

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO - UMESP
DIRETORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

ADRIEL MOREIRA BARBOSA

BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, ROGER WILLIAMS
E O PROBLEMA DA IDOLATRIA NOS SÉCULOS XVI E XVII



São Bernardo do Campo, 2021

ADRIEL MOREIRA BARBOSA

**BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, ROGER WILLIAMS
E O PROBLEMA DA IDOLATRIA NOS SÉCULOS XVI E XVII**

Tese apresentada em cumprimento às exigências do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Universidade Metodista de São Paulo, para obtenção do grau de Doutor em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Lauri Emilio Wirth.

São Bernardo do Campo, 2021

FICHA CATALOGRÁFICA

B234b Barbosa, Adriel Moreira.
Bartolomé de Las Casas, Roger Williams e o problema da idolatria nos séculos XVI e XVII / Adriel Moreira Barbosa -- São Bernardo do Campo, 2021.
292p.

Tese (Doutorado em Ciências da Religião) --Diretoria de Pós-Graduação e Pesquisa, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2021.

Orientação de: Lauri Emilio Wirth.

1. Bartolomé de las Casas-Critica-Sistema colonial 2. Roger Williams-Critica-Sistema colonial 3. Economia de Mercado-Aspectos religiosos 4. Idolatria do mercado -Conceito teológico-(sec. xvi-xvii) I. Título

CDD 261.85

A tese de doutorado intitulada “Bartolomé de Las Casas, Roger Williams e o problema da idolatria nos séculos XVI e XVII”, elaborada por Adriel Moreira Barbosa, foi apresentada e aprovada com louvor (*Summa cum Laude*) em 12 de março de 2021, perante banca examinadora composta pelo Prof. Dr. Lauri Emilio Wirth (Presidente/UMESP), Prof. Dr. Jung Mo Sung (UMESP), Prof. Dr. José Carlos de Souza (UMESP), Prof. Dr. Lyndon de Araújo Santos (UFMA) e Prof. Dr. Fernando Torres Londoño (PUC-SP).

Prof. Dr. Lauri Emilio Wirth

Orientador e Presidente da Banca Examinadora

Prof. Dr. Lauri Emilio Wirth

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

Programa: Pós-Graduação em Ciências da Religião

Área de Concentração: Religião, Sociedade e Cultura

Linha de Pesquisa: Religião e dinâmicas socioculturais



Esta pesquisa foi realizada com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001, entre agosto de 2016 e janeiro de 2021.

A Giselia Barbosa, minha companheira;
Adrielli e Vitor, minha filha e genro;
Adriel e Gisele, meu filho e nora;
Ana Clara, João Vitor e Maria Luiza, meus netos;
dedico este trabalho.

PREFÁCIO E AGRADECIMENTOS

A entrega desta tese é um momento muito significativo para mim, não apenas pela realização de um grande e exaustivo trabalho de pesquisa que se estendeu desde o mestrado, mas também pelo impacto que tem em minha história e da minha família. Como muitos jovens de periferia, deixei os estudos antes de ingressar no ensino médio para trabalhar e ajudar meus pais. Vergonha e frustração me perseguiram por muitos anos, até que resolvi fazer o Exame Nacional para Certificação de Competências de Jovens e Adultos (ENCCEJA). Pensei na possibilidade de fazer a faculdade quando já estava com 38 anos de idade e, prestes a terminar a graduação, comecei a sonhar com a pós-graduação. Parecia impossível, pois eu nem desconfiava da possibilidade de conseguir uma bolsa de estudos e sabia que estava além das minhas possibilidades mais otimistas pagar por isso. Mais uma vez agradeço ao amigo e professor Givaldo Mauro de Matos, que me ofereceu incentivo, ajuda e acompanhamento neste processo. Também agradeço imensamente o apoio do IEPG, na pessoa do professor Jung Mo Sung, que sempre se mostrou aberto às nossas angústias; e à CAPES, pois sem o amparo da bolsa de estudos eu certamente não estaria escrevendo estes agradecimentos agora.

Quando eu estava realizando as disciplinas do doutorado, optei por fazer Docência no Ensino Superior, oferecida pelo núcleo comum dos Programas de Pós-Graduação da Universidade Metodista. A professora Adriana Barroso de Azevedo não nos exigiu uma monografia, como é de costume nas disciplinas, mas pediu que fizéssemos um Memorial Descritivo Escolar, que é uma narrativa de nossa trajetória escolar. Lembro-me de me sentar para escrever e me deparar com uma avalanche de sentimentos ruins, vindos de lembranças de um período da minha vida marcado por muitas tristezas e sofrimentos, não apenas meus, mas de muitos daqueles meninos e meninas com quem eu partilhava o ambiente escolar.

Não me lembrava de quase nada relacionado aos estudos, nem os nomes da grande maioria dos professores. Conforme fui resgatando aquelas lembranças fragmentadas, cheguei ao dia que contei aos meus pais que deixaria os estudos. Meu pai, que trabalhava arduamente como pedreiro e queria que tivéssemos uma oportunidade de viver melhor, ficou muito triste. Ele me sentou em um canto da sala para tentar me demover da ideia, dizendo que daria um jeito para eu não ter de fazer aquilo. Em determinado momento de sua fala, ele apontou o dedo para mim e perguntou, quase gritando:

— Você não quer ser doutor?

