

<http://dx.doi.org/10.26694/pensando.v15i34.5682>

Licenciado sob uma Licença Creative Commons

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>



O DEBATE SOBRE A SERVIDÃO VOLUNTÁRIA NO BRASIL COLONIAL: QUIRÍCIO CAXA E SUAS FONTES

*THE DEBATE ON VOLUNTARY SERVITUDE IN COLONIAL BRAZIL:
QUIRÍCIO CAXA AND HIS SOURCES*

Alfredo Storck
UFRGS

Resumo: O presente artigo pretende analisar a posição do jesuíta espanhol Quirício Caxa em seu debate com Manuel da Nóbrega. Inicialmente, discutiremos algumas das principais interpretações do debate e mostraremos como elas atribuem a Caxa uma posição supostamente voluntarista de direitos e fazendo dele um representante de uma concepção moderna e individualista de direitos. Após apresentarmos nossas distâncias com respeito às interpretações citadas, procuraremos, na segunda parte, recuperar as fontes textuais mobilizadas por Caxa. O objetivo central consiste em apresentar o autor que, ao debater um dos principais problemas do mundo colonial, mobiliza fontes teológicas e jurídicas tradicionais em favor de sua tese.

Palavras-chave: Escravização voluntária, Brasil colonial, Quirício Caxa, *dominium, ius*

Abstrac: This article aims to analyze the position of the Spanish Jesuit Quirício Caxa in his debate with Manuel da Nóbrega. Initially, we will discuss some of the main interpretations of the debate and show how they attribute to Caxa a supposedly voluntarist position regarding rights, making him a representative of a modern and individualistic conception of rights. After presenting our disagreements with respect to the interpretations mentioned, we will seek, in the second part, to recover the textual sources mobilized by Caxa. The central objective is to present the author who, in debating one of the main problems of the colonial world, mobilizes traditional theological and juridical sources in favor of his thesis.

Keywords: Voluntary enslavement, colonial Brazil, Quirício Caxa, *dominium, ius*

1. Introdução

Escrevendo em Salvador da Bahia em 1567, o jesuíta de origem espanhola Quirício Caxa¹ formula uma tese que parece, por sua radicalidade, antecipar posições típicas do libertarianismo contemporâneo: o ser humano é senhor de sua liberdade, podendo inclusive aliená-la e submeter-se voluntariamente à escravização. De fato, na base da argumentação do jesuíta encontramos um pressuposto altamente atrativo para libertários de direita e de esquerda: a noção de propriedade de si. Ao reconhecermos uma pessoa como proprietária de si mesma (e, portanto, de seu corpo e de sua liberdade), aceitaremos haver coisas que não podem ser feitas sem o seu consentimento,

¹ Quirício Caxa (Cuenca, 1538 – Salvador da Bahia, 1599) notabilizou-se também por sua atuação como biógrafo de José de Anchieta. LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Edição fac-similada do original de 1938. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 10 v., 2006. (Doravante: HCJB.) Para a biografia de Caxa, vide v. 8, p. 158-160.

mas também que outras coisas podem ser feitas precisamente por serem consentidas por ela.² Tomada pelo seu valor de face, a afirmação de Caxa poderia ser lida em consonância com o libertarianismo de direita de Nozick.³ Como bem mostrou Cohen em sua reação à obra do filósofo americano:

o principal compromisso de sua filosofia não é com a liberdade, mas com a tese da propriedade de si, que diz que cada pessoa é a proprietária moralmente legítima de sua própria pessoa e de seus poderes e, conseqüentemente, que cada um é livre (moralmente falando) para usar esses poderes como quiser, desde que não os use agressivamente contra outros. O 'libertarianismo' afirma não a liberdade em si, mas a liberdade de um certo tipo, cuja forma é delineada pela tese da propriedade de si.⁴

Para o libertarianismo de direita, poder usar de seus poderes como quiser significa não apenas que a pessoa tem poderes absolutos sobre si mesma, mas que poderia ainda colocar-se a si mesma como mercadoria e transacionar esses poderes visando à obtenção de vantagens econômicas. O recurso à noção de propriedade de si não é, todavia, uma tese exclusiva do libertarianismo de direita. É compartilhada por autoras e autores mais à esquerda do espectro político⁵ e, como sustenta Cudd, não deixa de ser atrativa até mesmo para certas correntes feministas que admitem uma visão atomística da vida social.⁶ Reticamente, a tese da propriedade de si desempenha a função de mostrar que a liberdade pessoal acarretaria um tipo liberdade econômica substantivada nas formas da propriedade privada e da liberdade contratual, minando as bases de justiça distributiva igualitária, algo bem ao gosto de liberalismo contemporâneo do pós-guerra.

Não procuraremos, com o presente artigo, apresentar os debates coloniais portugueses como o momento histórico de surgimento da noção de propriedade de si. Tampouco buscaremos defender que os autores jesuítas estariam entre os seus primeiros propoentes. Nossa pretensão reside apenas em identificar o modo como a noção está, em certa medida, presente nos debates coloniais acerca da escravização voluntária. Como é bem conhecido, Quirício Caxa defendeu sua tese em um debate com Manuel da Nóbrega.⁷

² Para uma apresentação geral, consulte-se: VAN DER VOSSSEN, Bas and CHRISTMAS, Billy. "Libertarianism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.) <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/libertarianism/>, acesso em 28/02/24.

³ NOZICK, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. New York, Basic Books, 1974.

⁴ COHEN, Gerard Allan. *Self-ownership, Freedom, and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 67.

⁵ Sobre isso, veja-se a introdução de: VALLENTINE, Peter and STEINER, Hillel. *Left-Libertarianism and Its Critics. The Contemporary Debate*. New York: Palgrave, 2000, p. 1. Para uma apreciação crítica da obra desta obra, consulte-se: FRIED, Barbara H. "Left-Libertarianism: A Review Essay". In: *Philosophy & Public Affairs*, 32, no. 1, 2004, pp. 66-92.

⁶ CUDD, Ann E. "Feminism and Libertarian Self-Ownership". In: BRENNAN, Jason, VAN DER VOSSSEN, Bas, and SCHMIDTZ, David. *The Routledge Handbook of Libertarianism*. New York: Routledge, 2018, pp. 127-139. Cudd critica precisamente a tese da propriedade de si e propõe uma versão do feminismo menos individualista e mais apta a tratar das relações sociais. Já para a defesa de um feminismo de direita que vincula as noções de propriedade do corpo e vantagens econômicas, veja-se: POSNER, Richard A. "Conservative Feminism," *University of Chicago Legal Forum*, 1989, pp. 191-217.

⁷ O debate encontra-se registrado no famoso manuscrito da Biblioteca Pública de Évora COD. CXVI/1-33, f. 145r-152v: "Se o pai pode vender a seu filho e se hum se pode vender a si mesmo." Foi publicado em diversas oportunidades. Tomaremos como referência: LEITE, Serafim. *Monumenta Historica Societatis Iesu. Monumenta Brasiliae*. Roma, 5 vols. Disponível em: <https://arsi.jesuits.global/en/digital-arsi/monumenta-digitised/>, acessado em 22/02/2024. Doravante: MM. O texto consta no Vol. 4, pp. 387-415. Para o histórico das primeiras edições, vide p. 388. Consulte-se ainda: LEITE, Serafim. *Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega (opera omnia)*. Coimbra, Editora da Universidade, 1955, pp. 397-429; NÓBREGA, Manuel. *Obra Completa*. Edição comemorativa 5^o Centenário de Nascimento (1517-2017). Organização por Paulo Roberto Pereira. Rio de Janeiro: Editora PUC-RIO, São Paulo: Edições Loyola, 2017, pp. 337-362; MARQUES, Lúcio Álvaro e PEREIRA, João Paulo Rodrigues. *Escritos sobre a escravidão*. Porto Alegre, Editora Fi, 2020, 79-102. Seguindo a edição do MM, citaremos o texto de Caxa como: "Parecer do P. Quirício Caxa".

Ambos os jesuítas trocaram pareceres estruturados na forma de uma *disputatio moderna*⁸ e nos quais argumentaram acerca das formas válidas de escravização das populações indígenas. Convém salientar, no entanto, que iremos analisar exclusivamente a linha argumentativa avançada por Caxa. Não se trata de ignorar a forma do debate e as limitações que o gênero literário empregado impõe à argumentação. Ao isolarmos a argumentação de Caxa, pretendemos apenas dar maior atenção analítica a um dos interlocutores, precisamente para aquele cuja posição tem sido algumas vezes relegada à de mero coadjuvante.⁹

Nosso interesse residirá, portanto, na identificação das fontes e pressupostos teóricos empregados por Quirício Caxa em sua formulação da noção de propriedade de si, quais as consequências que, aos olhos do jesuíta espanhol, deveriam ser admitidas a partir de sua formulação e quais os eventuais limites para essa noção já que, segundo ele, não se deve entendê-la de modo absoluto. Para tanto, dividiremos o presente artigo em duas partes. Inicialmente, discutiremos algumas interpretações correntes acerca da noção de escravização voluntária no Brasil colonial. Em um segundo momento, buscaremos inventariar as fontes diretamente empregadas por Caxa. Veremos que, em virtude da natureza mesma do debate, o jesuíta não poderia apresentar sua posição como original, como contrariando certas autoridades ou como rompendo com interpretações tradicionais. O exame de suas fontes permitirá assim compreender como o autor mobiliza e interpreta textos tradicionais para alcançar os seus propósitos.

2. Algumas interpretações correntes

A aparente similitude entre as teses defendidas por Caxa e por libertários de direita e de esquerda poderia servir de convite para inquerirmos se a argumentação moral acerca da propriedade de si desenvolvida no período colonial brasileiro não deveria ser incluída no contexto de surgimento das compreensões individualistas típicas da modernidade nascente. Abordaremos essa questão passando em revista algumas interpretações correntes do debate entre Caxa e Nóbrega e privilegiaremos aquelas que concedem maior atenção ao surgimento e estruturação de conceitos filosóficos modernos. Iniciemos pela caracterização do pensamento jesuítico acerca da escravização sugerida pela antropóloga Manuela Carneiro da Cunha:

O paradoxo da forma jesuítica é que ela pensa a escravidão sob a forma do contrato, sob a forma do capitalismo mercantil. Na verdade, parece o ascendente direto da interpretação liberal do direito natural, a versão anglo-saxã que Habermas¹⁰ (1974: 82-117) distingue enfaticamente da versão revolucionária francesa. Na versão jesuítica, liberal, a escravidão e a liberdade apenas diferem por aquilo que é colocado no mercado: o todo ou a parte, o trabalhador ou a força de trabalho. A liberdade é tornada mercadoria, o escravo e seu senhor estabelecem entre si um contrato a seu respeito.¹¹

Lembremos inicialmente que o interesse de Habermas era o de explicar o processo de positivação dos direitos naturais e distinguir as peculiaridades das declarações de direitos americana e francesa. Para tanto, mostrava como os colonos

⁸ Sobre a transformação do gênero *disputatio* na passagem do medievo à modernidade, vide: CHANG, Ku-ming. "From Oral Disputation to Written Text: The Transformation of the Dissertation in Early Modern Europe." In: *History of Universities* XIX, 2, 2004, pp. 129-186.

⁹ Serafim Leite, cuja interpretação tende via de regra a enaltecer a figura de Nóbrega, praticamente desconsidera a argumentação de Caxa. Vide *HCJB*, vol 2, pp. 202-206.

¹⁰ A referência aqui é: HABERMAS, Jürgen. *Theory and Practice*, translated by John Viertel. Boston: Beacon Press, 1973, capítulo 2: *Natural Law and Revolution*.

¹¹ CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. "Sobre a servidão voluntária: outro discurso. Escravidão e contrato no Brasil colonial". In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Edusp, 1986, pp. 145-158, p. 157 para a citação.

americanos teriam recorrido ao modo como John Locke fundamentava os direitos humanos sem, contudo, estabelecer uma ruptura com a concepção clássica de direito natural. A tarefa propriamente revolucionária teria sido executada pela Assembleia Nacional francesa ao interpretar os direitos não mais como uma orientação política para a conduta de homens prudentes, mas como meio de instalar um sistema de instituições com o auxílio de leis. Independentemente de aceitarmos a interpretação habermasiana acerca das declarações francesa e americana, a sugestão de Manuela Carneiro da Cunha permanece relevante. Os jesuítas, na ocorrência Quirício Caxa, estariam operando com conceitos típicos da tradição, mas lidos de modo propício a justificar as novas demandas do capitalismo mercantil. Ora, não muito distinto seria o caso de Locke. Assim, as proximidades entre as teses de Caxa e as libertarianistas poderiam ser explicadas tomando-se as posições de Locke como momento intermediário entre a posição jesuítica e o libertarianismo. Se, como defende Habermas, a filosofia lockeana ainda operava com a visão tradicional de agência humana e via nos indivíduos prudentes o paradigma para a moralidade, se aceitarmos igualmente que o libertarianismo reconhece em Locke um dos representantes de sua linhagem em virtude de sua formulação da noção de propriedade de si, então inevitavelmente aproximaremos o libertarianismo também de Caxa e de outros autores que, no início da modernidade, defenderam moralmente a tese da propriedade de si.¹² Em última instância, alcançaremos uma compreensão das relações sociais baseadas em indivíduos tidos por sujeitos possuidores de direitos e que barganham vantagens e interesses pessoais segundo formas contratuais juridicamente válidas.

A interpretação de Carneiro da Cunha revela-se instigante por situar o pensamento jesuíta acerca da escravização no contexto amplo da teoria contratual adotada pelo capitalismo mercantil ao mesmo tempo em que oferece uma crítica a essa teoria ao contrapor-la à versão francesa e revolucionária de direitos. Entretanto, as especificidades do debate e, em particular, da posição de Caxa permanecem intocadas. A autora identifica na obra de Luís de Molina “a forma jesuítica completa” do direito natural que “presta-se à defesa da escravidão consentida”,¹³ deixando em aberto os vínculos entre os debates coloniais mais concretos e os posicionamentos mais eruditos alcançados pelos teólogos e filósofos da Companhia de Jesus.

A lacuna interpretativa deixada por Carneiro da Cunha foi explorada pelo cientista político José Eisenberg ao argumentar na direção de um vínculo direto entre a posição de Caxa e a obra de Luís de Molina. Nesse sentido, o autor escreve:

(...) as tensões teóricas geradas pelas práticas escravagistas naquele continente produziram debates que tiveram consequências profundas para o desenvolvimento da teoria política moderna. O caso brasileiro, em particular, teve um papel central na transformação do jusnaturalismo da *secunda scholastica*, já que o conceito de direito subjetivo utilizado por Caxa para

¹² A aproximação sugerida acima pode ser lida em consonância com outros estudos mais recentes que têm explorado as influências do pensamento escolástico na obra de John Locke. No que diz respeito especificamente aos jesuítas, consulte-se a série de artigos editados por: PRIETO LÓPEZ, Leopoldo J. and CENDEJAS BUENO, José Luis. *Projections of Spanish Jesuit Scholasticism on British Thought*. Leiden: Brill, 2023. Veja-se ainda: ASHWORTH, Earline Jennifer. “Locke and Scholasticism”. In: STUART, Matthew Stuart (ed.) *A Companion to Locke*. Hoboken: Wiley PRESS, 2015, pp. 82–99. O vínculo entre as noções de propriedade de si e escravização em Locke constitui igualmente um tema recorrentemente explorado pela literatura especializada. Neste sentido, consulte-se: OLSTHOORN, Johan. “Self-ownership and despotism: Locke on property in the person, divine *dominium* of human life, and rights-forfeiture”. In: *Social Philosophy and Policy* 36, 2, 2020, pp. 242–263 e OLSTHOORN, Johan and VAN APELDOORN, Laurens. “‘This man is my property’: slavery and political absolutism in Locke and the classical social contract tradition”. In: *European Journal of Political Theory*, 21, 2, 2022, pp. 253–275.

