uma colonização e onde não se punham dúvidas ou questões idênticas às da América.⁴ O Brasil, tal como a África austral, tinha desempenhado até então um papel secundário no conjunto da política ultramarina portuguesa. Quer no Norte de África quer no Oriente, a mentalidade de cruzada, que imperou em Portugal até finais dos anos quarenta do século XVI, funcionou plenamente como estrutura ideológica válida (DIAS, 1982, p. 176). Os vestígios de cristianismo encontrados no norte de África, na Etiópia e no Extremo Oriente e o domínio político que o muçulmano aí exercia justificaram a ideologia de cruzada. No Brasil, o quadro ideológico que prevaleceu foi o do proselitismo religioso que o direito das gentes elegia como prerrogativa das nações e que, em caso de hostilidade, justificava a luta armada. As teorizações sobre a “guerra justa” sustentavam a formação e a posse dos espaços coloniais e o deflagrar dos grandes contingentes de mão-de-obra escrava. Não existe qualquer recusa ao domínio imperial europeu nos novos espaços, mas uma substituição ideológica

³ Francisco Vitória é o fundador da Escola Ibérica de Direito Natural. “Esta escola desenvolveu-se sobretudo à volta das universidades hispânicas da Contra-Reforma, especialmente Salamanca, Valhadolid, Coimbra e Évora” (HESPAÑA, 2001, p. 938).

⁴ O primeiro diploma régio português que proibiu a escravização do índio, acompanhando de perto a posição da Igreja, foi promulgado por D. Sebastião a 20 de março de 1570. Esta determinação exceptuava, no entanto, todos os que praticassem a antropofagia e os que fossem tomados em “justa guerra”, autorizada por licença régia ou pelo governador, o que estava de acordo com as novas justificações encontradas para a soberania europeia no Novo Mundo. É fácil deduzir que as excepções feitas reduziam a eficácia do diploma, tanto mais que, praticamente, se generalizou a todo o índio o hábito da antropofagia, não sendo difícil também demonstrar a justiça da guerra. Mesmo assim os colonos reagiram a tal determinação e, em 1573, uma carta régia, fazendo eco dessas manifestações, veio de novo permitir a escravização dos índios, excepto nos casos manifestamente injustos. Foi o início de um longo percurso legislativo que só foi legalmente solucionado na segunda metade do século XVIII com o marquês de Pombal.

que, tendo em consideração as diferentes circunstâncias dos vários povos, estabelece novos princípios ao abrigo do Direito Natural Moderno.

Os argumentos invocados para a liberdade dos índios não surtiram efeitos imediatos no negro. Pelo contrário, passavam pela sua utilização como escravo, cuja aquisição e transporte para as Índias Ocidentais de Castela eram solicitados às coroas ibéricas. Todavia, a partir da segunda metade do século XVI, já se invocavam as injustiças cometidas, tanto no cativo do índio como no do negro. Bartolomeu de Las Casas, o apóstolo das Índias Ocidentais espanholas, Alonso de Sandoval, que se dedicou à catequização dos negros da colônia de Cartagena, Gonçalo Leite, professor de Filosofia e Miguel Garcia, professor de Teologia na Baía, procuraram demonstrar os erros resultantes da escravização ilícita. Miguel Garcia afirmava que “nenhum escravo da África ou do Brasil era justamente cativo”, o que equivalia a uma condenação (LEITE, 1954, p. 8).

Escravidão e comércio negreiro são a ser alvo das reflexões de teólogos juristas hispânicos como no caso de Domingos Soto, Luís de Molina, Fernão Pérez, Martim Azpilcueta Navarro e Martim de Ledesma, espanhóis por nascimento, mas ligados à cultura portuguesa, onde se integraram desde muito novos através das cátedras das universidades de Coimbra e Évora, e ainda dos portugueses Fernão Rebelo, Estêvão Fagundes e João Baptista Fragoso. Foram alguns dos mais notáveis teólogos que, partindo da argumentação desenvolvida pela escola de Francisco Vitória sobre o índio, questionaram a “boa-fé” dos mercadores e a justiça dos diferentes cativos perante o direito das gentes, civil e o direito eclesiástico. Negavam a tradicional doutrina que advogava a existência de escravos por natureza, mas reconheciam como lícita e justa a escravidão em certas circunstâncias, desde que baseada em títulos reconhecidos por lei; de contrário, seria considerada criminosa, o que implicava a libertação imediata do escravo.