E depois seguiu falando sobre tudo o que eu poderia fazer em minha vida, caso continuasse estudando. Mas não adiantou e eu acabei abandonando a escola. Não me recordo de ter pensado nesse dia desde então, até que comecei a escrever o Memorial, há um ano e meio atrás. Mas posso recordar do desconforto de não ter estudado, da curiosidade que me levava a ler muito, ainda que sem um foco definido. De alguma forma, aquela frase do seu Celino Vieira Barbosa continuou ecoando em meu inconsciente e cá estou. Expresso meu carinho à professora Adriana, por ter nos exposto àquela experiência de mergulhar em nosso mundo interior para entendermos o que nos trouxe até os estudos de pós-graduação, pois foi um momento que impactou a mim e a muitos dos amigos e amigas que participamos daquelas aulas. O processo que culmina com a tese, para muitos de nós, não é um processo meramente intelectual, mas uma experiência de vida, de transformação.

Agradeço aos professores do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo pelo excelente ambiente de estudos que têm mantido, a despeito das muitas dificuldades enfrentadas nestes últimos anos. Particularmente ao professor Lauri Emilio Wirth, pela dedicação, sensibilidade e amizade oferecidos a mim e aos demais pesquisadores. De forma especial, o agradeço por me ajudar a participar da viagem que fizemos a Alemanha, no dia de ano-novo de 2017, para participarmos da Conferência Internacional Radicalizing Reformation – Provoked by the Bible and Today's Crises, na Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg e também para conhecermos alguns dos lugares nos quais viveu e atuou Martinho Lutero. Foi uma experiência maravilhosa, pela qual sou muito agradecido.

Agradeço ao professor Jung Mo Sung, pela forma como insistiu em nos exercitar na construção do pensamento, de forma lógica e concreta, principalmente nos Colóquios do doutorado; e também pelas reflexões sobre o tema da idolatria que muito colaboraram na construção dos argumentos dessa tese. Também agradeço aos colegas de estudo, que muitas vezes me “puxaram para cima”, por meio de seu conhecimento, resiliência, testemunho de vida, engajamento social e religioso e tantos outros aspectos de suas vidas que me enriqueceram. Não posso citar seus nomes, pois seriam muitos e correria o risco de omitir alguém muito importante, cujo impacto causado em mim eu ainda não tenha consciência.

Esse caminho não poderia ser trilhado sozinho, nem tampouco representa uma conquista individual, no sentido de que eu a pudesse obter apenas com meu próprio esforço ou capacidade. Ele é resultado de muitos encontros, percepções, sensações, partilhas, confrontos, medos, angústias, enfim... Foi uma experiência de cura e renovação, pela qual sou profundamente agradecido.

O capitalismo deve ser visto como uma religião, isto é, o capitalismo está essencialmente a serviço da resolução das mesmas preocupações, aflições e inquietações a que outrora as assim chamadas religiões quiseram oferecer resposta.

A demonstração da estrutura religiosa do capitalismo, que não é só uma formação condicionada pela religião, como pensou Weber, mas um fenômeno essencialmente religioso, nos levaria ainda hoje a desviar para uma polêmica generalizada e desmedida.

Não temos como puxar a rede dentro da qual nos encontramos. Mais tarde, porém, teremos uma visão geral disso. O capitalismo é uma religião puramente de culto, desprovida de dogma.

No Ocidente, o capitalismo se desenvolveu como parasita do cristianismo — o que precisa ser demonstrado não só com base no calvinismo, mas também com base em todas as demais tendências cristãs ortodoxas —, de tal forma que, no final das contas, suas história é essencialmente a história do seu parasita, ou seja, do capitalismo.

Walter Benjamin

RESUMO

Esta pesquisa investiga uma possível relação entre as críticas de Bartolomé de las Casas e Roger Williams ao sistema colonial de suas respectivas nações, mas com um foco específico, que é a crítica à idolatria ao ouro e à terra. Ela explora a possibilidade de ambas terem sido dirigidas às transformações sociais decorrentes do incremento da economia mercantil, i.e., a possibilidade de a crítica de Bartolomé de las Casas à ambição dos conquistadores e a de Roger Williams ao avanço colonial novo-inglês sobre as terras pertencentes aos nativos americanos indicar que o conceito de idolatria teria sido usado de forma específica, como instrumento de crítica a certos aspectos da emergente economia mercantil. Assumo a hipótese de que certos fenômenos relacionados à expansão da economia de mercado tornavam as mudanças na ordem social mais intensas e agressivas à época desses personagens, confrontando uma tradição de longa duração sobre as questões econômicas, para as quais o melhor instrumento de crítica teria sido o conceito teológico de idolatria. Suas críticas estariam se orientando pelo deslocamento de sentido dos atos individuais e coletivos, devido à inversão de valores que se gestava na sociedade de seu tempo, o que tornava o comportamento humano guiado por motivações de natureza interesseira cada vez mais aceito. O objetivo é identificar nas obras de Bartolomé de las Casas e Roger Williams sua crítica à idolatria do ouro e da terra e determinar sua possível relação com as transformações decorrentes da influência da emergente economia de mercado. Para isso, são necessários quatro passos: (1) reconstruir o universo sociocultural e econômico dos séculos XVI e XVII, em relação à emergente economia de mercado, entendida nesta análise como um fenômeno de longa duração que, acompanhando as contribuições de Jacques Le Goff, Paul Hugon, Henri Pirenne, Marcel Mazoyer e Laurence Roudart, demonstram ter se intensificado no período mercantilista; (2) apresentar a crítica de Bartolomé de Las Casas à cobiça pelo ouro dos conquistadores e colonizadores na América espanhola, pela perspectiva de relação dessa crítica com o sistema de *encomiendas*; (3) apresentar a crítica de Roger Williams à cobiça pela terra dos colonos da Nova Inglaterra, considerando sua relação com o debate sobre a legitimidade do sistema de cartas-patentes (*charters*) e do argumento legal do *vacuum domicilium*; (4) analisar comparativamente a crítica à idolatria de Bartolomé de Las Casas e Roger Williams a partir da compreensão da potencialidade do conceito teológico de idolatria para a crítica das questões econômicas, mediante a compreensão do uso desse conceito como forma de denúncia de fetichismo e da oposição entre os ídolos que oprimem e o Deus que liberta, da teologia latino-americana, representada por Pablo Richard. Tal oposição seria claramente explicitada nos conflitos Javé-Ball (no Antigo Testamento) e Javé-Mamon (no Novo Testamento), que, por sua vez, estão relacionados e apontam para uma disputa política calcada na terra e no dinheiro.