¹³ CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Sobre a servidão voluntária”, p. 156. Para uma avaliação mais detalhada da obra de Molina no contexto da teoria jesuítica do contrato, consulte-se: DECOCK, Wim. *Theologians and Contract Law. The Moral Transformation of the Ius Commune (ca. 1500–1650)*. Leiden: Brill, 2013. Veja-se em particular p. 65–67 para a comparação com as obras de Leonardo Lessius, Domingo de Soto e Juan de Lugo.

justificar a escravidão voluntária teve forte influência sobre a subsequente formalização deste conceito pelo teólogo jesuíta Luís de Molina, em seu *De Iustitia et Iure* (c. 1592).¹⁴

O mérito da proposta interpretativa está em situar a posição de Caxa no contexto mais amplo de surgimento das noções de direito subjetivo e direitos humanos. De acordo com Michel Villey, a noção de direitos subjetivos seria desconhecida do mundo jurídico romano e de boa parte do período medieval. Tomás de Aquino teria oferecido a melhor caracterização do direito objetivo ao estabelecer que a palavra “direito” significaria primeiramente a própria coisa justa,¹⁵ mas seu ensinamento teria sido relegado pela influência do nominalismo de Guilherme de Ockham. Lembremos que Ockham escreve no contexto de defesa da pobreza franciscana contra os ataques do Papa João XXII (1316-1334) para quem, se os franciscanos possuem comida, bebida e vestimentas, eles possuem *dominium* e não seriam absolutamente pobres.¹⁶ Segundo Villey, ao recorrer às noções de poder (*potestas*) e faculdade (*facultas*) para definir tanto o direito (*ius*) quanto o domínio (*dominium*), o franciscano acabaria por romper com a ordem natural do direito (da coisa justa, portanto da ordem objetiva) e passaria a ver o direito como poderes subjetivos do indivíduo. Nesse sentido, o direito de uso (*ius utendi*) passa a ser um poder (*potestas*) lícito “de fazer uso de uma coisa exterior de que não se pode ser privado contra a vontade sem falta ou causa razoável, sob pena de processo em justiça do *privans* pelo *privatus*.”¹⁷ Individualismo, subjetivismo e voluntarismo, eis as raízes da modernidade que Villey tanto vilipendia.

Apoiando-se parcialmente na obra Villey, Tuck pretendeu reconstruir a história da teoria dos direitos naturais e encontrou na obra do chanceler da Universidade de Paris Jean Gerson (1363-1429) o momento em que a noção clássica de *ius* passou a ser assimilada à de liberdade. Isso somente teria sido possível quando tanto o *ius* quanto a *libertas* passaram a ser compreendidos em termos de uma faculdade (*facultas*) ou um poder (*potestas*) da vontade e da razão exercido sobre algo.¹⁸ O direito passava assim a ter um sentido ativo e subjetivo, distinto, portanto, do sentido romano clássico. Todavia, durante o Renascimento, sobretudo por influência dos dominicanos espanhóis (que atuavam no sentido de restaurar o pensamento de Tomás de Aquino) Francisco de Vitoria (1483-1546), em primeiro lugar, mas também de seus pupilos, Domingo de Soto (1494-1560) e Domingo Bañes (1528-1604), teria ocorrido um retorno ao sentido objetivo clássico. “No lugar da teoria ativa acerca dos direitos de Gerson, os Dominicanos espanhóis teriam, em geral, colocado o sentido objetivo de *ius* no centro de

¹⁴ EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno. Encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000, p. 126. Vide ainda: EISENBERG, José. “A escravidão voluntária dos índios do Brasil e o pensamento político moderno”. In: *Análise Social*, vol. XXXIX, 170, 2004, pp. 7-35.

¹⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, II-II, q. 57 a. 1 ad 1: “Ita etiam hoc nomen ius primo impositum est ad significandum ipsam rem iustam”. Para as traduções da Suma, recorreremos a: TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*. Diversos tradutores. São Paulo: Edições Loyola, 2003, vol. 6, p. 47.

¹⁶ Para uma apresentação geral do problema, vide: CULLETON, Alfredo Santiago. “A fundamentação filosófica do direito no pensamento político de Ockham a partir do Opus Nonaginta Dierum”. In: *Veritas* 51, 3, 2006, pp. 99-111. E ainda: ROBINSON, Jonathan. *William of Ockham’s Early Theory of Property Rights in Context*. Leiden: Brill, 2013.

¹⁷ VILLEY, Michel. *A Formação do Pensamento Jurídico Moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. VILLEY, Michel. *Questões de Tomás de Aquino sobre direito e política*. Tradução de Ivone Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2014. Villey preparava assim sua crítica à noção de direitos humanos tidos por “ilusórios e impraticáveis” e que seria desenvolvida em obras posteriores. Vide: VILLEY, Michel. *O direito e os direitos humanos*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007. Sobre o perfil conservador católico de Villey, vide: PIRON, Sylvain. “Congé à Villey”. In: *L’Atelier du Centre de recherches historiques*, 2018, disponível em: <https://journals.openedition.org/acrh/314#text>, acesso em 24/02/2024.

¹⁸ TUCK, Richard. *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979 e TUCK, Richard. *Philosophy and Government 1572-1651*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

suas preocupações”.¹⁹ Após 1580, no entanto, pensadores portugueses e holandeses, que refletiam em centros marcados pelo tráfico escravocrata, teriam começado a construir novas teorias e a reviver as teorias subjetivas de direito, as quais teriam sobrevivido em centros do norte da Europa. Em Louvain, o jesuíta Leonardus Lessius (1554-1623) teria sido o responsável por resgatar as teorias dos antigos professores e, dado o interesse dos jesuítas por Louvain, suas ideias teriam alcançado a Península Ibérica. Em Portugal, teria cabido a Luís de Molina (1535-1600) articular um ataque à teoria política dominicana e propor uma teoria ativa dos direitos centrada na noção de liberdade humana considerada como *dominium*.²⁰ Aos olhos de Eisenberg, a interpretação de Tuck não seria inteiramente convincente, pois, quando a teoria de Lessius chegou em Portugal, os jesuítas já empregariam o conceito de direito subjetivo pelo menos desde 1567. Haveria, assim, um elo perdido a ser explicitado acerca do ressurgimento da noção de direito subjetivo em Portugal e particularmente em Molina. O intérprete brasileiro sugere resolver o enigma apelando justamente para a experiência escravagista colonial. Tendo por base o conhecimento da situação brasileira que Molina adquirira em virtude de sua atuação como consultor da Mesa da Consciência e Ordens, Eisenberg sente-se autorizado a concluir que “os debates sobre a escravidão dos índios nas colônias e a opinião de Caxa, em particular, tiveram um papel importante na opção de Molina pelo conceito de direito subjetivo”.²¹

Talvez a principal dificuldade com a interpretação de Eisenberg reside em sua dependência das análises de Tuck, pois estudos mais recentes convidam-nos a interpretar em outra direção a maioria das evidências textuais relevantes para o debate.²² No que diz respeito ao surgimento da noção de direito subjetivo, Tierney encontra-a já entre os canonistas do século XII.²³ Ockham, de fato, teria sido um importante transmissor de uma teoria de direitos individuais, sobretudo por seu papel nos debates sobre a pobreza franciscana e sobre os direitos de propriedade (*dominium*), mas certamente ele não foi o inovador ou o voluntarista apresentado por Villey.²⁴ A teoria dos direitos desenvolvida por Jean Gerson deveria ser lida no contexto dos debates conciliaristas, algo totalmente negligenciado por Tuck e que o impediria de perceber a presença de duas teses aparentemente incompatíveis na obra do teólogo francês: um conceito comunitário holístico de igreja e uma visão individualista de direitos subjetivos.²⁵ Além disso, a importância do teólogo e jurista alemão Conradus Summenhart (1455-1502) na transmissão e aprofundamento das ideias de Gerson deve ser completamente reconsiderada, como aliás o tem sido feito pela historiografia mais

¹⁹ TUCK, Richard. *Natural Rights Theories*, p. 47.

²⁰ TUCK, Richard. *Natural Rights Theories*, p. 53.

²¹ EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*, p. 162.

²² Para uma apresentação das interpretações mais recentes, vide: MÄKINEN, Virpi. “Medieval Natural Rights Discourse”. In: SLOTTE, Pamela and HALME-TUOMISAARI, Miia. *Revisiting the Origins of Human Rights*. Cambridge, Cambridge University Press, 2015, pp. 64-81. Consulte-se ainda a série de artigos editados em: MÄKINEN, Virpi and KORKMAN, Petter (eds.). *Transformations in Late Medieval and Early-Modern Natural Rights Discourse*. Dordrecht: Springer, 2006.

²³ TIERNEY, Brian. *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law, 1150-1625*. Atlanta: Scholars Press, 1997, vide capítulo 2, pp. 43-77. Alguns intérpretes contestam a inexistência de direitos em Roma, sendo um dos mais influentes: HONORÉ, Tony. *Ulpian: Pioneer of Human Rights*. Oxford: Oxford University Press, second edition, 2002. Outros recuam até o mundo grego, por exemplo: MILLER JR, Fred. *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford: Clarendon Press, 1977.

²⁴ MÄKINEN, Virpi. “Moral Psychological Aspects in William of Ockham's Theory of Natural Rights”. In: *American Catholic Philosophical Quarterly*, 86, 3, 2012, pp. 507-525; LAMBERTINI, Roberto. “Poverty and Power: Franciscans in Later Medieval Political Thought”. In: KRAYE, Jill and SAARINEN, Risto. *Moral Philosophy on the Threshold of Modernity*. Dordrecht: Springer, 2005, pp. 165-180; MÄKINEN, Virpi. *Property Rights in the Late Medieval Discussion on Franciscan Poverty*. Leuven: Peeters Publishers, 2001.

²⁵ TIERNEY, Brian. *The Idea of Natural Rights*, capítulo IX, pp. 207-235. Veja-se ainda: TIERNEY, Brian. *Foundations of the Conciliar Theory: the Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*. Cambridge: Cambridge University Press, Year, 1955, e OAKLEY, Francis. “Gerson as Conciliarist”. In: MCGUIRE, Brian Patrick. *A Companion to Jean Gerson*. Leiden: Brill, 2006, pp. 179-204.

recente.²⁶ Particularmente relevante para o debate é o modo como Summenhart entende as noções de *ius* e *dominium* como poderes ou faculdades.²⁷ Nesse caso, é fundamental perceber que Francisco de Vitoria, em seu *Comentário à Secunda Secundae da Summa de Teologia* de Tomás de Aquino,²⁸ tem na obra de Summenhart uma de suas fontes principais.²⁹ Em seus comentários às questões 57-79 da *Secunda Secundae*, Vitoria segue Tomás de Aquino e entende o *ius* como *obiectum iustitiae* e, portanto, apresentando uma concepção que alguns gostariam de designar como a concepção objetiva de direito.³⁰ Todavia, ao passar a tratar da restituição na questão 62, também da *Secunda Secundae*, Vitoria afirma que irá seguir a prática dos *moderni* e fazer referência ao Livro IV, questão 15, das *Sentenças* de Pedro Lombardo. Segundo Brett, a referência serviria para alertar sua audiência da introdução de novos temas na ordem da argumentação. A novidade estaria em perguntar se a coisa justa apresentada anteriormente como objeto da justiça é um *dominium*.³¹ Vitoria concebe as relações entre *ius* e *dominium* distinguindo três acepções do último termo. Em sentido estrito, encontrado em Tomás de Aquino, *dominium* implica eminência e superioridade. Nesta acepção, os termos ‘direito’ e ‘domínio’ não seriam equivalentes, já que *ius* é mais amplo do que *dominium*, como se verifica no caso de a esposa ter direitos sobre o marido, mas não ter domínio sobre ele. Em um segundo sentido, *dominium* é equivalente à propriedade (*proprietas*) na medida em que se distingue do uso, do usufruto e da posse. Assim, se ter *dominium* equivale a ter a propriedade de algo, *ius* e *dominium* são distintos, pois é possível ter o direito de usar uma coisa sem ser o seu proprietário. No terceiro sentido, encontrado por Vitoria na obra de Summenhart, a palavra “domínio” designa a faculdade de usar uma coisa de acordo com as leis. Logo, *dominium* seria a faculdade de usar uma coisa em conformidade com os direitos e com as leis racionalmente estabelecidas.³²

²⁶ TIERNEY, Brian. *The Idea of Natural Rights*, capítulo X, pp. 242-252 e BRETT, Annabel. *Liberty, Right, and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. Mais recentemente: VARKEMAA, Jussi. “Justification through Being: Conrad Summenhart on Natural Rights”. *Moral Philosophy on the Threshold of Modernity*. Dordrecht: Springer, 2005, pp. 181-193; VARKEMAA, Jussi. “Summenhart’s Theory of Rights: A Culmination of the Late Medieval Discourse on Individual Rights”. In: MÄKINEN, Virpi and KORKMAN, Petter (eds.). *Transformations in Late Medieval and Early-Modern Natural Rights Discourse*, pp. 119-148 e VARKEMAA, Jussi. *Conrad Summenhart’s Theory of Individual Rights*. Leiden: Brill, 2012;

²⁷ CONRADUS SUMMENHART. *Tractatus de Contractibus licitis, atque illicitis*. Venetiis: Iunta, 1580. Tractatus I, questio I, 1a: “Ius est potestas vel facultas propinqua conveniens alicui secundum dictamen rectae rationis. Dominium autem est potestas vel facultas propinqua assumendi res alias in sui facultatem vel usum licitum secundum iura vel leges rationabiliter institutas”, p. 1.

²⁸ Vitoria proferiu cursos sobre a II-II^{ae} em duas oportunidades, primeiramente entre os anos de 1527-29 e depois entre os anos de 1534-37. Veja-se o estudo introdutório de Simona Langella à edição e tradução espanhola de: FRANCISCO DE VITORIA, *De legibus*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2010, p. 27.

²⁹ TELLKAMP, Jörg Alejandro. “Ius est idem quod dominium: Conrado Summenhart, Francisco de Vitoria y la conquista de América”. In: *Veritas*, 54, 3, 2009, pp. 34-51. Para uma apresentação mais geral: GARCÍA-SALMONES, Mónica. “Francisco de Vitoria on the Theology of Dominion and Secular Natural Rights”. In: BENEYTO, José Maria (ed). *Empire, Humanism, and Rights. Collected Essays on Francisco de Vitoria*. Cham: Springer, 2022, pp. 119-143. Conforme ainda: PICH, Roberto Hofmeister. “Dominium e ius. Sobre a fundamentação dos direitos humanos segundo Francisco de Vitoria (1483-1546)”. In: *Teocomunicação*, 42, 2, 2012, pp. 376-401.

³⁰ Para a edição da obra, consulte-se: FRANCISCO DE VITORIA (O. P.) *De Iustitia*. Edición preparada por el padre Vicente Beltrán de Heredia. Madrid, 3 vols, 1934-35. Para a tradução francesa (questões. 57-61) acompanhada de estudo crítico: FRANCISCO DE VITORIA, *La Justice*. Étude et traduction de Jean-Paul Coujou. Paris: Dalloz, 2014.