Admitiam a legítima escravidão dos prisioneiros de “guerra justa”, dos condenados por delito digno dessa pena e, em épocas de grande escassez, a venda do próprio indivíduo ou dos filhos; aceitavam igualmente a escravidão como condição de nascimento, dado que, independentemente da situação do pai, filho de mãe escrava seguia a condição do ventre (COXITO, 1999, p. 119-120). Manifestavam-se contra os hábitos dos comerciantes europeus, que não procuravam indagar as razões dos cativos e aliciavam os africanos à prática

do tráfico, e ainda contra as degradantes condições de vida dos escravos, cuja dependência era justificada com o processo de cristianização. Mas, para estes notáveis da Igreja, também era equitativo e pio livrar alguém da morte por determinado preço e escravizá-la, desde que os motivos estivessem de acordo com os preceitos legais (MAURÍCIO, 1977, p. 174). Na prática, o grande problema que se colocava à execução deste ordenamento era o facto de os mercadores darem pouca importância aos motivos que tinham levado os negros a perderem a liberdade.⁵ O conhecimento de que muitos eram feitos escravos injustamente, ou impelidos à força para o cativo, não os impedia de comerciar de consciência tranquila, invocando que, se não fossem comprados, seriam eliminados pelos captadores para evitar que o caso se tornasse conhecido. O facto de serem conduzidos ao cristianismo e a uma vida melhor do que a que tinham em África parecia-lhes razão suficiente para ultrapassar a dúvida e realizar o negócio. Testemunhavam este facto, entre outros autores, os portugueses André Álvares d'Almada e o padre Baltasar Barreira que também punham em evidência as injustiças cometidas e a complicada teia comercial que inviabilizava qualquer avaliação do que era minimamente correcto (ALMADA, 1968, p. 190-199).

Molina, que reconhecia ser “um acto de caridade comprar a liberdade dos negros, para que se tornassem cristãos”, considerava preferível que, para a sua conversão, os monarcas europeus enviassem àquelas regiões missionários que difundissem o cristianismo, em vez de mercadores negreiros. Enquanto isso não se verificasse, a escravatura seria um processo admitido, mas limitado aos verdadeiros escravos que, pelo “preço da servidão perpétua”, receberiam o bem da fé e seriam retirados “da vida bárbara e ímpia, vivendo e morrendo entre cristãos” (HÖFFNER, 1977, p. 344-347; DIAS, 1982, p. 200-201).

Apesar de Molina ser o autor “dos primeiros discursos teológico-jurídicos completamente articulados sobre a escravização dos negros” (HESPAÑA, 2001, p. 937), a que deu um tratamento desenvolvido na obra *De*

⁵ Os portugueses adquiriam os escravos através de trocas comerciais, não estando directamente envolvidos nos títulos que justificavam a escravidão desses indivíduos. No entanto, nos locais de comércio, em especial na região dos rios da Guiné no século XVI, existia uma rede de intermediários, que se deslocavam para o interior do continente e canalizavam produtos e escravos para os mercados costeiros. Este movimento intensificava-se com a chegada dos navios negreiros. Desta rede de intermediários faziam parte indivíduos europeus (aventureiros, cristãos-novos ou judeus, indivíduos que fugiam às malhas dos tribunais do reino, os “lançados”) e mestiços, fruto das ligações com as mulheres locais, designados “tangomaos”. A procura fez crescer a oferta. Às razões sobrepunha-se o lucro comercial, quer em África, quer na América (PIMENTEL, 2008, p. 83-106).

Justitia et Jure, Armando Coxito considera o seu ponto de vista “controverso”: “não condena nem o comércio nem a posse de escravos se forem realizados ao abrigo de certos títulos e condições que os legitimam com base no direito civil, canónico e no *jus gentium*” (COXITO, 1999, p. 136). Os portugueses, na maior parte dos casos, adquiriam os escravos através de práticas comerciais de resgate e não por direito de guerra; de qualquer modo, deveriam informar-se sobre os títulos de posse dos vendedores, que pressupunham a licitude da compra. Esta avaliação era, na realidade, tão difícil e de tal modo sujeita aos subterfúgios dos interesses que Molina destaca o facto de narrar a história com a objectividade “que lhe foi possível” (COXITO, 1999, p. 120). Apesar das considerações que formula sobre as razões justificativas que conduziam a escravidão, o teólogo acaba por salientar a justeza ética das trocas comerciais, desde que fossem feitas “segundo o valor ou o preço que aos escravos ou às mercadorias é atribuído em determinado lugar”.⁶ Vêm a propósito as palavras de Silva Dias quando se refere ao alcance da linguagem dos tratadistas jurídicos:

A linguagem dos tratadistas tem de ser entendida em termos hábeis. Não escreveram, em geral, à luz de meros conceitos abstractos, nem se deixaram orientar só pelo trilho da moda literária ou pela sugestão das leituras. Erudita ou pragmaticamente [...] escreveram à luz da conjuntura histórica portuguesa do seu tempo, e determinaram-se por experiências ou comprometimentos – por interesses, coberturas ideológicas e lugares comuns, também, claro está – em que a vitalidade da nação latejava e batalhava com calor havia muitas décadas (DIAS, 1982, p. 181).