Palavras-chave: Bartolomé de las Casas; Roger Williams; Economia de Mercado; Idolatria.

RESÚMEN

Este estudio investiga una posible relación entre las críticas de Bartolomé de las Casas y Roger Williams al sistema colonial de sus respectivas naciones, pero con un enfoque específico, que es la crítica a la idolatría del oro y de la tierra. Se examina la posibilidad de que ambos se dirigieron a los cambios sociales resultantes del desarrollo de la economía mercantil, es decir, la posibilidad de que las críticas de Bartolomé de las Casas a la ambición de los conquistadores y la de Roger Williams al avance colonial nuevo-inglés en las tierras de los nativos americanos indiquen que el concepto de idolatría se estaba utilizando específicamente, como un instrumento crítico para ciertos aspectos de la economía de mercado emergente. Asumo la hipótesis de que ciertos fenómenos relacionados con la expansión de los mercados hicieron que los cambios en el orden social fueran más intensos y agresivos en la época de estos personajes, confrontando una larga tradición en temas económicos, por los cuales el mejor instrumento de crítica era el concepto teológico de idolatría. Sus críticas resultarían de un desplazamiento progresiva de significado de los actos individuales y colectivos, estrechamente relacionados con la inversión de valores que se engendraba en la sociedad de su tiempo, lo que hizo que el comportamiento humano guiado por motivaciones de interés fuera cada vez más aceptado. El objetivo es identificar en las obras de Bartolomé de las Casas y Roger Williams sus críticas a la idolatría del oro y la tierra y determinar su posible relación con los cambios resultantes de la influencia de la economía de mercado emergente. Para esto, son necesarios cuatro pasos: (1) reconstruir el universo sociocultural y económico de los siglos XVI y XVII, en relación a economía de mercado emergente, entendido en este análisis como un fenómeno de larga duración, que, siguiendo las contribuciones de Jacques Le Goff, Paul Hugon, Henri Pirenne, Marcel Mazoyer y Laurence Roudart, muestran haberse intensificado durante el período mercantilista; (2) presentar las críticas de Bartolomé de Las Casas a la codicia por el oro de los conquistadores y colonizadores en la América española, desde la perspectiva de la relación de esta crítica con el sistema de encomiendas; (3) presentar las críticas de Roger Williams a la codicia por la tierra de los colonos de Nueva Inglaterra, considerando su relación con el debate sobre la legitimidad del sistema de las cartas-patentes (*charters*) y el argumento legal del *vacuum domicilium*; (4) analizar comparativamente las críticas a la idolatría de Bartolomé de Las Casas y Roger Williams desde la comprensión del potencial del concepto teológico de idolatría para la crítica de los problemas económicos, a través de la comprensión del uso de este concepto como una forma de denuncia del fetichismo, y de la oposición entre los ídolos que oprimen y el Dios que libera, en la teología latinoamericana, representada por Pablo Richard. Tal oposición se vería claramente en los conflictos Javé-Ball (en el Antiguo Testamento) y Javé-Mamon (en el Nuevo Testamento), que, a su vez, están relacionados y apuntan a una disputa política basada en la tierra y el dinero.

Palabras clave: Bartolomé de las Casas; Roger Williams; Economía de mercado; Idolatría.

ABSTRACT

This research investigates a possible relationship between the criticisms of Bartolomé de las Casas and Roger Williams to the colonial system of their respective nations, but with a specific focus, which is the criticism of the idolatry of gold and land. It explores the possibility that both have addressed the social changes resulting from the increase in the mercantile economy, i. e., the possibility that Bartolomé de las Casas' criticism of the conquerors' ambition and that of Roger Williams to the New Englander colonial advance on lands belonging to Native Americans indicate that the concept of idolatry would have been used specifically, as an instrument of criticism of a certain aspects of the emerging market economy. The hypothesis is that certain phenomena related to the expansion of the market economy made the changes in the social order more intense and aggressive at the time of these characters, confronting a long-standing tradition on economic issues, for which the best instrument of criticism would be the theological concept of idolatry. His criticisms would be guided by the progressive displacement of meaning of individual and collective acts, closely related to the inversion of values that was engendered in the society of his time, which made human behavior guided by motivations of an interest nature increasingly accepted. The objective is to identify in the works of Bartolomé de las Casas and Roger Williams their criticism of the idolatry of gold and the land and to determine its possible relationship with the transformations resulting from the influence of the emerging market economy. For this, four steps are necessary: (1) reconstruct the socio-cultural and economic universe of the 16th and 17th centuries, in relation to the emerging market economy, understood in this analysis as a long duration (*longue durée*) phenomenon, which, following the contributions of Jacques Le Goff, Paul Hugon, Henri Pirenne, Marcel Mazoyer and Laurence Roudart, show to have intensified during the mercantilist period; (2) to present Bartolomé de Las Casas' criticism to the greed for the gold of the conquerors and colonizers in Spanish America, from the perspective of the relationship of that critical with the *encomiendas* system; (3) to present Roger Williams' criticism of the greed for the land of the New England colonists, considering its relation to the debate about the legitimacy of the Charter system and the legal argument of the *vacuum domicilium*; (4) comparatively analyze the criticism of the idolatry of Bartolomé de Las Casas and Roger Williams from the understanding of the potential of the theological concept of idolatry for the critique of economic issues, through the understanding of the use of this concept as a form of denunciation of fetishism, and of the opposition between the idols who oppress and the God who liberates, from Latin American theology, represented by Pablo Richard. Such opposition would be clearly explained on the Javé-Ball (in the Old Testament) and Javé-Mamon (in the New Testament) conflicts, which, in turn, are related and point to a political dispute based on land and money.