³¹ FRANCISCO DE VITORIA: “Sed antequam materiam de restitutione aggrediamur. loquendum est de dominio”. A passagem é citada por BRETT, Annabel. *Liberty, Right, and Nature*, p. 127.

³² Os principais textos de Vitoria sobre *dominium* e *ius*, acompanhados de tradução espanhola, estão compilados em: FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de Postestate Civili. Estudios sobre su Filosofía Política*. Edición crítica por Jesús Cordero Pando. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008, pp. 148-161. A passagem citada refere-se ao *Comentário à IP-II^{ae}*, q. 10, a. 10; I, 200, 1, pp. 150-152: “Dominium tripliciter capitur. Uno modo, stricte et peculiariter ut dicit eminentiam quamdam et superioritatem, eo modo quo principes vocantur domini. (...) Et capiendum dominium hoc modo, non sunt idem ius et dominium, quia ius hoc modo est superius ad dominium, quia dicimus quod uxor habet ius in virum suum, non tamen dominium. (...)”

Summenhart e Gerson servem igualmente de fontes privilegiadas para outros discípulos de Vitoria, atestando assim a presença constante do vocabulário subjetivo de direitos na Espanha.³³ Em 1535, Domingo de Soto profere uma *relectio* intitulada *De Dominio* na qual recorre explicitamente às teses de Gerson e Summenhart, já que, segundo ele e, como acabamos de ver também para Vitoria, esta seria uma prática comum aos doutores modernos (*doctores moderni*). Após discutir rapidamente as aceções de *dominium* e *ius*, decide-se por uma definição breve e compendiosa nas seguintes termos: *dominium* é “o poder ou faculdade de apropriar-se de alguma coisa para o nosso uso”.³⁴ De posse dessa definição, Soto revisa o debate sobre a pobreza entre o papado e a ordem franciscana e sustenta não terem os franciscanos domínio, mas apenas fazerem uso das coisas. Sua discussão atesta, por conseguinte, não apenas a continuidade do vocabulário medieval, mas também a consciência dos problemas para os quais o vocabulário foi mobilizado. Em seu *De Iustitia e Iure libri X*, de 1556, Soto retoma a definição de *dominium* no livro IV e novamente Gerson e Summenhart são diretamente nomeados.³⁵ As teses de Soto foram retomadas por Mancio de Corpus Christi (1500?-1576) em seu curso sobre a II-II^{ae} da *Summa* ministrado em Salamanca durante os anos de 1565-66 e, novamente, a obra de Summenhart aparece como referência central.³⁶ Segundo Mancio, *dominium* seria um termo equívoco podendo ter o significado político de poder (*principatum*) e império (*imperium*) ou de posse de uma coisa. Neste último sentido, deveria ser entendido como a “faculdade de usar da coisa segundo a vontade daquele que a possui, sem injúria a outrem”.³⁷

Em resumo, a interpretação de Tuck parece supor que as concepções de direito objetivo e subjetivo foram dois modelos que se alternavam historicamente. Aceitando esse pressuposto, ficava difícil encontrar entre autores espanhóis que elaboravam comentários à *Suma de Teologia* algo diferente da concepção alegadamente objetiva defendida por Tomás de Aquino. A leitura de Tuck terminou por produzir um falso problema historiográfico que Eisenberg tentou resolver apelando à influência dos debates coloniais sobre escravidão ao explicar a posição de Molina. Todavia, como pesquisas mais recentes têm enfatizado, ainda que os escritos de Molina confirmem maior ênfase à noção de liberdade humana, eles devem ser lidos em continuidade com a tradição de interpretação que passa por Jean Gerson e Conradus Summenhart³⁸. Como resume Tellkamp, essa linha interpretativa estaria comprometida com três teses centrais:

Secundo modo omnium capitur, latius quidem, sed proprius... prout tantum valet sicut proprietas. (...) Clarum est quod non est idem ius et dominium, quia non quicumque habet facultatem utendi re est dominus illius rei. Tertio modo capitur dominium largius prout dicit facultatem quamdam ad utendum re aliqua secundum iura, etc., sicut definit Conradus q. 1 De Contractibus, ubi dicit quod dominium est facultas utendi re aliqua secundum iura vel leges rationabiliter institutas. Dominium est ius assumendi aliquid in suam facultatem.”

³³ O emprego de um vocabulário subjetivista não significa necessariamente a adoção, por Vitoria, de uma concepção subjetiva de direitos. Sobre isso, veja-se novamente BRETT, Annabel. *Liberty, Right, and Nature*, p. 129-132 e mais recentemente OLIVEIRA E SILVA, Paula. “Causa dos índios e direitos dos povos. Significado do contributo de Francisco Vitória para a Filosofia do Direito.” In: *Mediaevalia. Textos e estudos*, 30, 2011, pp. 139-162, em particular pp. 156-158.

³⁴ DOMINGO DE SOTO, *Relecciones y Opusculos I. De Dominio*. Edición, traducción e introducciones de Jaime Brufau Prats. Salamanca: Editorial San Esteban, 1995, p. 31: “Igitur satis est si definientes dominium dicamus quod est potestas seu facultas assumendi rem aliquam in usum nostrum”.

³⁵ DOMINGO DE SOTO. *De justitia et iure libri X*, Salamanca, 1569, p. 256-261.

³⁶ Sobre a vida e obra de Mancio bem como para a edição de sua obra, vide: SARMIENTO, Augusto. “Textos inéditos da Escola de Salamanca: Mancio (1500?-1576)”. In: *Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, 10, 1983, pp. 421-468, com continuidade no volume 12, 1985, pp. 243-321.

³⁷ MANCIO DE CORPUS CHRISTE, *De Dominio*: “[Definitio] Dominium particulare est facultas utendi re pro arbitratu eius qui possidet sine iniuria alterius.” p. 244.

³⁸ MÄKINEN, Virpi. “*Dominion Rights: Their Development and Meaning in the History of Human Rights*”. In: TELLKAMP, Jörg Alejandro. *A Companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought*. Leiden: Brill, 2020, pp. 149-171.

1. *Dominium* é uma forma de direito, mas, inversamente, nem todo direito é um *dominium*. 2. Esse direito tem um significado notavelmente ativo: é um poder ou uma faculdade. 3. Ele pode ser localizado dentro de uma ordem normativa no sentido de que deve responder à questão relativa à sua legitimidade ou, pelo menos, à sua legalidade; deve seguir a reta razão.³⁹

Além de induzir Eisenberg a interpretar a concepção de direito de Molina desconsiderando a longa tradição em que ela se insere, atribuindo-lhe originalidades onde há continuidades, a interpretação de Tuck parece ainda ter levado o intérprete brasileiro a insular em demasia a posição de Quirício Caxa. Se o missionário espanhol pôde aproximar os textos de Tomás aos de uma concepção de *dominium* como propriedade de si foi porque essa leitura já tinha sido tornada possível por autores anteriores.

A terceira interpretação do argumento de Caxa que gostaríamos de rapidamente comentar foi realizada pelo historiador Carlos Zeron em sua importante obra sobre a Companhia de Jesus e a escravidão colonial. Zeron vê em Caxa alguém que em “seu parecer cauciona a interpretação liberal que a junta dá da noção de “necessidade” que confere legitimidade à venda do filho por seu pai”⁴⁰ e, no caso da venda de si mesmo, “conforma-se assim largamente às exigências dos senhores de engenho no tocante às suas necessidades de abastecimento de mão-de-obra escrava de origem indígena”.⁴¹ Dentre os diversos méritos do estudo está a reconstrução do contexto histórico do debate e da evolução das posições adotadas pela Companhia de Jesus sob a conduta de Manuel da Nóbrega. Sendo assim, compreende-se por que a pesquisa concede maior ênfase à atuação do provincial. Zeron procura analisar os debates teológicos e jurídicos sobre a escravização ocorridos nas universidades de Salamanca, Coimbra e Évora e correlacionar as preocupações mais especulativas dos teólogos acerca dos títulos legítimos com a atuação mais pragmática dos missionários. Identifica corretamente a noção de domínio como central nos escritos produzidos nas universidades ibéricas, mas talvez exagere ao sustentar que os “teólogos da segunda metade do século XVI optam por um tratamento antes de tudo jurídico do *dominium*, vindo depois o tratamento filosófico e doutrinário.”⁴² Provavelmente seria mais correto acompanhar Francisco de Vitoria e dizer que as dúvidas sobre a condição das populações ameríndias não seriam matéria para os juriconsultos versados em leis humanas, mas para os teólogos peritos nas leis divinas.⁴³ Notemos que a reivindicação de Vitoria é mantida por outros teólogos, notadamente por Francisco Suárez, ao reivindicar que “os estudos das leis se torna uma divisão importante da teologia” e estabelecer, como dissemos em outra oportunidade, um projeto de teologização do campo jurídico cuja função deveria conduzir à teologização parcial do político.⁴⁴

³⁹ TELLKAMP, Jörg Alejandro. “Rights and *dominium*”. In: KAUFMANN, Matthias and AICHELE, Alexander (eds.). *A Companion to Luis de Molina*. Leiden: Brill, 2014, pp. 125-154, p. 132 para a citação.

⁴⁰ ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. *Linha de Fé. A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial (Brasil, Séculos XVI-XVII)*. São Paulo, Edusp, 2011, p. 112.

⁴¹ ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. *Linha de Fé*, pp. 113-114.

⁴² ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. *Linha de Fé*, pp. 190.

⁴³ FRANCISCO DE VITORIA, *De Indis*. Edición a cargo de Ramón Hernández Martín. In: FRANCISCO DE VITORIA, *Relecciones Jurídicas y Teológicas*. Edición crítica usando los manuscritos y con nueva versión española dirigida por Antonio Osuna Fernández-Largo. Salamanca: Editorial San Sebastian, 2017, pp. 481-740, sobretudo p. 524: “Secundo dico quod haec determinatio non expectat ad iuriconsultos, vel satim non ad solos illos, quia, cum illi barbari, ut statim dicam, non sint subiecti iuri humano, res illorum non sunt examinandae per leges humanas, sed divinas, quarum iuristae non sunt satis periti, ut per se possint huiusmodi quaestiones diffinire.”

⁴⁴ Para a referência ao teólogo espanhol, vide: FRANCISCO SUÁREZ, *Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore in Decem Libros Distributos*. Napoli: Ex Typis Fibrenianis, 1872, *Proemium auctoris*, p. 2. Vide ainda: STORCK, Alfredo. “As fontes democráticas do poder civil segundo Francisco Suárez”. In: *Dois Pontos*, 17, 2, 2020, pp. 24-39.

Segundo a interpretação de Brufau Prats, os alunos de Vitoria teriam inaugurado uma nova etapa nos debates coloniais ao passar do ‘fato’ da conquista e de seus aspectos éticos para a tentativa de justificar de forma lícita a submissão política dos povos ameríndios.⁴⁵ Zeron endossa a tese e encontra na noção de domínio o elemento que subsiste na passagem histórica dos debates sobre a legitimidade da conquista para os da legitimidade da escravização. Por contraposição à interpretação de Eisenberg, reconhece na obra de Domingo de Soto a noção de *dominium* como *facultas* e *ius*, o que o leva a afirmar que:

O direito, considerado como um “bem” na tradição jurídica romana, passa a ser entendido como uma “faculdade”, vale dizer, como um “poder”: na formulação do autor identificamos a antecipação de uma concepção voluntarista de direito, tipicamente moderna. (...) De acordo com sua definição revisada, *dominium* implica a faculdade de possuir alguma coisa, segundo as formas autorizadas pela lei, mas também a faculdade de dispor dessa coisa em benefício próprio e segundo as necessidades particulares daquele que possui.⁴⁶

Conforme já deve ter ficado claro pelo visto anteriormente, talvez seja mais interessante olhar para os debates medievais sobre a pobreza franciscana e o modo como o conceito de *dominium* passa a ser mobilizado e reinterpretado por autores de outras ordens religiosas do que falar da antecipação de uma posição alegadamente moderna. Obviamente, isso não invalida as análises que procuram acompanhar a influência das noções de direito e domínio nos processos de colonização das coroas espanhola e portuguesa na América. Em particular, pode-se perguntar em que medida as teses defendidas pelos teólogos na Europa refletiram nas posições adotadas pelos missionários. Na próxima seção, buscaremos contribuir nessa direção olhando mais de perto para as fontes mobilizadas por Quirício Caxa em seu famoso debate com Manuel da Nóbrega.

3. A argumentação de Quirício Caxa em seu debate com Manuel da Nóbrega

Em 30 de julho de 1566, reuniu-se em Salvador da Bahia uma junta composta por autoridades políticas e eclesiásticas, a saber o governador geral Mem de Sá, o provedor-mor Brás Fragoso, o bispo Pedro Leitão e o provincial Luís da Grã acompanhado por outros jesuítas com o encargo de deliberar acerca das determinações que a Mesa da Consciência e Ordens havia estabelecido em 1564 acerca da escravização dos povos indígenas no Brasil.⁴⁷ A junta operava de acordo com os parâmetros da tradição jurídica romana transmitida pelo *Corpus Iuris Civilis*⁴⁸ e acompanhada pela tradição do *Corpus Iuris Canonici* que reconheciam quatro títulos legítimos para a escravização⁴⁹: a) pelo direito dos povos, tornavam-se escravizadas as pessoas aprisionadas em guerra justa, ou seja, em uma guerra fundada em resposta à injúria ou agressão sofridas, revestida de certas solenidades e praticada de certo modo; b) por condenação pela autoridade civil em virtude de delitos cometidos; c) por nascimento,

⁴⁵ BRUFAU PRATS, Jaime. *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*. Salamanca: Editorial San Esteban, 1989, pp. 151-169

⁴⁶ ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. *Linha de Fé* p. 228.

⁴⁷ Sobre o contexto, vide: HCJB, v. 2, pp. 198-201 e ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. *Linha de Fé*, pp. 109-112.

⁴⁸ Para a escravização romana, veja-se o estudo clássico de: BUCKLAND, William Warwick. *The Roman Law of Slavery: The Condition of the Slave in Private Law from Augustus to Justinian*. Cambridge: Cambridge University Press, 1908 e mais recentemente: HONORÉ, Tony. “The Nature of Slavery”. In: ALLAIN, Jean (ed.) *The Legal Understanding of Slavery: From the Historical to the Contemporary*. Oxford: Oxford University Press, 2012, pp. 53-71.

⁴⁹ Sobre o modo como o *ius commune* retoma a legislação romana, vide: HELMHOLZ, Richard H. “The Law of Slavery and the European *Ius Commune*.” In: ALLAIN, Jean (ed.) *The Legal Understanding of Slavery: From the Historical to the Contemporary*. Oxford: Oxford University Press, 2012, pp. 72-121.

caso em que a condição seguiria a da mãe; d) por compra e venda, sendo dois os casos a considerar: i) pelos poderes investidos sobre os filhos decorrentes da *patria potestas*, o pai poderia vender seus filhos; ii) alguém livre poderia vender a si mesmo. Os casos que dependiam da intervenção das autoridades, como o caso da guerra justa, não traziam problemas.⁵⁰ As dificuldades principais concerniam os casos de compra e venda, pois os colonos portugueses recorriam a esse dispositivo para conferir suposta legitimidade à captura e aprisionamento de indígenas. O texto exarado pela junta e conhecido como *Monitoria* estabeleceu dois casos legítimos para a escravização: a) “o pai pode vender o filho em caso de grande necessidade”; b) alguém, maior de vinte anos e em grande necessidade, poderia vender-se como escravo.