Os teojuristas não visavam a supressão do tráfico negreiro nem conseguiram travar o seu crescimento, que veio a assumir proporções consideráveis no decurso dos séculos seguintes. Todavia, constituíram um “elemento moderador” entre as estruturas socioeconómicas e os princípios fundamentais do direito e da moral; atitude que hoje nos poderá parecer insuficiente, mas que, na altura, era sinónimo de contestação do saber

⁶ Segundo este teólogo, os preços irrisórios que por eles pagavam os mercadores, não constituíam motivo para condenar o tráfico, porque as quinquilharias e tecidos baratos usados como moeda eram tidos em alta estima por “causa da sua raridade nas sociedades africanas”. Além disso, o excesso de escravos fazia baixar os preços, o que levou Molina a confessar não ter coragem de condenar o tráfico pela simples razão da troca ser tão desequilibrada, a ponto de se trocar um homem por um bocado de espelho ou por algumas contas de vidro. Mesmo com todas as dúvidas e ressalvas, Molina admitia a escravidão e o tráfico. Concluiu mesmo que os senhores (sobretudo no caso específico dos espanhóis) podiam conservar os seus escravos com a consciência tranquila, enquanto não fosse provada a injustiça da escravidão, o que só muito raramente viria a acontecer, uma vez que não eram passíveis de crédito os testemunhos dos próprios negros sobre a sua captura (COXITO, 2000, p. 136; HESPAÑA, 2001, p. 956).

tradicional, confrontado com um mundo novo que requeria a adaptação das normas e procedimentos de convivência dos povos às mais recentes evidências culturais e antropológicas (MAURÍCIO, 1977, p. 196). O seu magistério foi relevante na discussão destes princípios e na formação do pensamento de todos os que se preocuparam com a justiça e a legitimidade da escravidão e do tráfico de escravos.

Não era fácil sustentar estas críticas, consideradas subversivas, principalmente no mundo colonial, onde a mão-de-obra escrava alicerçava todo o edifício económico. No Brasil, a atitude dos padres missionários levou ao confronto com os colonos e à iminência ou mesmo à sua expulsão da América. Assim aconteceu com os padres Miguel Garcia e Gonçalo Leite, reenviados para a Europa depois de se terem recusado a confessar os senhores de escravos, incluindo os padres do Colégio da Baía, invocando o facto de possuírem escravos injustamente cativos (LEITE, [s.d.], p. 352-353). Menos conflituosa seria a contestação feita a partir da Europa, mais distante das pressões dos colonos e dos comerciantes negreiros. De qualquer modo, os críticos não deixavam de ser uma minoria e, por vezes, as suas vozes não passavam de clamores solitários. É entre eles que se colocava o padre Fernando Oliveira, que tão veementemente se insurgiu contra os traficantes, denotando as aparências hipócritas das justificações invocadas.⁷

Sem entraves discursivos, seguindo de perto situações e princípios já abordados pelos teóricos da Escola de Salamanca, Fernando Oliveira, na obra *Arte da Guerra do Mar*, teceu fortes críticas à prática da escravatura, contestando as razões tradicionalmente invocadas. A sua linguagem chega a ser, em certos aspectos, mais radical do que a dos teólogos juristas, o que revela o seu grau de sensibilidade relativamente a este assunto, o nível de indignação a que chega e, por conseguinte, o lugar peculiar que ocupa quanto à contestação do tráfico negreiro. Opõe-se, de forma singular, ao recurso à evangelização como argumento para escravizar e à prática de conversões violentas. Não hesita em qualificar de “atitude hipócrita” a utilização do pretexto religioso como forma de legitimar a escravatura; entendia que a fé cristã deveria ser propagada pelos missionários através da pregação e nunca imposta pela força (OLIVEIRA, 1983, p. 23-24); acentua que a conversão tornar-se-ia mais fácil “com exemplo de paz e justiça, [do] que com guerra”. Era manifesta tirania “tomar as terras,

⁷ Alguns autores, no entanto, perante a pujança discursiva dos teólogos juristas, consideram o “texto de Fernando Oliveira de interesse menor, embora anterior” (HESPANHA, 2001, p. 937).

impedir a franqueza delas, cativar as pessoas daqueles que não blasfemam de Jesus Cristo, nem resistem à pregação de sua fé, quando com modéstia lha pregão” (OLIVEIRA, 1983, p. 24).

A base principal das suas reflexões era a noção tradicional de “guerra justa”, tantas vezes invocada pelos traficantes, e que Fernando Oliveira energicamente contesta como prática odiosa movida aos povos que nunca tinham sido cristãos. Defende a legitimidade moral da guerra; exalta o tipo de hostilidades que tinha permitido aos Portugueses “muitas riquezas e prosperidade”, muitos senhorios de “terras e reinos”, que lhes permitiram a multiplicação da “fé de Deus e salvação dos homens”. Todavia, impõe limites à acção armada, visto que o facto de ela ser necessária, não significava que todas as guerras fossem legítimas (OLIVEIRA, 1983, p. 6-7). Considera que, para fazer a guerra, era necessário haver uma causa justa e seguir determinados comportamentos; caso contrário, “Deus permitirá que pela guerra que injustamente fazemos”, nos sucedam “guerras de onde não cuidamos”. Invoca Santo Agostinho, quando afirma que a guerra justa

É aquela que castiga as sem justiça que alguma gente fez e não quer emendar. Ou a que defende o bando dos que injustamente o querem ofender [...] ou a que castiga as ofensas de Deus contra aqueles que dele blasfemam, ou deixam sua fé, [...] ou impede[m] a pregação dela, e perseguem as pessoas [...]” (OLIVEIRA, 1983, p. 23).