Keywords: Bartolomé de las Casas; Roger Williams; Market Economy; Idolatry.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
1 IMPACTO DA EMERGÊNCIA DA ECONOMIA DE MERCADO SOBRE A SOCIEDADE DOS SÉCULOS XVI E XVII.....	24
1.1 Revoluções comercial e agrícola e a discussão sobre a riqueza	26
1.1.1 Concepção medieval sobre o uso correto da riqueza e o problema da usura	29
1.1.2 Expansão mercantil e acomodação ao princípio do interesse próprio	34
1.2 A crise dos séculos XIV, os pobres e a questão da terra.....	39
1.2.1 Desenvolvimento da propriedade privada da terra.....	42
1.2.1.1 O movimento de cercamento de terras na Inglaterra.....	44
1.3 A vida econômica após a crise: Mercantilismo, colonização, inflação e pobreza ..	47
1.3.1 Mercantilismo e expansão da economia de mercado	49
1.3.1.1 Síntese do problema entre mercantilismo e sistema econômico	53
1.3.2 Impactos da expansão mercantil com o início da ocupação da América.....	55
1.4 Individualismo, inversão de valores e a emergência do paradigma do interesse próprio	59
1.5 O conflito entre duas ordens de mundo.....	66
2 A CONQUISTA ESPANHOLA DA AMÉRICA E A CRÍTICA DE BARTOLOMÉ DE LAS CASAS À IDOLATRIA DO OURO.....	68
2.1 O espírito econômico da conquista espanhola da América.....	69
2.1.1 Mercantilismo e evangelização no estabelecimento do sistema colonial	70
2.1.2 A busca por riquezas minerais	71
2.1.3 A exploração agrícola e o sistema de <i>encomiendas</i>	74
2.2 A reação dominicana ao sistema de <i>encomiendas</i> e as Leis dos Burgos.....	78
2.3 Bartolomé de Las Casas e a luta pela reforma do sistema colonial	82
2.3.1 O rompimento de Las Casas com o sistema de <i>encomiendas</i>	83
2.3.2 O projeto lascasiano de colonização pacífica	84
2.4 O início do debate sobre a idolatria	87
2.4.1 Conquista violenta <i>versus</i> colonização pacífica	90
2.4.2 A idolatria dos nativos como justificativa para a conquista	93
2.4.3 A <i>Historia de las Indias</i> e a <i>Apologética historia sumaria</i>	95
2.5 Década de 1540 a 1560: O auge do debate sobre a idolatria.....	99
2.5.1 A destruição das Índias e seu remédio: Las Casas frente ao Conselho de Valladolid (1540-1543)	99
2.5.2 Ataque ao comércio, usura e escravidão: O bispado de Chiapa (1545-1547) ...	106
2.5.3 O problema da idolatria na disputa entre Bartolomé de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda	110
2.6 O período final dos escritos lascasianos: A questão peruana (1553 a 1565).....	114
2.6.1 Luta contra a perpetuidade das <i>encomiendas</i>	115

2.6.2	O pecado da rapina	118
2.6.3	O Anônimo de Yucay e o problema da idolatria	120
2.7	O problema da idolatria na conquista espanhola da América	122
3	EXPANSÃO MERCANTIL, COLONIZAÇÃO INGLESA DA AMÉRICA E A CRÍTICA DE ROGER WILLIAMS À IDOLATRIA DA TERRA.....	124
3.1	Conflitos entre Espanha e Inglaterra na transição do século XVI para o XVII..	124
3.1.1	A influência de Bartolomé de las Casas sobre o imaginário inglês do século XVII.....	126
3.2	Expansão mercantilista inglesa, atividade burguesa e o problema das terras comunais	129
3.2.1	A crise da década de 1640 e a questão da terra	133
3.3	O espírito econômico da conquista inglesa da América: interesse próprio, mercantilismo e ideal religioso	135
3.3.1	Base ideológica da conquista inglesa da América	137
3.3.2	A conquista puritana da Nova Inglaterra	145
3.3.2.1	Ideologia, conquista e mecanismos legais de expulsão dos nativos.....	149
3.4	A Guerra Pequot e o avanço colonial-mercantilista	157
3.4.1	Consequências da Guerra Pequot e a reação de Roger Williams	163
3.5	O problema do direito à terra e o início da crítica de Roger Williams à idolatria dos colonizadores ingleses	167
3.5.1	Crítica às cartas-patentes nos primeiros escritos de Roger Williams	170
3.5.2	A sociedade inglesa diante do espelho	175
3.5.3	Crítica à autoimagem inglesa de povo escolhido.....	180
3.5.4	Agravamento das relações entre colonos e nativos	183
3.6	Esperança e desilusão de Roger Williams na luta por paz na Nova Inglaterra... 185	
3.6.1	O acirramento dos conflitos fundiários e o risco de uma nova guerra	188
3.6.2	A denúncia de Roger Williams da idolatria ao “Deus Terra”.....	191
3.6.3	A Guerra do Rei Philip	195
3.7	O triunfo do interesse próprio sobre os ideais públicos na Nova Inglaterra.....	195
4	ECONOMIA DE MERCADO E CRÍTICA À IDOLATRIA DO OURO E DA TERRA NOS SÉCULOS XVI E XVII.....	197
4.1	Sinopse dos capítulos anteriores	198
4.1.1	Aspectos convergentes da crítica de Bartolomé de las Casas e Roger Williams ao sistema colonial-mercantilista.....	200
4.1.1.1	Sobre o método de colonização.....	201
4.1.1.2	Sobre a igualdade entre europeus e nativos.....	204
4.1.1.3	Os projetos utópicos de Vera Paz e Providence	206
4.1.1.4	Crítica à idolatria dos colonizadores	207
4.1.2	Discussão	211
4.2	A luta contra a idolatria na tradição bíblica	212
4.2.1	O problema das imagens cultuais de Javé	213
4.2.2	O culto aos deuses estrangeiros	216
4.2.3	Ídolos, erros de substituição e fetiches	218