A polêmica envolvendo Caxa e Nóbrega dá-se em torno destes casos sem que a legitimidade dos títulos tradicionais fosse questionada.⁵¹ O que estava em jogo era a interpretação a ser conferida aos dispositivos legais e às suas condições de aplicação. Infelizmente, não dispomos do debate em sua integralidade, pois os primeiros pareceres foram perdidos. O debate foi travado na forma de uma disputa em que se defende uma tese e após refutam-se às posições ou dificuldades trazidas pelo adversário. Quirício Caxa pretende que a junta teria inovado e ampliado os títulos tradicionais passando a exigir apenas a grande necessidade onde antes era requerida a extrema necessidade. Para Manuel da Nóbrega, ao contrário, não teria havido inovação legislativa. A junta haveria mantido os títulos tradicionais e admitido como condição imperativa para ambos os títulos a extrema necessidade.

No que segue, faremos algumas observações sobre a troca de pareceres e como já dito anteriormente, limitar-nos-emos aos argumentos produzidos pelo missionário espanhol. O objetivo principal consiste em apontar as fontes com as quais Caxa opera de modo a situar o debate no contexto mais amplo de discussões acerca das noções de domínio e liberdade.

a) A venda do pai pelo filho

O parecer de Quirício Caxa inicia analisando a venda dos filhos pelo pai. A argumentação parece repousar à primeira vista exclusivamente em fontes civilistas. Caxa faz referência à lei formulada pelo Imperador Constantino que consta do *Código Justiniano*, a chamada lei *De patribus qui filios suos distraxerunt*. O texto legal é um dos *loci* clássicos frequentemente evocados e possui dois preceitos dos quais o segundo estabelece:

Cod., 4.43.0. Sobre os pais que venderam os filhos

[4.43.2] *Imperador Constantino aos seus provinciais*: Se alguém, em virtude de excessiva pobreza (*nimia paupertas*) e em falta de meios de subsistência, vender um filho ou filha recém-nascidos, a venda é válida apenas na condição de o comprador ter o poder (*facultas*) de obter a criança como escrava.

1. Todavia, aquele vendeu ou que foi alienado ou alguém outro pode retomá-lo a sua condição de nascido livre, desde que ofereça o preço que ele vale ou se oferecer um escravo nesse valor.⁵²

⁵⁰ Sobre a guerra justa no Brasil colonial, veja-se: HANSEN, João Adolfo. “A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro”, originalmente de 1998, disponível atualmente em <https://artepensamento.ims.com.br/>, consultado em 24/02/2024.

⁵¹ Em geral, a posição do cristianismo frente à escravização é um tema polêmico para uma religião que surgiu em sociedades marcadas pela escravização. Para um estudo que foge ao dilema reducionista de cúmplice ou abolicionista, vide o estudo de GRENOUILLEAU, Olivier. “Christianisme et esclavage”. Paris: Éditions Gallimard, 2021, sobretudo a segunda parte que aborda os séculos XV-XVIII, capítulos 5 e 6, pp. 235-362. Sobre ter sido a Igreja a primeira a questionar o fenômeno, vide pp. 253-274, com a ênfase recaindo no caso espanhol.

⁵² “Cod. 4.43.0. De patribus qui filios distraxerunt. [4.43.2]. *Imperator Constantinus. A provincialibus suis. Si quis propter nimiam paupertatem egestatemque victus causa filium filiamve sanguinolentos vendiderit, venditione in hoc tantummodo casu valente emptor obtinendi eius servitii habeat facultatem. 1. Liceat autem ipsi qui vendidit vel qui alienatus est aut cuilibet alii ad ingenuitatem propriam eum repetere, modo si aut*

Quirício Caxa admite, como era comum à época, que a expressão “excessiva pobreza” deveria ser tomada no sentido de “extrema necessidade”, ou seja, como indicando aquela situação limite em que, por estar a vida em grave risco, seria permitido usar de todas as coisas, mesmo as de outrem, para sobreviver, tema sobre o qual Tomás de Aquino havia insistido ao dizer que: “a necessidade torna todas as coisas comuns”.⁵³ Caxa pretende, no entanto, sustentar que a junta teria alargado esse entendimento de modo que bastaria a situação de “necessidade grande” para que a venda dos filhos pudesse ser efetuada. Para defender a legitimidade da interpretação extensiva, recorre ao comentário ao *Código* realizado pelo jurista italiano Bartolomeu de Saliceto (1335-40 a 1411). Eis o argumento do missionário espanhol:

E pois a razão da ley hé acudir à necessidade do pay, rezão parece estender a ley a outra qualquer necessidade extrema, como Saliceto sobre a dita ley a estendeo à necessidade de resgatar dos que injustamente lhe querem tirar a vida. E pois este Doutor se atrevo a alargar a outra necessidade fora da ley por a regra que diz Casus exceptus a regula extenditur ad similem et ubi eadem est ratio, idem debet esse ius, não é muito que o príncipe alargue o direito comum nisso, como em outras cousas faz a que proceda, avendo necessidade grande, como fezerão os senhores da Mesa da Consciência com autoridade real, pois isso não parece ser contra direito natural.⁵⁴

Antes de analisarmos o argumento, façamos algumas observações preliminares. A historiografia tem dado pouca atenção à influência do tomismo italiano do século XV em Portugal e Espanha.⁵⁵ Convém, no entanto, salientar que Saliceto não é o único autor de origem itálica mencionado nos debates sobre a escravização. Com efeito, a presença italiana na Península Ibérica não é negligenciável seja em virtude da tradição civilista, com Bártolo de Sassoferrato (1314-1357) e Baldo de Ubaldo (1327-1400), além dos juristas citados por Nóbrega: Andrea Alciati (1492-1550), Dinus de Rossonis ou simplesmente Dinus Mugellanus (1253-1298/1303) e, Nicolò de' Tudeschi melhor conhecido como Panormitano (1386-1445). Ao lado das fontes civilistas, é importante ainda destacar a influência das sumas de casos de consciência nas quais o tema da escravização era debatido.⁵⁶ No caso de Portugal, encontramos frequentemente

pretium offerat quod potest valere, aut mancipium pro huiusmodi praestet.” Para o texto original acompanhado de tradução inglesa, vide: *The Codex of Justinian. A New Annotated Translation, with Parallel Latin and Greek Text*. Based on a translation by Justice Fred H. Blumb. Cambridge: Cambridge University Press, 3 vols, vol. 2, pp. 994-995. A evolução da matéria legal foi apresentada por: BUCKLAND, William Warwick. *The Roman Law of Slavery*, pp. 420-422.

⁵³ TOMÁS DE AQUINO: *Scriptum super Sententiis*, lib. 3 d. 30 q. 1 a. 2 ad 1: “Necessitas autem facit omnia communia”. Observe-se que Tomás utiliza indistintamente as expressões: “extrema necessidade” ou simplesmente “necessidade”. TOMÁS DE AQUINO: *Scriptum super Sententiis*, lib. 4 d. 15 q. 2 a. 5 qc. 1 co: “Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in extrema necessitate existenti, quae facit omnia communia; (...)” Para os textos de Tomás, acompanhados de tradução inglesa, vide: <https://aquinas.cc/la/en/-SentI>, consultado em 25/02/2024. Em seu parecer, Nóbrega faz referência ao caso de furto famélico. Não haveria punição, pois a propriedade privada seria um dispositivo do direito humano que não poderia derogar o direito natural a apropriar-se de algo para a sobrevivência. Vide: TOMÁS DE AQUINO: *Suma Teológica*, II-II, q. 66, a.7, ad 2: “Quanto 2º, deve-se dizer que servir-se alguém do bem alheio, tomando-o ocultamente, em caso de extrema necessidade, não vem a ser um furto, falando propriamente; pois a extrema necessidade tomou seu aquilo de que ele se apode-rou para sustento de sua própria vida.” Para a tradução portuguesa: TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*. São Paulo: Edições Loyola, vol. 6, pp. 166-167.

⁵⁴ Parecer do Padre Quirício Caxa, *MMIV*, pp. 389-390.

⁵⁵ Agradeço a Jacob Schmutz pela discussão desse ponto e pelas indicações bibliográficas.

⁵⁶ Sobre a evolução desse gênero, veja-se os estudos de: MICHAUD-QUANTIN, Pierre. *Sommes de casuistique et manuals de confession au moyen âge (XII-XVI siècles)*. Montreal: Librairie Dominicaine, 1962; PROSPERI, Adriano. *Tribunais da consciência. Inquisidores, confessores, missionários*. Tradução de Homero de Freitas Andrade. São Paulo: Edusp, 1996; TURRINI, Mirian. *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna*. Bologna: il Mulino, 1991

referências às obras de Santo Antonino⁵⁷ (1389-1459), Ângelo de Clavásio⁵⁸ (1411-1495), Giovanni Cagnazzo⁵⁹ (ca. 1450- ca. 1520), Silvestro Mazzolini da Prierio⁶⁰ (1456-1527), Tommaso de Vio Caetano⁶¹ (1469-1534) e Francisco Silvestre (1474-1528), este último referido por Nóbrega durante o debate. Quanto a Saliceto, ele foi professor em Bolonha e Pádua. Sua *Lectura Codicis*, obra na qual trabalhou por quase vinte anos, pode ser considerada o comentário mais completo da Escola de Bolonha sobre o *Código justinianeus*.⁶² Saliceto aparece citado em diversas oportunidades pelo grande canonista Martín Azpilcueta Navarro (1492-1586) em seu *Manual de confesores e penitentes*.⁶³ A obra do Navarro foi altamente influente em toda a Europa e no Brasil⁶⁴, até porque passou por diversas fases de redação para se adaptar ao que era decidido em Trento. O *Manual* conheceu versões em latim, espanhol e em português.⁶⁵ Ao discorrer sobre os pecados mortais, Navarro discute as fraudes que ocorrem durante as compras e vendas e levanta o seguinte caso:

Se comprou homem que nam teuesse necessidade extrema de se vender, cuydando, ou auendo de cuydar, que era liure, por se crer, ou auer de crer, que nam foy preso em guerra justa, nem cometeo caso por onde perdesse sua liberdade, se nam que foy furtado, ou tomado de ladrões naturaes, ou estranhos, & leuado a terras & gentes estranhas, e a ellas vendido: quaes (segundo fama) ha hi muytos negros, & Indios tomados por cossayros Chirstãos, e por ladrões de sua terra vendidos a Christãos. M. com obrigaçam de ho restituyr a sua liberdade. Dissemos (que nam teuesse necessidade de extrema de se vender) polos pagãos, que compram os Christãos no Brasil, & em outras partes doutros pagãos seus inimigos, que os tem presos, e os ceuam pera matar, e comer. Porque estes justamente se podem vender, ou consentir, que os vendam, & lhe tirem a liberdade, por saluar a vida. Porque a vida he mais preciosa, que a liberdade. E porque o pay pode vender ao filho em tempo de fome extrema.⁶⁶ E ainda pera se resgatar do poder daqueles que ho ham de matar, sem ordem de justiça⁶⁷. E porque ninguem he obrigado a dar graciosamente ao que esta em extrema necessidade, poys basta, que emprestando, comprando, ou em outra maneyra ho tire della, como acima se proua. Acrecentamos porem, que assi se podem resgatar estes taes, como os filhos vendidos por seus pays, pola dita necessidade scilicet que dando elles, ou outros por elles o que, valiam ao tempo do resgate, se foram escrauos a quem os teuer (quer elle queyra, ou nam) se fazem liures, & tornam a sua antiga ingenuidade: isto he, que sejam liures, & nam libertinos, como se nunca foram escrauos. Porque poys aquella ley, que daa poder ao pay pera vender ao filho, & sua rezam, & equidade nos moue a dizer, que estes

⁵⁷ SANTO ANTONINO. *Summa theologiae moralis partibus IV. Distincta*. Venezia: Nicolas Jenson, 1477.

⁵⁸ ANGELUS DE CLAVASIO. *Summa angelica de casibus conscientiae*. Venezia: Giorgio Arrivabene, 1487.

⁵⁹ GIOVANNI CAGNAZZO. *Summa summarum de Casibus conscientiae quae Tabiena reformata dicitur*. Bononiae: impressa in edibus B. Hectoris, 1520.

⁶⁰ SILVESTRO MAZZOLINI DE PRIERO. *Summa Summarum, quae Sylvestrina dicitur*. Roma, 1516. Sobre o autor, vide: TAVUZZI, Michael. *Prierias. The Life and Works of Silvestro Mazzolini Da Prierio (1456-1527)*. Durham: Duke University Press, 1997.

⁶¹ TOMMASO DE VIO. *Summa caietana de peccatis*. Roma: Giunta, 1525.

⁶² Sobre Bartolomeu Saliceto, vide: PADOA-SCHIOPPA, Antonio. *A History of Law in Europe. From the Early Middle Ages to the Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, p. 165.

⁶³ MARTÍN DE AZPILCUETA NAVARRO, Martín. *Manual de confesores & penitentes que clara & breuemente contem a vniuersal decisam de quasi todas... / composto por ho muyto resolutio & celebrado Doutor Martim de Azpilcueta Nauarro....* - Em Coimbra: por Ioam de Barreyra, 1560. Disponível em: <https://purl.pt/40454>, consultado em 25/02/2024.

⁶⁴ Sobre a influência dessa obra, vide: BRAGAGNOLO, Manuela (ed.) *The Production of Knowledge of Normativity in the Age of the Printing Press: Martín de Azpilcueta's Manual de Confesores from a Global Perspective*. Leiden: Brill, 2024. Sobre a recepção no Brasil, veja-se o capítulo 10: RIBEIRO, Airtón. "The Presence of Azpilcueta's Manual de Confesores in Portuguese America (16th to 18th Centuries)", pp. 256-287.

⁶⁵ FERNANDES, Maria de Lurdes. "Do manual de confesores ao guia de penitentes. Orientações e caminhos da confissão em Portugal pós-Trento". In: *Via Spiritus*, 2, 1995, pp. 47-65, em particular p. 57.

⁶⁶ Em nota lateral, é feita referência ao Código: "l. 2. C. de patribus qui filios distraxer."

⁶⁷ Em nota lateral: "Salice. Ibidem", ou seja, Saliceto sobre a Lei 2 do Código.

justamente se podem ter por escrauos, as mesmas nos hão de mouer a dizer, que gozem deste priuilegio. Donde inferimos, que ho vendedor do tal escrauo, ha de auisar ao comprador da maneyra, em que foy catiuado: como tambem ho vendedor do escrauo, que se fez tal (pelo vendedor seu pay, com extrema necessidade) há de auisar disso ao comprador. Porque val menos, polo priuilegio que tem de se poder resgatar por si, & por outros contra a vontade de seu senhor como menos val a herdade, que se vende com pacto de a tornar ao vendedor, tornando lhe ele primeyro ho preço que custou, como acima se disse. Verdade he, que melhor seria, que graciosamente ho resgatassem daquela necessidade extrema em que estaa de morrer. Porem poucos faram isto, & muytos ho acima dito, o qual se pode, & he bem que se defenda ser licito.⁶⁸

Note-se que a tradução portuguesa data de 1560, mas o mesmo exemplo já estava presente na versão espanhola de 1554. Portanto, menos de cinco anos após a chegada dos primeiros jesuítas ao Brasil, a situação da venda dos filhos pelos pais na colônia já era importante a ponto de ser incorporada ao *Manual de confessores e penitentes*. Obviamente, Azpilcueta conhecia a situação por intermédio das cartas que os jesuítas, dentre eles o próprio Manuel da Nóbrega, enviavam do Brasil⁶⁹ e considerou aquele um caso suficientemente saliente para ser proposto de acordo com os valores morais que regeriam a prática dos confessores e a consciência dos penitentes. Ao analisar a situação, Navarro deixa fixado que o marco legal a ser aplicado ao caso seria a lei *de patribus qui filios suos distraxerunt* a qual deveria ser interpretada com auxílio do comentário de Saliceto.