Parte do princípio de que não se pode fazer “guerra justa” contra os “infiéis que nunca foram cristãos, como são [os] judeus, mouros e gentios que conosco querem ter paz e não tomaram nossas terras, nem por alguma via prejudicaram a cristandade”. A única guerra que vê inevitavelmente como “justa” era contra a pirataria, pois os corsários muçulmanos tinham-se tornado numa ameaça constante ao poderio marítimo português. Só a superioridade bélica naval poderia permitir conservar uma posição de domínio no Atlântico e, com maior razão, na Ásia, onde o estado de guerra permanente favorecia um aberto confronto militar.⁸ Tinha absoluta consciência de que o recurso

⁸ A obra revela com clareza o pioneirismo do padre Fernando Oliveira na concepção do poder naval como aliado da política portuguesa nas relações internacionais: “Dando-se a esta guerra tem ganhado os nossos Portugueses muitas riquezas e prosperidade, e senhorio de terras e reinos, e tem ganhado honra em poucos tempos quanta não ganhou outra nação em muitos. Eles não somente conquistaram terras que outros não poderão tocar, mas além disso não satisfeitos de tão pouco buscaram e descobriram outras de novo que nunca foram cuidadas. E sobretudo dão azo a multiplicar-se a fé de Deus e salvação dos homens, que o diabo tinha como escondidos aos pregadores e nuncios delas, os quais como vemos com a graça divina fazem fruto mediante, todavia, a guerra do mar, [...]” (OLIVEIRA, 1983, p. 6-7 e 23).

às armas exercia, no caso português, uma função decisiva de protecção do reino e de ampliação do império. Dava, por isso, grande atenção aos piratas e à forma, sempre difícil, de travar as suas ameaças constantes, como as que advinham dos turcos que andavam livremente “no mar que é mui devasso”, sem temerem a Deus.

Em certos aspectos, o discurso de Fernando Oliveira aproxima-se do autor anónimo, seu contemporâneo, que escreveu o tratado *Por que causas se pode mover guerra justa contra infiéis*, dirigido a D. João III. Apesar do estudo comparativo entre os dois autores estar fora dos nossos propósitos, não queremos deixar de assinalar a sua contemporaneidade e a adesão, que até certo ponto manifestam, às novas formulações sobre a “guerra justa”. O autor anónimo, no entanto, destaca ainda como favorável a argumentação tradicional invocada na política feita no Oriente e no Norte de África.⁹ Nos outros casos, distancia-se do pensamento escolástico medieval e mostra-se já contrário à aplicação dos mesmos princípios àqueles povos “que habitam províncias nunca possuídas por cristãos” e que vivem “quietos e sem notícia de nós e sem comércio connosco”. Fora deste contexto, as guerras seriam actos de banditismo mascarados de aparência religiosa. Nestas condições, toda a guerra para subjugar os naturais e ocupar os seus territórios “era injusta e pecariam gravissimamente os que por esta via quisessem aumentar o culto divino”, conquistando de “má-fé” províncias de que nunca seriam justos possuidores (*As Gavetas*, 1962, vol. II, p. 679-680).

Nos dois autores, guerra e religião surgem como o grande binómio de actuação política, mas as suas formulações, se bem que se aproximem em certos aspectos, não são coincidentes. O radicalismo de Fernando Oliveira é mais uma vez evidente e demonstra saber distinguir as razões de Estado das razões da Fé. Seguindo as doutrinas de São Tomás, os pressupostos de Francisco Vitória e a lição das próprias escrituras, aceita os preceitos do direito natural que davam a cada povo a posse legítima dos seus territórios.¹⁰ Admite os princípios de

⁹ O autor aplaude a expansão portuguesa no Oriente, tão legítima que, segundo os cânones tradicionais, dispensava qualquer formalidade prévia, mesmo em relação àqueles mouros que habitavam terras nunca ocupadas por cristãos por constar “por experiência que não recebem pregadores antes como capitães inimigos do nome cristão os perseguem e maltratam”. “Por que causas se pode mover guerra justa contra infiéis” (*As Gavetas*, 1962, p. 679-680).

¹⁰ A questão não era nova. São Tomás afirmava não existir contradição entre o direito natural e o direito divino, pois ambos brotavam de Deus e a sua imagem estava impressa em todos os homens, com os direitos naturais que lhes são inerentes, sejam eles crentes ou pagãos, hereges ou infiéis, rudes ou cultos, pecadores ou ateus. Assim sendo, os povos infiéis não perdiam o seu domínio nem poder político pela simples razão de que eram infiéis. Francisco Vitória virá a questionar se o verdadeiro domínio resultava

sociabilidade e fraternidade que integravam o direito das gentes e que, quando não observados devidamente, poderiam justificar a invasão de uma nação por outra. E é notório que promove o poder civil e a contestação dos fundamentos teocráticos que justificavam, na ordem tradicional, o domínio colonial e que tinham assumido a sua expressão plena nas bulas pontifícias que sancionaram a partilha do mundo entre Portugal e Espanha.¹¹