4.2.4 A luta contra a idolatria no contexto do Novo Testamento	220
4.2.4.1 O antagonismo radical entre Javé e Mamon	222
4.2.4.2 Crítica ao amor ao dinheiro em Eclesiastes.....	224
4.2.4.3 O culto a Mamon no Evangelho de Lucas e o conflito entre ricos e pobres	227
4.2.5 Crítica ao mamonismo na Patrística e Escolástica	231
4.2.5.1 Crítica ao mamonismo na Patrística.....	232
4.2.5.2 Crítica ao mamonismo na Escolástica.....	235
4.3 Idolatria e questões econômicas nos séculos XVI e XVII.....	236
4.3.1 Comércio, usura e ganância	238
4.3.1.1 Lutero e a crítica ao comércio e a usura.....	238
4.3.1.2 Calvino e a objetivação dos bens materiais.....	241
4.3.1.3 Síntese da análise sobre a crítica de Lutero e Calvino	243
4.3.1.4 Crítica ao comportamento aquisitivo no puritanismo	244
4.3.2 Crítica à idolatria do ouro como dinheiro.....	246
4.3.3 Crítica ao uso da terra como mercadoria	253
4.3.4 Discussão	258
4.4 Crítica à idolatria e consciência sobre as transformações sociais	260
4.4.1 Crítica ao comportamento aquisitivo	261
4.4.2 Crítica à idolatria como máximo de consciência crítica possível.....	262
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	264
REFERÊNCIAS.....	271
ANEXOS.....	291
Anexo 1: Mapa das colônias da Nova Inglaterra em 1650.....	291
Anexo 2: Mapa de Rhode Island (atual).....	292

INTRODUÇÃO

Durante minha pesquisa de mestrado sobre Roger Williams, deparei-me com a afirmação do historiador Juan Antonio Ortega y Medina sobre a possibilidade de se estabelecer uma aproximação entre as teses sobre a humanidade dos povos nativos da América de Bartolomé de las Casas e Roger Williams. Pareceu-me uma ideia promissora e me propus realizá-la em momento oportuno. Não muito depois, enquanto trabalhava com algumas das cartas de Roger Williams, li algo curioso, que aumentou meu interesse sobre o tema. Ele disse que o Deus Terra estava se tornando um Deus tão grande para os ingleses, quanto o Deus Ouro havia sido para os espanhóis. A curiosidade foi grande. Perguntava-me se esta seria uma menção indireta a Bartolomé de Las Casas, o que significaria que ele havia lido os textos lascasianos, ou, pelo menos, ouvido falar deles. Meu ímpeto foi investigar a recepção dos textos lascasianos no ambiente inglês do século XVII e testar essa hipótese, dada associação feita por Williams ao Deus Ouro, que Las Casas havia feito.

Mas, com a colaboração do professor Dr. Lauri Emilio Wirth, pude ampliar essa perspectiva, passando a indagar o motivo de Roger Williams ter comparado ouro e terra com os ídolos dos colonizadores espanhóis e ingleses. Com isso, permaneceu a pergunta sobre uma possível relação entre a crítica de Williams e Las Casas, mas com um foco mais definido e interessante, que permitia explorar a possibilidade de ambas terem sido dirigidas às transformações sociais decorrentes do incremento da economia mercantil, ao mesmo tempo que possibilitou perguntar se o conceito teológico de idolatria teria sido usado como forma de crítica às mudanças profundas que ocorriam na sociedade de seu tempo. De forma mais específica, passei a perguntar se a análise da crítica de Bartolomé de las Casas à ambição dos conquistadores e a de Roger Williams ao avanço colonial novo-inglês sobre as terras pertencentes aos nativos americanos poderia indicar que o conceito de idolatria foi usado por eles com uma aplicação específica, tornando-se instrumento de crítica a certos aspectos da emergente economia mercantil.

Esta definição resultou em diferentes desafios. Recordo-me do professor Dr. Paulo Barrera Rivera, que participou do processo de seleção dessa pesquisa, indagando-me sobre o que eu teria a dizer sobre Bartolomé de las Casas, depois da opulente obra de Gustavo Gutierrez, intitulada *En busca de los pobres de Jesus Cristo* (1993). Mesmo não tendo como negar a indagação, pude notar que a questão econômica e o uso do conceito de idolatria por Las Casas

não aparecem de forma central na obra de Gutierrez, nem são analisadas de forma comparada a outros pontos da crítica de Las Casas. Isso me ajudou a entender como deveria organizar a análise da obra lascasiana, tendo como foco sua crítica à idolatria, relacionada a fatores econômicos.