Ao aproximarmos o argumento de Quirício Caxa do modo como o Navarro discute o mesmo problema, alguns elementos tornam-se mais evidentes. Inicialmente, cabe observar que parte da força da argumentação proposta por Caxa repousa em seu aspecto retórico. Para que os argumentos de um jovem jesuíta tivessem peso frente aos da figura ilustre do primeiro provincial, Caxa necessitava dotar sua argumentação de certa autoridade. Para tanto, nada melhor do que sugerir, ainda que indiretamente, que a sua interpretação do dispositivo produzido pela junta compartilharia dos parâmetros apregoados por Azpilcueta Navarro. A escolha revela-se oportuna já que Nóbrega havia recebido, das mãos do Navarro, o seu grau de Bacharel em Cânones da Universidade de Coimbra em 1541. Calcionado pela autoridade, Caxa estava em condições de sustentar que a interpretação extensiva do dispositivo legal proposta pela junta não seria meramente uma inovação infundada. Ao contrário, tratar-se-ia de uma interpretação inicialmente adotada por Bartolomeu de Saliceto e, posteriormente, chancelada pela notória autoridade do *Manual de Confessores e Penitentes* de Azpilcueta Navarro.

Se consultarmos o comentário de Saliceto, veremos que, em seu comentário à referida lei, o jurista italiano levanta inicialmente diversas dúvidas: qual significado de *'sanguinolentus'*? qual o referencial para fixar o preço (atual ou pretérito)?; se a norma se aplica igualmente ao caso da penhora e não exclusivamente ao da venda?; se a mãe e mesmo o avô possuem a mesma prerrogativa?; se, além da venda, poder-se-ia feita a permuta por uma propriedade? Somente após, Saliceto coloca a pergunta pela extensão da causa a casos semelhantes. Haveria aí uma dificuldade, pois, para casos desviantes da regra de direito, não seria possível a extensão de semelhantes a semelhantes. Segundo Saliceto, a solução da dificuldade dependeria da resposta à outra pergunta: qual causa pode ser similar à fome?⁷⁰ Observe-se *en passant* que, ao formular o problema nestes

⁶⁸ MARTÍN DE AZPILCUETA NAVARRO, *Martín, Manual de confessores & penitentes*, pp. 452-453.

⁶⁹ Vide, por exemplo, a Manuel da Nóbrega, 10 de agosto de 1549 (*MB*, I, pp. 132-143). Lembrando ainda que o padre João de Azpilcueta Navarro, que chegou ao Brasil juntamente com Nóbrega na expedição de 1549, era sobrinho o ilustre canonista (*HCJB*, I, p. 560).

⁷⁰ BARTOLOMEU DE SALICETO. *In tertium & quartum Codicis libros*. Frankfurt, 1615. Obra numerada por colunas. "Sec hic attende, quia ista glosa sapius allegatur, quod in casibus exorbitantibus a regula iuris non sit extensio de similibus ad similia. (...) Tamen pro clariori responsione ad quaestionem nostram, querendum est quae causa potest esse similis famis?", col. 999.

termos, Saliceto estava seguindo a *doutrina da causa* desenvolvida pelos civilistas medievais como modelo interpretativo de textos jurídicos.⁷¹ Após considerar e descartar algumas possibilidades, o caso principal passa a ser o do pai capturado por inimigos. Saliceto julga que o pai não poderia valer-se do filho e deixá-lo como refém, pois isto não seria autorizado pela lei. Todavia, no caso em que o pai provavelmente viria a ser morto a menos que pagasse o resgate, então poder-se-ia realizar a venda com base na lei. O fundamento seria, então, o mesmo, pois, tanto no caso da fome quanto no da prisão, o pai buscaria evitar a própria morte, sendo a sua ação, portanto, legitimada pela lei.⁷²

Podemos questionar, no entanto, se Quirício Caxa possuía sob seus olhos o comentário de Saliceto ao redigir o seu parecer. Com efeito, o modo como ele descreve a situação parece guardar maiores semelhanças com o texto do Navarro do que com o do jurista italiano.⁷³ Além disso, Caxa socorre-se do seguinte princípio jurídico: “o caso excetuado pela regra estende-se ao similar, pois onde a razão é a mesma, o direito deve ser o mesmo”,⁷⁴ o que parece supor que Saliceto teria apresentado um caso onde ocorreria a venda sem necessidade extrema e, a fim de manter-se a igualdade jurídica formal, casos semelhantes passariam a estar cobertos pela regra. Todavia, como aliás o próprio Nóbrega faz questão de salientar, Saliceto considerava as duas situações como tendo o mesmo fundamento, isto é, a extrema necessidade. Em ambos os casos estava em jogo a preservação da vida do pai. Podemos, obviamente, demandar o que teria levado Caxa a ler o texto em um sentido aparentemente destoante do original. Todavia, em lugar de afirmarmos que Caxa interpretou equivocadamente (ou mesmo propositamente de modo errado) sua fonte jurídica, melhor seria suspeitar que Caxa não tivesse à sua frente o livro de Saliceto. Se este foi o caso, Caxa provavelmente foi levado a atribuir ao jurisconsulto italiano uma interpretação extensiva da lei por ter tido como fonte apenas à rápida referência que lhe fornecia o Navarro. Seja como for, a argumentação proposta por Quirício Caxa necessita ser lida em conformidade com suas fontes, ainda que elas não sejam completamente mencionadas.

b) A venda de si mesmo

O segundo caso de escravização proposto pela junta admite que uma pessoa maior de 20 anos possa vender a si mesma. Quirício Caxa afirma que baseará sua defesa deste dispositivo em dois pressupostos, o primeiro dos quais sendo o seguinte:

A I.^a hé que o homem livre hé senhor de sua liberdade, porque não há ninguém que diga o contrario, e porque, se o não fora, em nenhum caso fora licito aliená-la, nem por salvar a vida, como consta da vida e ainda na fama nos que tem que o homem não hé senhor della, como Caietano, que nem por tormentos nem outro modo diz que hé licito infamar-se a si mesmo, como elle diz verbo «detractio». Isto hé falso porque saltem com necessidade extrema pode, como consta de

⁷¹ Para uma apresentação sucinta da doutrina, veja-se: GORDLEY, James. “*Ius Quaerens Intellectum* The Method of the Medieval Civilians”. In: CAIRNS, John. N. and DU PLESSIS, Paul J. *The Creation of the Ius Commune. From Casus to Regula*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012, pp. 77-101. Do mesmo autor e com um desenvolvimento maior: GORDLEY, James and HAO, Jiang, Hao. “The Misconceived Doctrine of Causa and the Incoherence of Contemporary Contract Law”. In: *Tulane Law Review*, 98, 2023, pp. 1-29.

⁷² BARTOLOMEU DE SALICETO. *In tertium & quartum Codicis libros*. “Sed dubitari potest, quid si pater apud hostes sit verisimiliter moriturus, nisi redemptionem soluat vult vendere filium an possit? Et videtur quod sic, uia sicut propter famem quae ista causa mortis potest: ita & nunc debet posse.”, col. 1000.

⁷³ Comparem-se as seguintes afirmações já referidas acima: Azpilcueta: “E ainda pera se resgatar do poder daqueles que ho ham de matar, sem ordem de justiça.” Caxa: “a dita ley a estendeo à necessidade de resgatar dos que injustamente lhe querem tirar a vida.”

⁷⁴ O princípio jurídico é deixado em latim. Parecer do Padre Quirício Caxa, *MMIV*, pp. 389: “Casus exceptus a regula extenditur ad similem et ubi eadem est ratio, idem debet esse ius.”

Joseph que comprou a liberdade dos egípcios⁷⁵ estando eles em necessidade extrema.⁷⁶

Como a argumentação gravita em torno da expressão “o homem é senhor de sua liberdade”, vejamos quais suas fontes e qual o contexto conceitual no qual ela teria emergido. Observemos, inicialmente, não se tratar de uma formulação original de Quirício Caxa e não nos causa surpresa encontrá-la já no *Manual de Confessores e Penitentes* de Azpilcueta Navarro. Com efeito, ao abordar o sétimo mandamento que proíbe roubar, Navarro indica não apenas a importância de restituir a coisa roubada, mas também as causas que tornariam a restituição não necessária. A oitava delas é precisamente: não poder restituir sem perder a liberdade e vender a si mesmo. O fundamento não residiria em que “ho homem liure nam he senhor de sua liberdade”,⁷⁷ mas na legislação cristã que alterou o antigo direito romano por considerar ser a liberdade um bem superior para que seja oferecido em pagamento a uma dívida civil.⁷⁸ Navarro enfatiza que não se trata de uma interdição, pois não existiria lei de natureza, divina ou civil romana proibindo o ato. Haveria apenas dispositivos romanos que não imporiam a escravidão por dívida e que restringiram a prática entre cristãos, sem proibir, por exemplo, que os mesmos cristãos praticassem, na “Ethiopia”, a compra consentida de pessoas. Navarro explicitamente indica que a fonte do exemplo é Domingo de Soto e remete o seu leitor ao *De Iustitia et Iure* sem indicar, contudo, que os cristãos mencionados por Soto eram os lusitanos e sem fazer referência às acusações de fraude e dolo praticadas por portugueses, acusações que, caso comprovadas, deveriam levar, segundo Soto, à restituição da liberdade.⁷⁹

Além de ser a fonte do exemplo, a menção a Domingo de Soto ajuda-nos a compreender melhor como os argumentos de Navarro e de Caxa se inserem no contexto de debates em que as noções de restituição e *dominium* são conjuntamente mobilizadas

⁷⁵ *Gênesis* 47, 19: “Por que haveremos de perecer diante de teus olhos, tanto nós como a nossa terra? Compramos a nós e a nossa terra a troco de pão, e nós e a nossa terra seremos escravos de Faraó; dá-nos semente para que vivamos e não morramos. Assim, comprou José toda a terra do Egito para o Faraó, porque os egípcios venderam cada um o seu campo, porquanto a fome era extrema sobre eles; e a terra passou a ser de faraó. Quanto ao povo, ele o escravizou de uma a outra extremidade da terra do Egito.” Citaremos a partir da tradução: *Bíblia de Estudo de Genebra*. Sociedade Bíblica do Brasil. São Paulo: Barueri, 1999, p. 72. A expressão “a fome era extrema” tem como correspondente na *Vulgata*: “prae magnitudine famis”. *Bíblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*. Editor Roger Gryson. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994, p. 71, doravante simplesmente VULGATA.

⁷⁶ Parecer do Padre Quirício Caxa, *MMIV*, p. 390.

⁷⁷ MARTÍN DE AZPILCUETA NAVARRO, *Manual de confessores & penitentes*. A passagem completa é: “A octava causa he ho nam poder restituyr sem perder a liberdade, & venderse a si mesmo. Porque ainda que a ley velha permitia que se vendesse o que nam podesse pagar o que furtou & ainda que o deuedor se desse a si, ou a seus filhos por diuida ciuil: ainda que ho mesmo se poderia agora ordenar, porem nunca na pollicia Romana depouys que eh christaa, se ordenou nem mandou que algum por diuida ciuil se fizesse escrauo, antes estaa mandado que nenhum seja constringido a isso. A rezam desta octaua escuza parece ser que a liberdade he doutra ordem mais alta que beens, & cousa que nam tem preço de sua natureza: & por isso a restituyçam (que eh auto de justiça) nam obriga a quem a tem, que seja constringido a dala, por restituyr a fazenda, que he cousa de mais baixa odem & estado e de sua natureza tem preço. Ainda que nam faria mal, quem por fazer a restituyçam, se desse por escrauo ao creedor, ou se vendesse a outro, que ho quisesse comprar; se nam ouuesse alguma ley justa, que o impedisse, qual nam ha hi na ley da natureza, nem diuina, noua, nem no Direito comum Romano posto que (como se tem dito) ha hi ley, que manda nam seja constringido a isso: antes cada dia os Christãos compram em Ethiopia muytos, que se vendem a si mesmos, com seu consentimento. Ho qual ser licito, tambem ho tem escripto ho dito Doutor Soto. Donde se segue que a rezam desta outaua escusa nam he, que ho homem liure nam he senhor de sua liberdade, se nam a sobre dita.”, pp. 205-206.

⁷⁸ A referência seria: *Codex*, Livro IV, 10, 12: “Ob aes alienum servire liberos creditoribus iura compelli non patiuntur”, ou seja: a lei não permite que pessoas livres sejam compelidas a servir aos credores em razão de dívida.

⁷⁹ DOMINGO DE SOTO, *De Iustitia et Iure*, L. IV, q. 2, a. 2, p. 266b: “Aiunt tamen apud Ethiopes eundem ad huc vigere morem: quo ad eorum mercatum Lusitani adnauigant. Quod si libere veneunt, non est cur mercatura illa crimine villo denotetur. Veruntamen si, quae iam percrebuit, vera est fama, diuersa est ferenda sententia.” A referência à prática de compra e venda pelos lusitanos aparece já no tratado *De Dominio*, de 1535, mas sem menção às críticas de dolo e fraude. DOMINGO DE SOTO, *De Dominio*, p. 150.

para abordar a justiça nos contratos. Ademais, a referência que Caxa faz a Caietano torna-se mais compreensível, pois foi justamente Domingo de Soto quem, ao justificar a possibilidade do domínio entre seres humanos, criticou a tese de cardeal italiano sobre a fama.

No Livro III de sua obra *De Iustitia et Iure*, Soto examina a noção de direito (*ius*), apresenta suas divisões (direito natural, direito dos povos, direito paterno, direito político), bem como sua relação com a justiça em geral. Após, dedica o Livro IV aos preâmbulos da justiça comutativa, sendo eles as noções de domínio e de restituição. Ainda que Francisco de Vitoria não seja citado, sua influência é nítida, tanto no modo de colocar o problema, quanto na ordem da argumentação, sem que isso signifique, obviamente, uma identidade de posições.⁸⁰ Aos moldes do ensinamento de Vitoria, a primeira questão examina a relação entre *ius* e *dominium* e possui duas partes. Inicialmente, indaga se o direito (*ius*) é a faculdade (*facultas*) de dispor das coisas livremente, discussão provocada, como sabemos, por Jean Gerson e Conradus Summenhart, ambos aliás explicitamente citados por Soto. A segunda parte é a análise da noção de *dominium* à luz do célebre debate entre os franciscanos e o papado. Não há necessidade de entrarmos nos meandros da argumentação.⁸¹ Observemos apenas que o ponto de partida é a pluralidade semântica do termo *ius* entendido seja como lei (*pro lege*), seja como poder legítimo (*pro legitima potestate*) sobre uma pessoa ou sobre uma coisa.⁸² Soto mostra-se plenamente consciente de que o sentido objetivo de direito encontrado em Tomás de Aquino coloca uma dificuldade inicial. Se o direito for entendido como o justo, o objeto da justiça, então o *ius* seria uma noção mais genérica, já que seria possível existirem direitos, por exemplo do filho sobre o pai, em situações em que não há domínio. Soto responde propondo uma definição particular segundo a qual domínio não significa qualquer direito ou poder (*potestas*), mas apenas aquele que é sobre uma coisa passível de ser utilizada conforme nosso desejo e para nossa própria utilidade (*utilitas*).⁸³ É neste sentido que o senhor possui domínio sobre o *servus*, embora este domínio não abarque a vida da pessoa escravizada. Também o príncipe é dito possuir domínio sobre a cidade, ainda que não possua domínio sobre os cidadãos. Caso contrário, não seria um príncipe, mas um tirano.⁸⁴

Em seguida, Soto caracteriza o sentido jurídico (*secundum artem*) de *dominium* como a faculdade (*facultas*) própria de cada um e o direito (*ius*) sobre uma coisa (*in rem*) que cada um pode tomar para a sua vantagem (*commodum*), segundo os usos permitidos pela lei.⁸⁵ Observe-se, primeiramente, que o sentido jurídico recorre ao termo “faculdade” (*facultas*) e não simplesmente ao “poder” (*potestas*), pois este último pode significar o uso de uma capacidade de modo lícito ou ilícito, enquanto o apelo à “faculdade” restringe o uso aos casos lícitos. Assim, um ladrão teria o poder de alienar

⁸⁰ BRETT, Annabel. *Changes of State. Nature and the Limits of the City in Early Modern Natural Law*. Princeton: Princeton University Press, 2011, especialmente capítulo IV, pp. 90-115. A evolução do pensamento de Soto sobre o tópico pode ser percebida ao compararmos a *relectio De Dominio* com o livro IV do *De Iustitia et Iure*.