Outra justificação que Fernando Oliveira anota como falsa na escravização dos africanos era a de que se vendiam uns aos outros, argumento inventado pelos europeus para legitimarem as suas práticas criminosas e perverterem as leis, os costumes e o carácter daqueles povos. Os próprios mercadores insistiam, por todos os meios ao seu alcance, na angariação de escravos, fomentavam o comércio e prolongavam o cativo nas gerações posteriores, nascidas já longe de África e convertidas. Se não houvesse “compradores não haveria maus vendedores, nem os ladrões furtariam para vender”, não deixando “de ter culpa quem compra o mal vendido”. Eram os mercadores que lhes davam “ocasião para se enganarem uns a[os] outros e se roubarem e forçarem e venderem” (OLIVEIRA, 1983, p. 24). Na sua argumentação, Fernando Oliveira punha em causa os sentimentos de piedade cristã que os portugueses apresentavam como móbil de acção, porque lhe parecia ser mais “cor piedosa” do que “razão suficiente para nos escusar de culpa”. Em vez de usarem com eles “dessa piedade, e dar-lhes algum jubileu depois de servirem certo tempo limitado por lei”, argumentavam que se tornariam ladrões se os libertassem, esquecendo-se que eles próprios sonegavam abusivamente o serviço alheio. Não era a salvação das almas, mas os interesses materiais que os conduziam àqueles povos. O seu estado de escravidão era “tanto mais atribuído ao serviço de seus amos que ao de Deus”:

Dizemos que os fazemos cristãos e trazemos a estado de salvação, e as almas valem mais que o serviço e liberdade corporal, e pois lhe ministramos espiritualidades não é muito receber delas temporalidades. Assim o diz São Paulo. Mas nós não temos a mesma razão que São Paulo, nem semelhante / porque não se faz assim como dizemos, nem

da graça e da fé ou, pelo contrário, se procedia do direito natural e humano. A própria escritura dava a resposta ao reconhecer como legítimos os reis que eram notórios pecadores. Daí poder deduzir-se que os príncipes infiéis são tão legítimos como os príncipes cristãos. A infidelidade não impede que alguém seja verdadeiro senhor. Por esse facto, não era lícito desapossar das suas coisas os infiéis; o domínio é de direito natural ou humano e não se perde por falta de fé (ANTUNES, 1992, p. 47-48 e 51).

¹¹ Bula *Inter Coetera*, de 4 de maio de 1493 de Alexandre VI. Em 1494 o Tratado de Tordesilhas confirma essa divisão do mundo.

como ele fazia. Os que vão buscar esta gente, quanto ao primeiro, não pretendem sua salvação / e consta / porque se lhe tirarem o interesse não eram lá [...]. Quanto mais que muitos não ensinam a seus escravos, como hão-de conhecer nem servir a Deus, antes os constroem fazer mais o que lhe eles mandam, que a lei de Deus nem da sua igreja, tanto que nem os deixam ir ouvir missa nem evangelho, nem sabem a porta da igreja para isso, nem guardam domingos nem festas (OLIVEIRA, 1983, p. 24-25).

Eram cativeiros injustos pelo facto de os povos nunca terem dado razões aos portugueses para assim procederem. Se por alguma razão mereciam essa sorte “nós não somos juízes disso, nem Deus nos fez verdugos da sua ira, mas manda que preguemos a sua fé com caridade e modéstia”. Segundo Fernando Oliveira, a fé cristã deveria ser propagada com pregadores e não imposta pela força das espadas e arcabuzes. O argumento de que “se forem forros, serão ladrões” era falso e denotava um injusto preconceito: “Façamos nós o que devemos e eles sejam o que forem, que para isso há justiça na terra para castigar os maus”. Termina o seu raciocínio com uma advertência aos portugueses, vaticinando o pior, caso a situação se viesse a inverter:

Não confie ninguém na presente prosperidade, que pela sem justiça que os homens fazem a outros, muda Deus os reinos de umas terras para outras, e os que foram seu[s] senhores se tornam em escravos. Em pessoa dos quais, diz Jeremias, os escravos nos senhorearão / e não havia quem nos resgatasse de seu poder (OLIVEIRA, 1983, p. 24-25).

Fernando Oliveira destruiu a argumentação dos mercadores que afirmavam salvar almas ao comprarem escravos, retorquindo que praticavam esse negócio pura e simplesmente por causa do lucro monetário. Do mesmo modo, refutou o seu procedimento quando, sem qualquer justificação moral e contrariando a postura evangélica, mantinham os filhos dos escravos na mesma condição dos pais, mesmo depois de terem recebido o baptismo cristão.

Semelhantes críticas não eram propriamente uma novidade, mas também não abundavam e sobretudo centravam-se dentro da linha de pensamento reformista dos teóricos hispânicos. A escravatura e o tráfico negreiro eram realidades, das quais Fernando Oliveira tinha conhecimento directo, não só em Portugal, mas também noutros países onde esteve. Na própria literatura da época, a pesada condição do escravo surgia, por vezes, inserida nas

críticas sociais. O seu pensamento crítico não pode ser considerado um caso isolado. No entanto, entre as vozes dissonantes, a sua personalidade, o seu temperamento, a sua formação e experiência levaram-no mais longe nos raciocínios formulados, nas palavras utilizadas e na veemência da argumentação e da crítica. Não lhe interessam legalidades, procura as legitimidades; o seu pensamento conciso não conduz a ambiguidades e o seu texto é uma vigorosa denúncia dos comportamentos europeus resguardados por argumentos de aparente credibilidade.