Também me recordo do professor Dr. José Carlos de Souza, no exame de qualificação, questionando-me se eu não havia posto “muitos legumes na sopa desta pesquisa”, no sentido de que as realidades de Bartolomé de las Casas e de Roger Williams representavam dois universos extremamente grandes e desafiadores, o que tornava aconselhável analisar apenas a crítica de um ou de outro. Também reconheci a objetividade e a importância desse questionamento, mas insisti na análise comparada do uso do conceito de idolatria por ambos, entendendo ser esta a forma mais adequada de responder à questão apresentada acima. Isso porque, ao fazê-lo, amplio o limite temporal da análise, de forma a cobrir parte substancial do período mercantilista, que está ligado ao desenvolvimento de novas ideias e práticas econômicas na Europa, à forte monetarização da economia e à exploração colonial da América. Espanha e Inglaterra ocuparam lugar de destaque no processo de expansão econômica nos séculos XVI e XVII, que, por sua vez, dependeu intensamente da relação estabelecida com as colônias americanas, no sentido do papel que estas desempenhavam no progresso das metrópoles. Elas também travaram intensa competição pela hegemonia política, militar, econômica e religiosa durante esses séculos e nossos personagens estavam profundamente envolvidos com o progresso de suas nações, inclusive, como agentes coloniais, que criticaram o rumo tomado pelos respectivos projetos de colonização de suas nações.

É importante esclarecer que, quando falamos sobre ideias e práticas econômicas nos séculos XVI e XVII, não devemos considerar a existência de algo como categoria ou forma de pensamento comparável ao moderno conceito de economia, mas também não devemos supor que a questão econômica fosse desconhecida para os indivíduos dessa época. O que ainda não existia era o fator econômico como campo distinto ou autônomo de pensamento, mas havia ideias que podemos chamar de “econômicas”, embora não fossem isoladas de outras áreas da vida social e de outras categorias e formas de pensamento não econômicas, como hoje. Este é um ponto importante a ser considerado quando perguntamos pela possibilidade de um conceito teológico ser usado para criticar questões aparentemente não teológicas e também como referência para observarmos o processo que levou ao desprendimento dessas questões tanto da teologia quanto de outras esferas de sentido da vida. Foi isso que também me motivou a enfrentar o desafio de uma análise comparada entre os dois personagens, pois, com ela,

considero poder responder adequadamente como o conceito de idolatria foi usado em relação às transformações sociais que se impunham sobre seu mundo.

Portanto, nos capítulos dessa tese, defenderei a hipótese de que: (1) certos fenômenos relacionados à expansão da economia mercantil tornavam as mudanças na ordem social mais intensas e agressivas à época de Las Casas e Williams, confrontando uma tradição de longa duração sobre as questões econômicas; (2) e que seria estranho a esses personagens o fato de interesses econômicos individuais e coletivos estarem sendo colocados acima do valor da vida humana e que ações de governos e grupos de interesse econômico altamente condenáveis serem legitimados por mecanismos legais e ideologias amplamente aceitas; (3) portanto, suas críticas denunciariam uma progressiva mudança no sentido das ações econômicas individuais e coletivas, em muito relacionadas à inversão de valores que se gestava na sociedade de seu tempo, o que tornava o comportamento humano guiado por motivações de natureza interesseira cada vez mais aceita; (4) e, diante disso, o conceito de idolatria teria sido o instrumento adequado para esta crítica, talvez o único possível, pois carrega a potencialidade da crítica à mudança no sentido último da vida e à entrega devocional a algum objeto de desejo, que se transforma no bem supremo da vida.

Buscarei identificar nas obras de Bartolomé de las Casas e Roger Williams sua crítica à idolatria ao ouro e à terra e determinar sua possível relação com as transformações decorrentes da influência da emergente economia de mercado. Esse objetivo se desdobra em quatro objetivos específicos, que, por sua vez, são realizados nos quatro capítulos desta tese. São eles: (1) reconstruir, ainda que sinteticamente, o universo sociocultural e econômico dos séculos XVI e XVII em relação à emergente economia mercantil; (2) apresentar a crítica de Bartolomé de Las Casas à cobiça pelo ouro dos conquistadores e colonizadores na América espanhola; (3) apresentar a crítica de Roger Williams à cobiça pela terra dos colonos da Nova Inglaterra; (4) analisar a crítica à idolatria de Bartolomé de Las Casas e Roger Williams a partir da compreensão da potencialidade do conceito de idolatria para a crítica de questões socioeconômicas.

Esse caminho possui alguns pressupostos teórico-metodológicos importantes, que necessitam ser explicitados. O primeiro se relaciona à questão do impacto das transformações introduzidas pelas novas ideias e práticas relacionadas às questões econômicas. Ao falar sobre a emergência de uma economia de mercado, entendo que um fenômeno de longa duração se impunha sobre a realidade dos nossos personagens e que, para entender sua complexidade e o estranhamento que ele causava a muitos indivíduos dos séculos XVI e XVII, precisarei recuar a séculos anteriores e observar seus movimentos multisseculares.

Segundo Karl Polanyi (2000), uma economia de mercado é um sistema econômico controlado, regulado e dirigido apenas por mercados, na qual a ordem na produção e na distribuição dos bens é confiada a esse mecanismo, de caráter autorregulável. Esse sistema pressupõe mercados nos quais o fornecimento dos bens disponíveis (incluindo serviços) a um preço definido igualarão a demanda a esse mesmo preço; e também a presença do dinheiro, que funciona como poder de compra nas mãos de seus possuidores. Toda produção é controlada pelos preços, pois os lucros daqueles que dirigem a produção dependerão deles e é com a ajuda desses rendimentos que os bens produzidos são distribuídos entre os membros da sociedade. Em decorrência, uma sociedade de mercado (outro termo que usarei com certa frequência) é aquela em que a economia desincrustou-se (ou seja, desvinculou-se) do tecido social e o destino da sociedade foi entregue ao mecanismo do mercado autorregulado.