⁸¹ Um bom panorama pode ser obtido consultando-se os estudos editados por: CRUZ CRUZ, Juan. *La ley natural como fundamento moral y jurídico en Domingo de Soto*. Pamplona: EUNSA, 2007.

⁸² DOMINGO DE SOTO, *De Iustitia et Iure*, L. IV, q. 1, a. 1, p. 257a: “Primum enim omnium aiunt isti, ius bifariam accipi. Primo pro lege: quo significatu dicimus, Ius Ciuile, & Canonicum. Secundo pro legitima potestate, qua quis fungitur in personam aliquam vel rem.”

⁸³ DOMINGO DE SOTO, *De Iustitia et Iure*, L. IV, q. 1, a.1, p. 257a: “Dominium autem non quodcumque; ius & potestatem significat, sed certe illam quae est in rem qua uti pro libito nostro possumus in nostram propriam utilitatem.”

⁸⁴ DOMINGO DE SOTO, *De Iustitia et Iure*, L. IV, q. 1, a. 1, p. 257b: “Princeps enim licet dominus sit vrbium ac possessionum, ciuium tamen non est dicendus nisi Rex, aut Dux.”

⁸⁵ DOMINGO DE SOTO, *De Iustitia et Iure*, L. IV, q. 1, a. 1, p. 258a: “Dominium ergo, si secundum artem describas, est propria cuiusque facultas & ius in rem quamlibet, quam in suum ipsius commodum vsurpare potest quocumque vsu lege permissio.”

uma coisa roubada, mas não uma faculdade.⁸⁶ Deve-se ainda distinguir as formas de *dominium* pleno e o útil. A propriedade é o domínio absoluto e abarca as demais formas de uso de uma coisa, como o usufruto.

Há três elementos a destacar na caracterização de Soto. Primeiramente, o papel da lei como limitador dos usos permitidos.⁸⁷ Somente são autorizadas as transações para as quais não há vedação legal, entendendo-se por leis as restrições da conduta humana, mas também os títulos que conferem domínios. Para Soto, haveria tantos tipos de títulos quantos de direitos.⁸⁸ Deus seria a fonte última dos direitos e teria concedido ao ser humano o direito natural sobre todas as coisas necessárias à sua vida.⁸⁹ O primeiro momento na aquisição do domínio teria ocorrido quando o ser humano passou ser senhor (*dominus*) do seu corpo e membros. Por esta razão, o casamento seria de direito natural, pois o ser humano pode entregar à outra pessoa o seu corpo.⁹⁰ Já a separação e divisão das coisas entre o “meu e o teu” seria decorrência do direito dos povos (*ius gentium*) e, posteriormente, das regras estabelecidas pelo direito civil próprio à cada cidade.⁹¹

O segundo elemento é a noção de coisa possuída. Soto apoia-se na teoria aristotélica das categorias e na distinção entre substância e acidentes para estabelecer a distinção entre domínio como propriedade e usufruto. O *dominium* é a faculdade ou poder sobre a substância da coisa, ao passo que o usufruto é apenas sobre uma qualidade. Conforme a teoria aristotélica, os acidentes podem ser separados da substância, sem que ela perca sua identidade. Assim, o usufruto e outras modalidades de uso são poderes que, embora ligados à coisa, podem ser distinguidos da própria coisa e, portanto, ser tratados segundo títulos distintos.⁹²

O terceiro elemento a ser destacado é a concepção de pessoa livre que exerce *dominium* sobre suas ações. Soto baseia-se na teoria tomista da ação segundo a qual as ações propriamente humanas e para as quais é possível imputar responsabilidade moral e legal são aquelas de que se tem *dominium*.⁹³ Segundo Tomás de Aquino, são voluntárias as ações praticadas pelos seres humanos dotados de intelecto e vontade e

⁸⁶ Com isso, Soto pretende estar tomando igualmente distância da posição de Gerson e de seus seguidores para quem *facultas* seria uma derivação de *fas* (o justo). A derivação correta seria a partir de *facilitas*. Sobre o ponto, vide: MÁKINEN, Virpi. “*Dominion Rights*”, p. 159.

⁸⁷ DOMINGO DE SOTO, *De Iustitia et Iure*, L. IV, q. 1, a. 1, p. 258a: “Verum tamen adhibitus est modus, vt vsus ille sit lege permissus.” DOMINGO DE SOTO, *De Dominio*, p. 110: “(...) dominium est potestas seu ius proprium assumendi rem ad quemcumque usum qui non est prohibitus lege.”

⁸⁸ DOMINGO DE SOTO, *De Iustitia et Iure*, L. IV, q. 2, a. 1, p. 263b: “Dominium quadruplex tantum est; scilicet naturale, diuinum, & humanum: quod diuiditur in duo, scilicet, in illo quod de iure gentium oritur: & alterum quod acquiritur iure ciuili.”

⁸⁹ DOMINGO DE SOTO, *De Iustitia et Iure*, L. IV, q. 2, a. 1, p. 265b: “Dominium rerum fuit homini a Deo donatum ergo non est ei naturale: quoniam fuit, non tanquam naturae adhibitum, sed tanquam naturae debitum.”

⁹⁰ DOMINGO DE SOTO, *De Dominio*, p. 132: “Item, homo coepit esse dominus in primis sui corporis et membrorum; unde sequitur matrimonium esse de iure naturae, nam naturaliter potest homo tradere corpus suum alteri.”

⁹¹ DOMINGO DE SOTO, *De Iustitia et Iure*, L. IV, q. 1, a.1, p. 264b: “Iure enim gentium (vt paulo post dicemus) propria dominia diuisa sunt: vt meum & tuum audiretur in orbe. Iure autem ciuili, hoc est cuiusque ciuitatis seu regni proprio, multaquoque mortales possident: ut iure prescriptionis, iure hæreditario, iure primogenituræ, &c.”

⁹² DOMINGO DE SOTO, *De Iustitia et Iure*, L. IV, q. 1, a.1, p. 259a: “Dominium enim est facultas in substantiam rei: ususfructus vero non nisi in eius qualitates & accidentia.”

⁹³ TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologiae I-II*, q. 1 a. 1 ca. “Respondeo dicendum quod actionum quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur humanae, quae sunt propriae hominis inquantum est homo. Differt uocem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus. Unde illae solae actiones uocantur proprie humanae, quarum homo est dominus.” TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologiae I-II*, q. 21 a. 2 co. “Ex hoc enim dicitur aliquis actus culpabilis vel laudabilis, quod imputatur agenti, nihil enim est aliud laudari vel culpari, quam imputari alicui malitiam vel bonitatem sui actus. Tunc autem actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius, ita quod habeat dominium sui actus. Hoc autem est in omnibus actibus voluntariis, quia per voluntatem homo dominium sui actus habet.”

que controlam ou exercem *dominium* sobre seus atos.⁹⁴ Neste quadro, a liberdade (ou mais precisamente o livre arbítrio) deve ser entendido como a capacidade de exercer controle sobre as ações.⁹⁵ Em uma palavra, o homem livre tem *dominium* sobre seus atos.

Soto encontrará na concepção tomista de pessoa livre a fundamentação de todas as formas de *dominium* sobre as coisas externas e dirá que o *dominium* que o ser humano tem sobre si é a causa e a raiz do domínio sobre as coisas externas, pois ele delas se apropria e as usa segundo seu intelecto e vontade. Ora, como somente os seres humanos possuem estas faculdades, somente eles possuem domínio sobre as coisas externas.⁹⁶ O lugar de destaque que os seres humanos ocupam no mundo natural advém do fato deles terem sido criados à imagem e semelhança divina, ou seja, são entes livres dotados de intelecto e vontade. Ao conferir estas potências ao ser humano, Deus teria conferido igualmente o direito de dominar as demais criaturas.⁹⁷ Com este movimento argumentativo, Soto acaba por unificar a teoria do domínio e do direito como faculdades desenvolvida a partir dos debates franciscanos sobre a pobreza com a teoria tomista do *dominium* como liberdade.

Convém salientar que os três elementos da análise (lei, pessoa e coisa) devem ser tomados conjuntamente evitando-se os erros seja da interpretação que não encontra lugar para a subjetividade dos direitos seja daquela que não reconhece suas restrições legais e políticas. De fato, encontramos em Soto uma espécie de ordenação ligada à noção domínio que a explica a partir do controle que a pessoa livre dotada de intelecto e vontade tem, inicialmente, sobre suas faculdades, depois sobre suas ações, passando pelo seu corpo e alcançando as coisas externas. A argumentação é, contudo, acompanhada de uma explicação dos títulos legítimos e suas limitações fundada no direito divino e de natureza (apresentados com apelo à tópicos centrais da teologia cristã, como a criação do mundo e a queda do paraíso) e no direito dos povos e civis (ambos resultantes da vida humana em associações políticas).

As críticas que Domingo de Soto endereça ao cardeal Caietano colocam explicitamente o problema dos limites entre, de um lado, os deveres frente a Deus e à comunidade política e, de outro, do uso voluntário e livre de bens humanos. A pergunta central consiste em saber como classificar as noções de vida, honra e fama. São bens dos quais é possível dispor livremente ou são bens cuja utilização está subordinada aos deveres e obrigações para com Deus e os demais membros da comunidade (política ou cristã)? Soto aborda o problema em seu *De Iustitia et Iure* imediatamente após ter tratado do domínio sobre outras pessoas. Já vimos que o ser humano possui domínio sobre suas ações, sobre seu corpo e sobre bens externos. Mas o que dizer da vida, da honra e da fama, pergunta Soto? O autor já havia tratado do problema em sua *relectio* de 1541: *Sobre a ocultação e revelação de segredos* onde a discussão é mais amplamente desenvolvida. Fama e honra seriam conceitos conexos, pois a honra é a reverência que se atribui a alguém em virtude de sua excelência, ao passo que a fama é a boa estima que se tem de alguém.⁹⁸ Na *relectio*, o problema é colocado nos seguintes termos.

⁹⁴ TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologiae I-II*, q. 6 a. 2 arg. 2 “Praeterea, secundum hoc quod actus humani sunt voluntarii, homo dicitur esse dominus suorum actuum.” TOMÁS DE AQUINO: *Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 68 n. 8: “Dominium autem quod habet voluntas supra suos actus, per quod in eius est potestate velle vel non velle.”

⁹⁵ TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologiae I*, q. 22 a. 2 ad 5: “Ad quintum dicendum quod, quia creatura rationalis habet per liberum arbitrium dominium sui actus.”

⁹⁶ DOMINGO DE SOTO, *De Iustitia et Iure*, L. IV, q. 1, a.2, p. 262a: “Dominium exterarum rerum nemini nisi hac ratione conuenit, quod sit ipse suarum actionum dominus: dominium enim quod quisque habet in suos actus causa est & radix eius quod habet in alias res: est autem solus homo suarum actionum dominus (vt. I.II. q.1. autor est sanct. Thomas) per intellectum & voluntatem : eadem ergo ratione ius illi soli conuenit vt dominus sit aliarum rerum.”

⁹⁷ DOMINGO DE SOTO, *De Iustitia et Iure*, L. IV, q. 2, p. 262b: “Igitur quia duae istae potentiae, intellectus & voluntas, communicatae sunt homini, per hoc conditus est ad imaginem Dei: indeque adeo ius sortitus est dominandi in caeteras animantes.”

⁹⁸ DOMINGO DE SOTO, *Relecciones y Opúsculos II-1. El abuso de los juramentos; La ocultación y revelación de secretos*. Edición, introducción y notas de Antonio Osuna Fernández-Largo. Salamanca: Editorial San Esteban,

Deve-se notar que há dois tipos de bens. Pois de alguns deles o homem é senhor (*homo est dominus*), como o dinheiro e as riquezas exteriores, as quais o homem pelo arbítrio pode dar ou abdicar porque, se abdica destes bens sem causa, não peca mortalmente. Mas há outro tipo de bem do qual o homem não possui arbítrio, como a vida, porque o homem não pode se matar. Ora, o senhor Caietano afirma que a honra e a fama são ambos como a vida, e assim o homem não teria poder (*potestas*) sobre sua fama, mas apenas Deus e a República teriam domínio (*dominium*) sobre a fama. E assim quem infamasse a si, cometeria injúria contra a República e deveria restituir.⁹⁹

O *De Iustitia et Iure* retoma o problema supondo haver três tipos de bens: a vida, os bens temporais e a fama e honra.¹⁰⁰ Os dois primeiros seriam casos extremos acerca dos quais não haveria dissensão, ainda que Soto busque provar que o homem não é senhor de sua vida (*homo non est suae vitae dominus*). A primeira prova provém da Bíblia e mostra que Deus é o senhor da vida humana.¹⁰¹ A segunda consiste em mostrar que seria uma petição de princípio afirmar o domínio humano sobre a própria vida, pois deveria poder-se aliená-la como se faz com os bens externos. Todavia, isso equivaleria a pretender possuir uma capacidade ou potência que, ao ser exercida, não poderia existir.¹⁰² Além disso, como os demais bens externos são possuídos visando precisamente à manutenção da vida, esta não pode pertencer à mesma categoria daqueles, não podendo, por conseguinte, ser um bem passível de ser alienado voluntariamente. A limitação não diz respeito exclusivamente ao ser humano considerado particularmente (*privatim*), mas também abrange os poderes que a comunidade política possui sobre seus membros. Com efeito, a autoridade política (o príncipe) não possui poder sobre a vida de seus súditos, não podendo delas dispor arbitrariamente. No máximo, pode valer-se da pena capital para punir culpados e, sobretudo, mobilizar os cidadãos para que defendam a república em caso de guerra. O príncipe desempenha, portanto, a função guardião da república.¹⁰³

Diferentemente do que ocorre com a vida, o homem é senhor de sua honra e fama (*homo dominus honoris et famae*), podendo delas dispor sem cometer ofensa a Deus ou à comunidade. Soto fornece diversos argumentos em favor da tese, mas os

2000: “Honor enim est reverentia quae alicui defertur propter (sic) aliquam excellentiam, sed fama est boa existimatio quae de homine habetur (...)”, p. 228.