Na sua exposição, não é a expressão jurídica que se destaca em primeiro plano, como será notório nos textos dos teólogos juristas, mas a manifestação de um forte sentimento moral. A propósito, o historiador João Medina (1996, p. 48) escreveu que as suas palavras compõem um “lucidíssimo texto de uma grande coragem moral e religiosa, escrito em termos de uma franqueza invulgarmente destemida”. O Fernando Oliveira repudiava peremptoriamente o tráfico que recaísse em indivíduos injustamente cativos e insurgia-se – com exagero e distorção da realidade, que segundo C. R. Boxer “abona mais em favor do seu coração do que da sua inteligência” (BOXER, 1969, p. 255) – contra os Portugueses que considerava terem sido “os inventores de tão mau trato, nunca usado nem ouvido entre humanos” (OLIVEIRA, 1983, p. 24).¹²

Todavia, Fernando Oliveira não assumiu a condenação da escravatura como instituição; apenas denunciou as condições em que era praticada e declaradamente rejeitou o comércio de escravos, baseado numa guerra pretensamente justa e no pretexto de redimir almas. Implícito na mesma crítica, estava o ataque ao pensamento escravista, a condenação frontal aos costumes coevos e à acção da própria Igreja no processo de evangelização. Confrontou o “serviço de Deus” com o “serviço dos amos”; e entre “espiritualidades” e “temporalidades”, extremou atitudes, colocando-se no que a este assunto diz respeito, na margem avançada da sociedade coeva ao lado dos autores que apelavam a reformas profundas da prática.

Fernando Oliveira está na primeira linha dos autores portugueses que olharam criticamente a escravatura e o tráfico negro e antecipou-se na publicação das suas reflexões aos teojuristas que debateram o mesmo assunto;

¹² A propósito da afirmação de Fernando Oliveira, o comandante Quirino da Fonseca, no Comentário Preliminar que faz à edição de 1937, refere: “Notar-se que, a este respeito e porventura a fim de mais denegrir o quadro, Fernando Oliveira exagerava depressivamente a responsabilidade dos Portugueses nessa prática condenável que não podiam ter inventado, visto provir da mais remota barbaria e transmitida até à Idade Média, durante a qual a nacionalidade portuguesa se formara” (FONSECA, 1983, p. XXVI).

mas revela que, para além das lições da experiência e do carácter que o animava, conhecia bem os ensinamentos dos mestres que possivelmente corriam manuscritos ou eram alvo de discussões que a época renascentista propiciava.

Foi um reformista convicto. Não esteve só, mas foi a voz pioneira em Portugal e, talvez, a que mais veementemente denunciou a hipocrisia das justificações invocadas pelos seus contemporâneos escravistas.

FERNANDO OLIVEIRA: THE PORTUGUESE PIONEERING VOICE IN THE PROTEST AGAINST SLAVERY

ABSTRACT

Fernando (Fernão) Oliveira (1507-1581) was one of the most eminent Portuguese humanists of the sixteenth century who, aware of what was taking place around him, did not remain indifferent to the development of the slave trade and, in particular, the justifications put forward by traders and sanctioned by traditional culture. He candidly criticized thinking about slavery, mentalities and contemporary customs and the action of the Church itself in the process of evangelization. He was not an abolitionist, but a convinced reformer. He was not alone, but was the pioneering voice in Portugal and, perhaps, the person who most vehemently denounced the hypocrisy contained in the justifications for slavery offered during this period. The article concludes with an excerpt from a text by Fernando Oliveira on this issue, based on a modern-day Portuguese transcription.

KEYWORDS: *Fernando Oliveira. Just war. Slave trade. Slavery.*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMADA, A. Á. d. **Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo Verde.** Porto: Tipografia Comercial Portuense, 1841.

ANTUNES, J. Dos direitos do homem aos direitos dos povos. **História das Ideias**, n. 14. Coimbra: I.H.T.I., Faculdade de Letras, 1992.

BOXER, C. R. **O Império colonial português (1415-1825).** Lisboa: Edições 70, 1969.

BOXER, C. R. **A Igreja e a expansão ibérica (1440-1770)**. Lisboa: Edições 70, 1981.

COXITO, A. A. Luís de Molina e a escravatura. **Revista Filosófica de Coimbra**, n. 15. Coimbra: Faculdade de Letras, 1999.

DIAS, J. S. da S. **A política cultural da época de D. João III**. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1969.

_____. **Os Descobrimentos e a problemática cultural do século XVI**. Lisboa: Editorial Presença, 1982.

_____. **Camões no Portugal de Quinhentos**. Lisboa: Biblioteca Breve, 1988.

DOMINGUES, F. C. **Os navios do Mar Oceano. Teoria e empiria na arquitectura naval portuguesa dos séculos XVI e XVII**. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2004.

Dos escravos que saem de Cabo Verde. In: **Monumenta Missionária Africana – África Ocidental (1600-1622)**. Edição e anotações do padre António Brásio, 2ª série, v. IV. Lisboa: A.G.U, 1968.