Sabemos que o clímax do processo que sedimentou esta nova forma de organização social foi alcançado apenas no século XIX, sob a Revolução Industrial, num período posterior ao dos nossos personagens. Contudo, sustentarei que, por se tratar de um fenômeno de longa duração, iniciado séculos antes, ele atravessa o período de nossa análise com potência transformadora, cujos sintomas podiam ser percebidos e conseqüentemente criticados. E, assim como os elementos constitutivos dessa transformação se desenvolveram lentamente, a resistência e acomodação das estruturas mentais que o regulavam também. É por esse motivo que o leitor perceberá que, no primeiro capítulo, a narrativa retrocederá até o século XI, século no qual identifico os primeiros movimentos de transformação da sociedade feudal. Olharemos, portanto, para o movimento das estruturas sociais e econômicas que sustentavam a sociedade ocidental por uma abordagem de longa duração, com a ajuda de Fernand Braudel, Karl Polanyi e Jacques Le Goff.

Polanyi trata o processo que levou a sociedade ocidental a se transformar em uma sociedade de mercado como uma *Grande Transformação* — expressão que dá título a sua mais importante obra. Antes disso, sustenta Polanyi, as sociedades humanas organizavam sua vida econômica com base em sistemas que não tinham os mercados como elemento central e definidor das relações sociais. A sociedade de mercado não apenas afetou as leis, mas também a forma de se pensar e tratar a economia, o que, em minha análise, será tratado como fator determinante para certas mudanças que afetaram diretamente os séculos XVI e XVII. É preciso assinalar que, no que se refere aos mercados, Braudel guarda não pequena discordância às posições de Polanyi, embora isso não afete o diálogo entre suas proposições, no sentido daquilo que exponho no primeiro capítulo. Para Braudel, a economia de mercado não seria um traço específico da sociedade capitalista, podendo ser encontrada em maior ou menor grau em

diferentes sociedades do passado. Apesar disso, Braudel não parece discordar de que, independentemente de quando se tenha iniciado, uma economia de mercado total se desenvolveu no ocidente, de forma a afetar toda a estrutura social¹.

Por conseguinte, a narrativa do primeiro capítulo buscará relacionar uma série de fenômenos históricos, como as revoluções comercial e agrícola da Baixa Idade Média às resistências e acomodações da sociedade, ao acúmulo de riqueza e à privatização da terra. Acompanhando o trabalho de Jacques Le Goff, Paul Hugon, Henri Pirenne e Marcel Mazoyer e Laurence Roudart, buscarei demonstrar como esse processo foi se intensificando, à medida que se aproxima o período mercantilista. Outro fenômeno social importante que aparecerá na narrativa do primeiro capítulo é a pobreza, um elemento importante pelo qual se pode perceber a mudança na forma de a sociedade ocidental conceber o ser humano e suas relações sociais. Isso porque a tradição cristã medieval possuía diversas doutrinas sobre o conceito de pobreza e sobre o devido tratamento destinado ao pobre. Observaremos que a mudança conceitual e prática quanto a essa categoria social acompanhou o processo de monetarização da economia e de privatização da terra.

Alguém poderá protestar quanto à necessidade de uma melhor problematização desse último ponto, pois, da forma como está, tende a ignorar outros aspectos importantes do complexo fenômeno de transformação pelo qual passou a sociedade ocidental. De fato, em diversos períodos da história houve mudanças na hierarquia de valores, os quais nem sempre podem ser explicados apenas pelo fator econômico. Contudo, estou convencido de que, ainda que o aumento da pobreza, nos séculos XVI e XVII, não possa ser explicado apenas em razão das transformações decorrentes do impulso ganho pela economia mercantil, outros fatores relacionados, sem os quais ela não se afirmaria, contribuíram para nova atitude social em relação à pobreza, típica da civilização ocidental contemporânea. Para os fins desta análise, a pobreza fornece o indício de que muitos dos entraves para o enriquecimento ilimitado e para a atomização do ser humano precisavam ser abandonados, a fim de que a civilização do dinheiro pudesse se afirmar. Não obstante, devo recordar que meu objetivo é demonstrar a existência de uma relação entre a crítica anti-idolátrica e questões econômicas, o que me leva a colocar maior atenção sobre os aspectos econômicos dessa grande transformação.

Tendo esse pano de fundo em mente, dedicarei o segundo capítulo à crítica de Bartolomé de las Casas ao sistema colonial-mercantilista, mas com um foco específico, que é sua crítica à idolatria dos colonizadores e conquistadores. Portanto, não se trata de uma

¹ Para a crítica de Braudel, cf. *Civilização Material, Economia e Capitalismo* (BRAUDEL, 1998, p. 192-96).

abordagem biográfica, embora procurarei acompanhar a evolução da crítica à idolatria do ouro nos escritos lascasianos, sempre tendo como perspectiva a forma como a questão econômica é percebida e confrontada por ele. O leitor verá que insistentemente destracarei a crítica de Las Casas ao sistema de *encomiendas*, pois considero estar nesse elemento o eixo de sua crítica econômica, da qual emerge a crítica à idolatria do ouro. Isso porque a luta de Las Casas pela substituição do sistema de *encomiendas* por outro sistema, que não tivesse o interesse econômico como fator determinante, está diretamente associada à crítica ao comportamento ambicioso dos agentes da conquista, que sacrificavam multidões de nativos para atingirem seu objetivo de ficarem ricos. Assim, também, sua defesa à humanidade e ao direito à vida das populações nativas se alinhava à proposta de um modelo de colonização no qual o direito à vida fosse seu critério de sustentação. Por isso, usarei o termo “colonial-mercantilista” para me referir tanto ao avanço colonial espanhol quanto ao inglês, no sentido de manter sempre presente o aspecto de expansão imperial ao lado do emergente paradigma econômico mercantil.