⁹⁹ DOMINGO DE SOTO, *La ocultación y revelación de secretos*, p. 220: “Etenim notandum duo esse genera bonorum. Alia nanque sunt quorum homo est dominus, ut sunt pecuniae et facultates exteriores, quas homo pro libito potest donare aut abicere, quare, si sine causa quis abiciat huiusmodi bona, non peccat mortaliter. Sed aliud est bonum cuius homo non habet arbitrium, ut est vita, quia non potest homo se occidere. Existimat ergo dominus Caietanus quod honor et fama sunt omnino sicut vita, itaque homo non habet potestatem suae famae, sed quod solus Deus et Respublica habent dominium famae, et ideo qui infamat se, facit iniuriam Reipublicae et tenetur restituere.”

¹⁰⁰ DOMINGO DE SOTO, *De Iustitia et Iure* L. IV, q. 2, a. 3, p. 270a: “Triplex est nostrorum bonorum genus: Primum est vita, postremum temporalia bona, medium honor & fama. Et quidem de extremis nulla est disceptatio, quando omnium est consessio, nemine esse viae suae dominum, ut possit se ulla ob causam citra iniuria necare: sed esse iniustitiae scelus.”

¹⁰¹ *Deuteronomio* 32, 39: “Vede, agora, que Eu sou, Eu somente, e mais nenhum deus além de mim; eu mato e eu faço viver; eu firo e eu saró; e não há quem possa livrar alguém de minha mão.”, p. 239.

¹⁰² DOMINGO DE SOTO, *De Iustitia et Iure*, L. IV, q. 2, a. 3, p. 268a: “Arguitur ergo secundo ne petitio principii censeatur. Si homini dominium concessum est propriae vitae, hoc esset vt aliquando posseet illam dispendere & a se alienare, sicut potest iustis de causis alia bona: nam frustra est potentia & facultas quad nunquam exire potest in actu: homo autem nullam ob causam, quouis colore censeatur iusta, potest se vita priuare: ergo signum est non esse dominum.”

¹⁰³ DOMINGO DE SOTO, *De Iustitia et Iure*, L. IV, q. 2, a. 3, p. 269b: “Non solum homo priuatim, verum nec respublica nec princeps absolutum habet dominium vitae subditorum, sed solus Deus. Hoc patet, quoniam princeps non potest innocentes vlla ratione interficere: sed solum nocentes: aut qui tales fuerint legitimo testimonio probati ad vindicanda crimina: id quod non arguit principem esse dominum vitae: sed iudicem malefactorum. Potest praeterea in bello ciues obicere periculo mortis ad defensionem reipublicae: sed nec hoc indicium est dominii vitae: sed huius prorsus quod sit reipublicae custos.”

principais são não haver preceito divino que proíba difamar-se e não serem a fama e a honra bens necessários à salvação.¹⁰⁴ Ademais, ainda que sejam preferíveis às riquezas, nada impede que sejam estimadas monetariamente e que não se possa renunciar a elas por uma quantia elevada.¹⁰⁵

Ao citar Domingo de Soto em seu primeiro pressuposto, Quirício Caxa está, sem o dizer, demarcando-se da posição defendida por Francisco de Vitoria segundo a qual “a liberdade equipara-se à vida”.¹⁰⁶ Ao contrário, diria Caxa, a liberdade equipara-se à fama. A vida não é um bem disponível ao ser humano para barganhas. Mas a liberdade assim como a fama são bens externos que estão sob o domínio e poder dos seres humanos, podendo ser tratados de acordo com livre vontade humana. Valeria para a liberdade o que vale para a fama, isto é, ser um bem altamente estimado, mas que pode ser transacionado sem demérito para quem dele abdica. Caxa pode, então, apresentar o seu segundo pressuposto:

A 2.^a cousa hé que aquelle brocardico, Non bene pro toto libertas venditur auro, não se deve de entender de maneira que a liberdade não seja estimável a dinheiro, porque isso ser falso consta das vendas licitas que della se podem fazer, e porque o mesmo diz o Sabio de bono nomine, que hé a fama, e porem vemos que se recompensa com dinheiro, se não deve-se interpretar que hé tão excelente que os homens por nenhuma cousa a avião de dar, pois a servidão repugna ao poder que tanto naturalmente os homens estimão, conforme a S. Thomás I.^a 2.^{ae}. q. 2, ar. 4 ad 3¹⁰⁷.¹⁰⁸

Conforme mostrou Jesús Cordero Pando em sua edição da *Relectio de Potestate Civili* de Francisco de Vitória, o sintagma “*Non bene pro toto libertas venditur auro*” provém de uma versão medieval de uma fábula de Esopo e havia tornado-se uma espécie de refrão à época.¹⁰⁹ O mestre salamantino empregou-a em seu comentário à *Suma de Teologia* para sustentar que a liberdade tem maior valor que quaisquer bens móveis e Miguel de Cervantes a retomou em seu prefácio ao *El Quijote*.¹¹⁰ Domingo de Soto a comentou em seu *De Iustitia et Iure* ao abordar as formas de escravização legal imediatamente antes de comentar a já mencionada lei *de patribus qui filios suos distraxerunt*. Para Soto, vender a liberdade para salvar a vida seria algo justo (*fas*), pois a vida é mais preciosa que todo ouro.¹¹¹ Caxa pôde encontrar também na discussão de Soto

¹⁰⁴ DOMINGO DE SOTO, *De Iustitia et Iure*, L. IV, q. 2, a. 3, p. 270b: “Si non essemus aliter domini famae & honoris quam vitae, sequeretur quod nullo fine neque propter ipsam vitam spiritualem ad euitandum peccata & consequentem vitam aeternam possemus honorem famamque postponere & abiicere: quod plane absurdum est.”

¹⁰⁵ DOMINGO DE SOTO, *La ocultación y revelación de secretos*, p. 222: “Quamvis fama et honor sint praestantiora bona suapte natura, quam pecunia et facultates, nihilominus magna copia pecuniae in civili aestimatione praevallet alicui famae, quamadmodum licet aurum praevallet argento, nihilominus Magnum pondus argenti praevallet parvo auro. Quis dubitet decem millia ducatorum pluris aestimanda esse, quam famam privatae personae? Si ergo homo habet liberum arbitrium supra magnam pecuniam, consequens est, ut habeat arbitrium supra famam suam et honorem.”

¹⁰⁶ FRANCISCO DE VITORIA, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás. Tomo IV: De Justitia (qq. 67-88)*. Edición preparada por el R. P. Vicente Beltrán de Heredia, O. P. Salamanca: Apartado, 1934, p. 44: “quia libertas aequiparatur vitae.”

¹⁰⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I^a-II^{ae}, q. 2 a. 4 ad 3: “Ad tertium dicendum quod servitus est impedimentum boni usus potestatis, et ideo naturaliter homines eam fugiunt, et non quasi in potestate hominis sit summum bonum.” Na tradução da Edição Loyola, vol 3, p. 53, lê-se: “QUANTO AO 3º, deve-se dizer que a escravidão impede o bom uso do poder. Por isso, naturalmente os homens fogem dela, mas não por que o sumo bem consista no poder humano.”

¹⁰⁸ Parecer do Padre Quirício Caxa, *MMIV*, p. 390-391.

¹⁰⁹ FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de Postestate Civili*, p. 332.

¹¹⁰ FRANCISCO DE VITORIA, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás. Tomo IV: De Justitia*, II^a-II^{ae}, q. 66, a. 8, p. 342: “Confirmatur, quia libertas hominum est majoris preti et aestimationis quam quaecumque bona mobilia; non enim bene pro totó libertas venditur auro.”

¹¹¹ DOMINGO DE SOTO, *De Iustitia et Iure*, L. IV, q. 2, a. 2, p. 266b: “Nam licet, Non bene pro toto libertas venditur auro: vendi tamen pro vita fas est, quae omni est pretiosior auro.”

sobre a fama a menção ao *Eclesiástico* 41, 15¹¹². A referência ao bom nome é uma das objeções levantadas contra a tese segundo a qual a fama seria um bem externo, pois ela seria mais valiosa que qualquer riqueza e, portanto, não poderia ser vendida.¹¹³ Ao que Soto responde não haver lei de justiça que proíba despendar da fama exatamente como se faz com os demais bens.¹¹⁴ Assim, o segundo pressuposto de Caxa, tal como o primeiro, funda-se na aproximação entre as noções de liberdade e fama que ele encontra em Soto. Diferentemente da vida, a fama é um bem externo alienável, diria Soto. Ao que Caxa complementa: vale o mesmo para a liberdade.

Uma vez alcançada a prova de que: 1) a liberdade é um bem e 2) que ela é estimável monetariamente, Caxa precisa apenas afastar os impedimentos legais para a venda de si. O jesuíta recorre então a argumentos autoritativos e a situações em que a escravização seria reconhecida e praticada. Além das duas pressuposições já mencionadas, Caxa acrescenta ainda “que não há direito divino, natural, nem humano, que mande que hum se não venda a ssi mesmo fora da extrema necessidade”.¹¹⁵ O primeiro argumento autoritativo empregado provém do modo como Tomás de Aquino incorpora os princípios do direito romano transmitidos por Isidoro de Sevilha.¹¹⁶ Trata-se basicamente uma tradução da passagem da *Suma de Teologia*, como fica evidente ao compararmos a passagem com o texto de Tomás de Aquino. Escreve Caxa:

porque, se a liberdade hé de direito natural, não hé porque a natureza a isso incline, como inclina a não fazer a outrem injuria, senão quia non inducit contrarium licet ars adinvenerit, como andar nu hee de direito natural porque a natureza não deu vestido, senão a arte foi a que achou, e desta maneira a liberdade et communis omnium possessio hé de direito natural, o que tudo vemos que está ordenado pollos homens doutra maneira segundo S. Thomás I^o 2^{ae} q. 94. ar. 5 ad 3

O texto de Tomás é o seguinte:

QUANTO AO 3^o, deve-se dizer que algo é dito de direito natural de dois modos. De um modo, porque a isso inclina a natureza, como não dever fazer injúria a outrem. De outro modo, porque **a natureza não induziu ao contrário**, como podemos dizer que estar o homem nu é de direito natural, porque a natureza não lhe deu a veste, mas a **arte inventou**. E desse modo **"a posse de todas as coisas**, e uma só liberdade de todos" diz-se ser de direito natural, porque a distinção das posses e a servidão não são induzidas pela natureza, mas pela razão dos homens, para utilidade da vida humana. E assim, nisso, a lei da natureza não foi mudada a não ser por adição.¹¹⁷

¹¹² VULGATA, p. 1081: “curam habe de bono nomine hoc enim magis permanebit tibi quam mille thesauri magni pretiosi” ou seja, “cuida em ter um bom nome, pois este ser-te-á mais permanente que mil tesouros grandes e preciosos”.

¹¹³ DOMINGO DE SOTO, *De Iustitia et Iure*, L. IV, q. 2, a. 3, p. 268b: “De fama autem arguitur tertio a parte negatiua, quod non sit homo suae propriae dominus, ex illo Sapientis praecepto, Eccles. 41. Cura habe de bono nomine, vbi custodes institui videmur famae: non domini, vt pecuniae.”

¹¹⁴ DOMINGO DE SOTO, *De Iustitia et Iure*, L. IV, q. 2, a. 2, p. 270b: “vt patet locis supr citatis, Curam habe de bono nomine, & c. nulla est tamen lex iustitiae quae nos vetet eadem expendere tam quam aliena.”

¹¹⁵ Parecer do Padre Quirício Caxa, *MMIV*, p. 391.

¹¹⁶ Isidori Hispalensis Episcopi, *Etymologiarum sive originum libri XX*, recognovit breuique adnotatione critica instruxit W. M. Lindsay, Oxford, Oxford University Press, 2 vols., 2016.

¹¹⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I^a-II^{ae}, q. 94 a.5 ad 3, Edição Loyola, vol. 4, p. 571. Grifamos os correspondentes latinos não traduzidos por Caxa. Para o trecho latino completo: TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I^a-II^{ae}, q. 94 a.5 ad 3: “AD TERTIUM dicendum quod aliquid dicitur esse de iure naturali dupliciter. Uno modo, quia ad hoc natura inclinat: sicut non esse iniuriam alteri faciendam. Alio modo, quia natura non induxit contrarium: sicut possemus dicere quod hominem esse nudum est de iure naturali, quia natura non dedit ei vestitum, sed ars adinvenit. Et hoc modo communis omnium possessio, et omnium una libertas, dicitur esse de iure naturali: quia scilicet distinctio possessionum et servitus non sunt inductae a natura, sed per hominum rationem, ad utilitatem humanae vitae. Et sic in hoc lex naturae non est mutata nisi per additionem.”

A obra de Tomás de Aquino atesta o intercruzamento do direito civil romano com os da tradição canonista¹¹⁸ e alimentará os debates ibéricos no que diz respeito à distinção entre os preceitos oriundos do direito natural (posse comum de todas as coisas e liberdade natural dos seres humanos) e os estabelecidos pelo direito dos povos entendidos como criação humana (propriedade privada e escravização).¹¹⁹ Caxa, portanto, não inova ao propor a aproximação acima. Ao contrário, apenas procura amparar sua argumentação em textos comumente referenciados pelos autores do período.

O segundo texto autoritativo é um dispositivo de direito canônico conhecido como *Lei Perlatum* que trata da condição dos cônjuges quando o marido se torna escravo. A lei é mencionada por Caxa em duas oportunidades e, na segunda, recebe tradução parcial. O texto jurídico canônico é o seguinte:

Foi apresentado ao sagrado sínodo que um homem livre tomou uma esposa livre e, após a procriação de filhos, por ocasião do divórcio, tornou-se escravo. Foi perguntado se ele deve necessariamente manter a mulher e, se ele a mantiver, se ela também deve ser sujeita à servidão de acordo com a lei secular. Foi julgado que a esposa não deve ser de modo algum repudiada, não obstante a lei de Cristo, a mulher não deve ser reduzida à escravidão: enquanto ele não se tornou escravo com o consentimento da esposa, aquele que ela própria adquiriu como livre.¹²⁰

Com ele, Caxa constrói o seguinte argumento:

Item 29, q. 2, cap. Perlatum, se diz que se hum casado, ainda depois de ter filhos, se fezer escravo dalgum não per necessidade senão occasione divortii, que hé obrigado a ter a molher e que ella não fica escrava visto que não consentio em elle se fazer escravo, de donde se collige que posto que peccou em o fazer por tal entençaõ e contra a vontade da molher, que fica verdadeiro escravo, e que se não ouvera isso que por outra via não peccara, porque quilibet potest dare alteri quod suum est, sed vir est sui iuris cum sit liber, ergo potest ius suum dare alteri, — palavras são, formais, de S. Thomás 4.^o d. 36 ar. 3.¹²¹

O matrimônio de pessoas escravizadas é um *locus classicus* nos debates sobre a escravização pois envolvia tanto os direitos que a pessoa teria sobre o seu próprio corpo e que seriam transmitidos ao cônjuge por meio do casamento quanto os direitos que os senhores teriam sobre os corpos das pessoas escravizadas. Ademais, o matrimônio indígena era um dos problemas centrais para o projeto missionário jesuítico

¹¹⁸ A recepção do direito civil e do canônico em Tomás de Aquino é um tema amplo e complexo. Uma ótima apresentação pode ser encontrada em: WAUTERS, Bart. “Aquinas, *ius gentium* and the Decretists”. In: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 81 (4), 2020, 509 – 529. Vide também: PENNINGTON, Kenneth. “Lex naturalis and ius naturale”. In: *The Jurist*, 69, 2008, pp. 569-591. Veja-se ainda: AUBERT, Jean Marie. *Le droit romain dans l’oeuvre de Thomas d’Aquin*. Paris: Vrin, 1995 e o clássico: LOTTIN, Odon. *Le droit naturel chez Saint Thomas d’Aquin et ses prédécesseurs*. Bruges: Beyaert, 1931.