FONSECA, Q. da. Prefácio. In: OLIVEIRA, F. **A Arte da Guerra do Mar**. Lisboa: Ministério da Marinha, 1983.

Gavetas (As) da Torre do Tombo, v. II. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1962.

HESPANHA, A. M. Luís de Molina e a escravização dos negros. **Análise Social**, v. XXXV (157). Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, 2001.

HÖFFNER, J. **Colonização e Evangelho. Ética da colonização espanhola no século de ouro**. Rio de Janeiro: Presença, 1977.

LEITE, S. Prefácio. In: BENCI, J. **Economia cristã dos senhores no governo dos escravos**. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1954.

_____. **Novas páginas de História do Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, [s. d.].

MAURÍCIO, D. **A Universidade de Évora e a escravatura**, sep. da Revista Didaskalia, Coimbra: 1977.

MEDINA J.; Henriques, I. C. **A rota dos escravos: Angola e a rede do comércio negro**. Lisboa: CEGIA, 1996.

MENDONÇA, H. L. **O Padre Fernando Oliveira e a sua obra náutica.** Lisboa: Tipografia da Academia Real das Ciências, 1898.

OLIVEIRA, F. **A Gramática da Linguagem Portuguesa**, introdução, leitura e notas de Maria Leonor Carvalhão Buescu, Lisboa, Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1975.

_____. **A Arte da Guerra do Mar.** Lisboa: Ministério da Marinha, 1983.

PIMENTEL, M. R. A expansão ultramarina e a lógica da guerra justa. In: **Anais de História de Além-Mar.** Lisboa: Centro de História de Além-Mar, 2007.

_____. Um contributo para a História de Cabo Verde e do Hospital de Todos-os-Santos de Lisboa. In: **Ellipsis**, Journal of the American Portuguese Studies Association, v. 6. New Brunswick: Department of Spanish and Portuguese Rutgers University, 2008.

VITORIA, F. de. **Leçons sur les Indiens et sur le droit de guerre**, int., trad. et nts, por Maurice Barbier. Genève: Librairie Droz, 1966.

APÊNDICE

A ARTE DA GUERRA DO MAR

Padre Fernando Oliveira, 4ª edição, Comentários preliminares do Comandante Quirino da Fonseca. Lisboa, Ministério da Marinha, 1983

CAP. IV – QUAL É GUERRA JUSTA

Mal feito é fazer guerra sem justiça, e os cristãos a não podemos fazer a nenhuns homens que sejam, de qualquer condição nem estado. Esta é comum doutrina de teólogos e canonistas, porque assim quer a razão, que os discípulos e imitadores de Cristo, sejamos santos como ele é santo, que doutra feição seria falso nosso nome, e poder-nos-iam culpar de hipócritas, como aqueles de que Cristo diz. Dizem e não fazem. Os quais ele mesmo chama hipócritas, que quer dizer falsos e mentirosos. Mentiroso é aquele que apregoa vinho e vende vinagre, aquele que se nomeia pacífico e faz guerra sem justiça. Este nome Cristão é nome de paz e modéstia, e quem se nomeia Cristão apregoa-se por

imitador destas virtudes, e se não usa delas é mentiroso e hipócrita, e quem faz guerra injusta não usa delas. Contra os tais se escreve no livro de Job que chovera guerra sobre eles, porque toda presa violenta traz consigo tumulto e alvoroço, diz Isaías. Digo que Deus permitirá que pela guerra que injustamente fazemos a outros, nos sucedam e nação guerras donde não cuidamos. A guerra justa que podemos fazer, segundo santo Agostinho, é aquela que castiga as sem justiças que alguma gente fez e não quer emendar. Ou a que defende o seu bando dos que injustamente o querem ofender porque grande bem faz, diz ele, que aos maus tira licença de fazer mal. E sobre todas é justa a guerra que castiga as ofensas de Deus contra aqueles que dele blasfemam, ou deixam sua fé, como são hereges, e apóstatas, ou impede a pregação dela, e perseguem as pessoas que se a ela convertem, que mais obrigados somos emendar as ofensas de Deus que as nossas. Onde se deve notar, que não a todos infieis nem sempre podemos justamente fazer guerra, segundo a santa madre igreja em seus decretos determina. Não podemos fazer guerra justa aos infieis que nunca foram Cristãos, como são mouros, e judeus, e gentios, que connosco querem ter paz, e não tomaram nossas terras, nem por alguma via prejudicam a cristandade. Porque com todos é bem que tenhamos paz se for possível, como diz o apóstolo São Paulo, e para isso de nossa parte façamos quanto em nos for, que de nos se espera exemplo de paz e paciência fundada em fé que Deus nos vingará e fará justiça. Isto havemos de ter com os que nos mal fizeram, sofrer quanto em nos for, e esperar a justiça divina, quanto mais com aqueles que bem se derem connosco. Os quais melhor converteremos à fé, e mais edificaremos nela com exemplo de paz e justiça, que com guerra nem tirania. Tomar as terras, impedir a franqueza delas, cativar as pessoas daqueles que não blasfemam de Jesus Cristo, nem resistem à pregação da sua fé, quando com modéstia lha pregam é manifesta tirania. E não é nesta parte boa escusa dizer, que eles se vendem uns a outros, que não deixa de ter culpa quem compra o mal vendido e as leis humanas desta terra e doutras o condenam, porque se não houvesse compradores não haveria maus vendedores, nem os ladrões furtariam para vender. Assim que nós lhe damos ocasião para se enganarem uns a outros e se roubarem e forçarem e venderem, pois os imos comprar, o que não fariam se lá não fossemos a isso, nem jamais o fizeram senão depois que os nós a isso induzimos. Nós fomos os inventores de tão mau trato, nunca usado nem ouvido entre humanos. Não se achara nem razão humana