¹¹⁹ Sobre as especificidades da recepção de Tomás no mundo ibérico, vide: OLIVEIRA E SILVA, Paula. “The Sixteenth-Century Debate on the Thomistic Notion of the Law of Nations in some Iberian Commentaries on the *Summa theologiae* Iia Iiae q. 57 a. 3: Contradiction of Paradigm Shift?” In: CULLETON, Alfredo Santigado e PICH, Roberto Hofmeister. *Right and Nature in the First and Second Scholasticism*. Turnhout: Brepols, 2014, pp. 157-185.

¹²⁰ DECRETI SECUNDA PARS, Causa XXIX, q. II, c. 7: “Perlatum est ad sanctam sinodum quod ingenuus ingenuam accepit uxorem, et post filiorum procreationem occasione diuortii cuiusdam seruum se fecerit, utrum necessario mulierem tenere debeat, et si tenuerit, utrum illa quoque secundum secularem legem seruituti subici debeat, quaesitum est. Judicatum est, uxorem minime debere dimitti, non tamen ob Chirsti legem mulierem in servitutum redigi: dum ille non ex consensu conjugis se servum fecerit, quem liberum ipsa maritum acceperat.” Para o texto latino: *Corpus Juris Canonici*. Edição Aemilius Ludwig Richter e Emil Friedberg. Leipzig: Tauchnitz, 1879-1881. 2 Vols, columnas 1094-1095.

¹²¹ Parecer do Padre Quirício Caxa, *MMIV*, p. 392.

no Brasil.¹²² A passagem de Tomás de Aquino que fecha o argumento acima provém precisamente da questão sobre a condição da esposa após a escravização voluntária do marido. Observe-se, contudo, que ela não faz parte do argumento de Tomás propriamente falando, mas do segundo *sed contra* que diz: “Ao contrário, qualquer um pode dar ao outro aquilo que lhe é próprio (*suum est*). Agora, o marido é seu próprio senhor (*sui iuris*), pois é livre. Portanto, ele pode dar o seu direito (*ius suum*) a outro.”¹²³ Mesmo que não provenha da argumentação central de Tomás, a passagem escolhida por Caxa não deixa de ter sua força retórica, na medida em que joga com os sentidos de *ius*. Parte-se de seu uso para caracterizar a condição da pessoa livre (*sui iuris*) e passa-se ao seu emprego para designar aquilo que pode ser transferido (*ius suum*). Com este jogo de palavras, Caxa parece pretender dizer que o próprio Tomás de Aquino admitiria ser liberdade um bem do qual o ser humano pode dispor o que sem dúvida é um ponto altamente controverso.

O terceiro texto autoritativo mobilizado por Caxa é outra passagem retirada de Alzpicueta Navarro, dessa vez do seu *Comentario Resolutorio de Usuras*, de 1556. A citação seria destinada a demonstrar que a venda de si mesmo por prazo determinado ou perpétuo não é contrária ao direito natural e não estaria vedada por direito divino ou humano. Reproduzimos abaixo a passagem completa e grifamos o trecho mencionado por Caxa:

Lo otro, porque aunque tuuiessemos, **que vno se puede vender, y hazerse esclauo temporal, o perpetuo de otro, por ser ello licito segun el derecho natural, y no estar vedado por el diuino, ni humano:** pero no por esso seria licito constituyr derecho de censo sobre si, quedando libre: porque la ley humana justa veda, que no se pueda poner sobre persona libre derecho de prenda (quedando ella libre) ni por consiguiente derecho de censo, que es mayor, que el dela prenda: y no ay duda em que el legislador, si dello fuera preguntado, lo mesmo respondiera del censo, que de la prenda.¹²⁴

Quanto aos textos autoritativos bíblicos, Quirício Caxa vale-se de um conjunto de citações do Antigo Testamento que relatam a prática da escravização. De fato, Legislação Mosaica possui dispositivos que versam sobre os dois casos tratados no debate com Nóbrega: a) o pai poderia vender seus filhos e filhas; b) um homem poderia vender a si mesmo ou a sua esposa e passarem à condição de escravizados devido a dívidas ou à pobreza. Interessa particularmente a Caxa o fato de a legislação limitar a seis anos o período de escravização legal e, no sétimo, a pessoa poderia decidir se receberia a liberdade ou, caso desejasse, optaria por permanecer escravizada e servir ao seu senhor pelo resto de sua vida, desde que expressasse claramente sua vontade nessa direção. Tende em mente este quadro, Caxa escreve:

Item probatur quia Rubem se dava por escravo e disso não hé reprehendido, logo sinal hé que o podia fazer, e consta que alli não avia necessidade extrema. Item Exod. 22 e mais sem scrupulo Deuter. 15 se dis que o escravo ficava livre no 7.^o anno, mas que se queria ficar e dar outra vez sua liberdade que ficasse escravo, nos quais lugares claramente não há necessidade nenhuma senão mera voluntas cedendi suo iuri, nem mais era necessário como Lyra 13 diz Jeremi. 34.¹²⁵

¹²² Veja a importante abordagem de: CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Un catholicisme colonial: Mariage des Indiens et des esclaves au Brésil*. Paris: Presses Universitaires France, 2019. Consulte-se ainda: SOMMAR, Mary E. *The Slaves of the Churches: A History*. Oxford: Oxford University Press, 2020; SHEEHAN, Michael M. “Theory and Practice: Marriage of the Unfree and the Poor in Medieval Society”. In: *Mediaeval Studies* 50,1, 1988, pp. 457-487.

¹²³ TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent., lib. 4 d. 36 q. 1 a. 3 s. c. 1*: “Sed contra, quilibet potest dare alteri quod suum est. Sed vir est sui juris, cum sit liber. Ergo potest jus suum dare alteri.”

¹²⁴ MARTÍN DE AZPILCUETA NAVARRO, *Comentario resolutorio de usuras*. Anvers: Joan Steelsio, 1557, p. 50.

¹²⁵ Parecer do Padre Quirício Caxa, *MMIV*, p. 392.

Observemos inicialmente que Serafim Leite lê “Êxodo 22”, quando o correto seria “Êxodo 21”¹²⁶, tanto por razões paleográficas quanto pelo sentido do texto. O caso da permanência voluntária na condição de escravização após o ano sabático aparece tanto em Êxodo 21, 5 e Deuteronômio 15, 16, mas com uma pequena diferença que Caxa faz questão de salientar mediante o emprego da expressão “sem escrúpulo”. Com efeito, segundo Êxodo 21, 5, a continuidade na condição de escravizado estaria motivada pelo amor ao senhor, à esposa e aos filhos, ao passo que Deuteronômio 15, 16¹²⁷ menciona como motivação apenas o amor ao senhor e o fato de o escravizado estar bem junto ao senhor, reforçando assim o caráter mais individual e voluntário da decisão. Quanto à expressão latina “mera vontade de ceder o seu direito”, convém assinalar que ela está associada às condições jurídicas que regulam a transferência de direitos por meio de contratos. Ela passa a receber contornos teológicos quando os teólogos discutem precisamente os bens que não podem ser transferidos e que tornam nulos os atos de vontade, como é o caso dos debates sobre a diferença entre a vida e a fama. Igualmente autoritativa é a rápida referência a Nicolau de Lyra (1270-1349). Como afirma Klaus Reinhardt baseando-se nas *Additiones ad postillam magistri Nicolai de Lyra* escritas pelo Bispo de Burgos Pablo de Santa Maria (1350-1435), a obra Lyra conheceu um grande sucesso na Espanha, tornando-se referência não apenas no campo teológico, mas também jurídico.¹²⁸ Note-se, mais uma vez, a estratégia de Caxa de simplesmente elencar nomes e autoridades que reforcem seu argumento, sem que suas posições sejam efetivamente exploradas.

A próxima autoridade mencionada por Caxa que merece destaque é o teólogo espanhol Juan de Medina (1498-1545), autor do *Codex de restitutione et contractibus* publicado postumamente em 1546. Serafim Leite não o identifica em sua edição, referindo-o apenas por “Med.”, o que pode ser fonte de confusão. Na questão 16, Medina trata das condições para adquirir-se algo por prescrição. Ao discutir, com base nas *Institutas II, 6* de Justiniano, a impossibilidade de um homem livre (*liber homo*) ser adquirido por usucapião, Medina propõe um argumento que é simplesmente citado por Caxa:

Um homem livre não pode ser prescrito. A razão é que a escravidão é tão grave para o homem que não há ninguém a quem não convenha a liberdade e presume-se que ninguém, a menos que exprima sua vontade, queira suportar uma condição tão miserável, mas, se possível, fazer uso de sua própria liberdade. E, portanto, a incapacidade dele impede a prescrição.¹²⁹

¹²⁶ Eis o texto: Êxodo 21, 1-6: “São estes os estatutos que lhes proporás. Se comprares um escravo hebreu, seis anos servirá, mas, ao sétimo, sairá forro de graça. Se entrou solteiro, sozinho sairá; se era homem casado, com ele sairá sua mulher. Se o seu senhor lhe der mulher, e ela der à luz filhos e filhas, a mulher e seus filhos serão do seu senhor; e ele sairá sozinho. Porém, se o escravo expressamente disser: Eu amo meu senhor, minha mulher e meus filhos, não quero sair forro. Então, o seu senhor o levará aos juizes, e o fará chegar à porta ou à umbreira, e o senhor lhe furará a orelha com uma sovela; e ele o servirá para sempre. Se um homem vender sua filha para ser escrava, esta não lhe sairá, como saem os escravos.”

¹²⁷ Deuteronômio 15, 16-17: “Se, porém, ele te disser: Não sairei de ti; porquanto te ama, a ti e a tua casa, por estar bem contigo, então, tomarás uma sovela e lhe furarás a orelha, na porta, e será para sempre teu servo; e também assim farás à tua serva.”

¹²⁸ REINHARDT, Klaus. “Das Werk des Nicolaus von Lyra im Mittelalterlichen Sapien”. In: *Traditio*, 43, 1987, pp. 321-358. A referência a Burgos encontra-se na página 324. O texto de Nicolau de Lyra pode ser encontrado no projeto do *Institut de Recherche et Histoire du Texte* (IRHT) intitulado *Sacra Pagina: la Bible latine glosée au Moyen Âge*. Para o comentário a Jeremias 34, vide: MONARD, Martin et alii, ed., *Glossa ordinaria cum Biblia latina* (Jer. Capitulum 34). IN: *Sacra Pagina*, IRHT-CNRS, 2024, consultado em 30/03/2024.

¹²⁹ JUAN DE MEDINA. *Tractatus utilissimi de rerum dominio, earum restitutione, & reliquis contractibus*. Coloniae Agrippinae: apud Petrum Cholinum, 1607, p. 135: “**Liber homo praescribi non potest.** Ratio, quia cum servitus homini tam gravis sit, vt nemo sit, qui libertatem non oportet, de nemine praesumitur, nisi voluntatem suam exprimat, quod velit tam miserabilem conditionem subire, sed sua libertate, si possit, uti. Ac proinde impotentia illius impedit praescriptionem. Instit. de usu cap. 1.” Os grifos acrescentados correspondem ao texto latino de Caxa.

O próximo bloco autoritativo empregado por Caxa é formado por três teólogos medievais: João Duns Scotus (1265/66 – 1308)¹³⁰, Ricardo de Mediavilla (c. 1249 – 1308)¹³¹ e novamente Pierre de la Palud. Os três possuem em comum o fato de serem comentários às *Sentenças* de Pedro Lombardo, mais especificamente à questão dedicada aos impedimentos do matrimônio. Como já tivemos a oportunidade de destacar, o tema do matrimônio é relevante, pois coloca em questão os direitos de uma pessoa sobre o seu próprio corpo. Ao citar os *Comentários às Sentenças*, Caxa apela ao local clássico onde o problema da servidão medieval era normalmente discutido o que parece ter o objetivo de conferir amparo à sua tese em uma longa tradição de teólogos. A tentativa é, portanto, afastar a acusação de estar propondo uma tese inteiramente nova e contrária ao entendimento normal da legislação, mesmo que para isso ele recorra a autoridades que não parecem nutrir grande apreço pela escravização voluntária.

Após ter insistido fortemente na vontade como condição suficiente para a escravização, Quirício Caxa percebe que seu argumento parece ter ido longe demais ao não contemplar as demais condições para a venda de si mesmo, em particular a idade mínima. Ele encerra sua argumentação simplesmente afirmando que condição deveria ser admitida não por ser uma imposição racional, mas por estar ordenada pelo direito humano, vale dizer, por ser uma legislação emanada da Mesa da Consciência.

O restante do texto de Caxa é constituído pelas respostas às objeções propostas por Manuel da Nóbrega na primeira troca de pareceres. Não iremos comentar essa passagem, pois não dispomos dos argumentos oferecidos pelo primeiro provincial

4. Conclusão

Ao lermos a argumentação proposta por Quirício Caxa com a luz de suas fontes, reconhecemos um autor que busca posicionar-se no debate apelando insistentemente para certas autoridades. O centro de sua argumentação provém de ideias que ele retira de Azpilcueta Navarro e de Domingo de Soto. Obviamente, Tomás de Aquino é outra referência central, mas as posições de Tomás são lidas a partir do modo como Soto posiciona-se no longo debate acerca das noções de *ius* e *dominium*. As demais autoridades citadas (legislação tradicional romana, dispositivos do direito eclesiástico, fontes bíblicas e teólogos tradicionais) desempenham a função de conferir maior legitimidade à argumentação e não propriamente de apresentar novos aspectos ao argumento. A tese central de que o ser humano é senhor de sua liberdade não é propriamente uma invenção de Caxa e ele tinha interesse em que ela não fosse percebida desse modo. Se a formulação dada por Quirício Caxa é coerente conceitualmente ou se poderia ser oferecida como solução aos problemas enfrentados pelo processo colonizador português, isso tudo configura um outro capítulo que não pode ser considerado sem levarmos em consideração as respostas posteriores de Manuel da Nóbrega.

Doutor em Filosofia (Universite de Tours, France, 2001)
Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (UFRGS)
E-mail: alfredostorck@gmail.com

¹³⁰ Para a tradução de Scotus, vide: PICH, Roberto Hofmeister. “Scotus sobre a escravidão – Ordinatio IV, D. 36, Q. 1-2. Introdução ao texto e tradução”. In: *Scintilla*, Curitiba, 17, 2, jul./dez. 2020, pp. 189-224. A passagem completa, na tradução de Pich, é: “20. Mas, de que maneira ela é justa? Respondo: assim como foi dito, na Distinção 15, de que modo, por primeiro, começaram a ser justos os domínios [de coisas], assim também digo que essa vil servidão não pode ser justamente introduzida, a não ser de dois modos: 21. De um modo, porque **tal [pessoa] voluntariamente se sujeita a tal servidão**; mas, tal sujeição é tola, antes talvez [até mesmo] seja contra a lei natural que um homem abdique por si da sua liberdade; contudo, depois que ela foi feita, é necessário mantê-la, porque esta é a justiça.”, p. 210. O grifo corresponde ao texto empregado por Caxa.

¹³¹ RICARDO DE MEDIAVILLA. *Super Quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi Quaestiones Subtilissimae*. Brixiae, 1541, Tomus 4, p. 493.