consente, que jamais houvesse no mundo trato público e livre de comprar e vender homens livres e pacíficos, como quem compra ou vende alimárias, bois ou cavalos e semelhantes. Assim os tangem, assim os constangem, trazem, e levam, e provam, e escolhem, com tanto desprezo e ímpeto, como faz o magarefe ao gado no curral. Não somente eles, mas também seus filhos, e toda geração, depois de cá nascidos e Cristãos nunca têm remissão. Já que damos a isto cor de piedade cristã, dizendo que os trazemos a fazer cristãos, não seria mal usar com eles dessa piedade, e dar-lhes algum jubileu depois de servirem certo tempo limitado por lei. Mas bem sei que dizem algumas pessoas, se forem forros serão ladrões, porém não adivinham bem, mais certo diriam, que eles são os que não querem deixar de ser ladrões do serviço alheio. Façamos nós o que devemos, e eles sejam os que forem, que para isso há justiça na terra para castigar os maus. Torno a dizer da cor piedosa que damos ao cativo desta gente, que me a mim parece cor e não razão suficiente para nos escusar de culpa. Dizemos que os fazemos cristãos e trazemos a estado de salvação, e as almas valem mais que o serviço e liberdade corporal, e pois lhe ministramos espiritualidades não é muito receber deles temporalidades. Assim o diz São Paulo. Mas nós não temos a mesma razão que São Paulo, nem semelhante/ porque não se faz assim como dizemos, nem como ele fazia. Os que vão buscar esta gente, quanto ao primeiro, não pretendem sua salvação e consta porque se lhe tirarem o interesse não irão lá, e São Paulo pretendia mais salvação dos homens que próprio interesse. Item nós tomamos a estes as liberdades e vidas por força e engano, e São Paulo pedia àqueles esmola e subsídio voluntário de suas fazendas, o que eles quisessem. Quanto mais que muitos não ensinam a seus escravos, como hão-de conhecer nem servir a Deus, antes os constangem fazer mais o que lhe eles mandam, que a lei de Deus nem da sua Igreja, tanto que nem os deixam ir ouvir missa nem evangelho, nem sabem a porta da igreja para isso, nem guardam domingos nem festas. Então os mandam ao rio e à fonte e caminhar e fazer outros serviços. É seu cativo tanto mais atribuído ao serviço de seus amos que ao de Deus, nem sua salvação que se lhes mandam ferir ou matar ou fazer qualquer outra coisa contra a lei de Deus, não duvidam fazê-la. Nem lhes cumpre, porque assim lho ensinam, e assim lho mandão, e os constangem fazer, e não lhe ensinam lei de Deus, nem caminho de salvação. Pois quais são as espiritualidades que lhe ministram? O Baptismo? Esse, devem eles a Deus, e não a seus amos, os quais nem procuram por lho dar, nem sabem

se são batizados. E mais, estas coisas não se devem ministrar por interesse, que São Paulo não nas fazia por isso, mas pedia sustentamento, e às vezes o dava por caridade nas necessidades suas ou alheias. Nem se deve fazer mal para vir bem. Fazer-lhe sem justiça para os trazer a estado de salvação, não é doutrina apostólica, nem São Paulo a admite por sua. Nem esse mal é causa de sua salvação antes de escândalo para eles e para outros, e redonda em blasfêmia de Cristo nosso mestre, porque quando vem que prevaricamos a lei de Deus e justiça os infieis, que podem cuidar senão que dele aprendemos nossas perversas manhas, não sendo assim. Finalmente esta é má cautela, e ante Deus não vale nada. E a mim me parece que seu cativo é bem desarrazoado quando é da nossa parte, porque eles não nos ofendem, nem nos devem, nem temos justa causa para lhe fazer guerra, e sem justa guerra não nos podemos cativar, nem comprar a cujos não são. Pois da sua parte se o eles merecem, nos não somos juizes disso, nem Deus nos fez verdugos da sua ira, mas manda que preguemos a sua fé com caridade e modéstia. De tão injusto cativo como este, diz São João no Apocalipse. Quem cativar será ele também cativo. Não confie ninguém na presente prosperidade, que pela sem justiça que os homens fazem a outros, muda Deus os reinos de umas terras para outras, e os que foram seu senhores se tornam em escravos. Em pessoa dos quais, diz Jeremias, os escravos nos senhorearão e não havia quem nos resgatasse de seu poder.