No terceiro capítulo, farei um caminho similar ao do segundo, contudo, dando mais atenção ao contexto inglês, na primeira parte do capítulo, para demonstrar como Espanha e Inglaterra permaneceram ligadas uma a outra por causa da disputa imperialista e como o fator econômico se uniu ao ideológico como base de sustentação do projeto colonial. O colonialismo inglês-puritano se instalou na América inspirado pelo discurso religioso de conquista, que, por sua vez, fundou-se em uma hermenêutica bíblica que vinculava os ingleses ao Israel bíblico e a América à terra de Canaã. Por meio de cartas-patentes, os monarcas ingleses outorgavam amplos direitos aos desbravadores que “descobrissem” novas terras, o que, teoricamente, dava legalidade às novas colônias e às ações expansionistas dos colonos. No decorrer do século XVII, a chegada massiva de novos grupos de colonizadores, o aumento do comércio e as divergências com os povos nativos desencadearam conflitos armados entre ingleses e nativos, o que, de certa forma, também contribuiu para a ampliação territorial inglesa.

Roger Williams criticou a avidez pelo acúmulo de terras exercida pelos colonos ingleses e também acusou como ilegítimo o sistema que sustentava suas práticas, tanto no sentido ideológico quanto legal. Williams considerava completamente errada a confiança dos ingleses nos supostos direitos outorgados pelas cartas-patentes, bem como o argumento do *vacuum domicilium*, pelo qual, muitas vezes os ingleses se apossaram de grandes porções de terras. Como veremos, o expansionismo latifundiário também teve um novo componente em meados do século XVII, com a formação de companhias de exploração compostas por colonos ingleses, que haviam aumentado seu patrimônio e, então, juntaram forças para exercer mais pressão sobre territórios nativos. Parte das terras pertencentes a Rhode Island foi cobiçada por

uma destas empresas, o que representou um grande desafio para Williams e aos demais colonos a ele associados. Essa empresa foi um dos alvos da crítica de Williams à idolatria da Terra. A narrativa desses episódios procurará demonstrar a relação existente entre a necessidade de afirmação imperialista inglesa, a força ideológica da pregação puritana a respeito da América, a cobiça dos colonos por porções cada vez maiores de terras e a crítica de Roger Williams ao “Deus Terra”.

Iniciarei o quarto capítulo com uma síntese dos três capítulos anteriores, procurando resgatar elementos fundamentais para a compreensão da relação entre a emergência da economia mercantil, a crítica de Bartolomé de Las Casas e Roger Williams e o uso do conceito de idolatria. Serão apresentados quatro pontos, da crítica de Bartolomé de las Casas e Roger Williams, que permitem identificar ideias similares, relacionadas a fatores estruturais dos projetos coloniais de suas respectivas nações. Na seção 4.2, apresentarei uma análise do conceito de idolatria desde a tradição bíblica, demonstrando como seu uso pode estar relacionado historicamente a processos sociais de opressão política e econômica. Começarei a referida seção acompanhando as explicações dos filósofos da Hebrew University of Jerusalem, Moshe Halbertal e Avishai Margalit (1994), que nos ajudarão a entender um aspecto importante do problema da idolatria, que é o erro de representação. A confusão entre uma imagem e o ser de Deus é, provavelmente, o primeiro elemento que vem à mente quando pensamos em idolatria, embora haja outro elemento presente nesse erro que também se destaca, que é a fetichização de certo objeto, ao qual se atribui poder ao adorá-lo.

Mas, para a construção de um quadro teórico que possibilite a compreensão de que esse conceito tenha sido usado para uma crítica a estruturas sociais, será preciso colocar a explicação desses autores em diálogo com as do teólogo latino-americano Pablo Richard, para quem o conceito de idolatria na história bíblica revela uma permanente oposição entre os ídolos que oprimem e o Deus que liberta. Richard apresenta o fetichismo como o poder exercido pelo ser humano para transformar a natureza, a fim de satisfazer suas necessidades, fabricando ídolos. Embora Richard faça uma boa análise do uso desse conceito no contexto do Novo Testamento, considerei importante incluir três outras contribuições.

A primeira é do professor José Ademar Kaefer (2016), que analisa a perícopé de Eclesiastes 5.8-20, entendendo haver nesse texto uma expressão crítica à opressão, decorrente dos interesses econômicos do sistema imperial greco-ptolomaico sobre as nações conquistadas. Embora sendo anterior ao período que compreendemos ser o do Novo Testamento, poderíamos encontrar indícios na análise de Kaefer sobre como a introdução do dinheiro pelos gregos na

primitiva economia palestina teria sido de grande impacto, principalmente para a parte mais pobre e vulnerável da população.

A segunda contribuição vem do estudo de René Krüger (1998), sobre a pregação de Jesus sobre o Reino de Deus no Evangelho de Lucas. O autor considera haver um valor paradigmático na proposta lucana para toda a sociedade de seu tempo, baseada no antagonismo radical estabelecido por Jesus de Nazaré entre Javé e Mamon. Em última análise, esse confronto representaria a oposição entre dois sistemas sociais distintos: um, centralizado na humanidade e solidariedade; e outro, sustentado pelo egoísmo e pelo dinheiro. A fim de conectar este conflito idolátrico a outro de imensa importância no contexto do Antigo Testamento — entre Javé e Baal — apoio-me no estudo de Ulrich Duchrow (1998), que identifica Mamon (o senhor-Dinheiro) com Baal (o dono da terra). Com isso, espero compor um quadro conceitual que permita demonstrar que o uso do conceito de idolatria feito por Bartolomé de las Casas e Roger Williams pode ser compreendido como forma de reação e crítica às experiências sociohistóricas que se desenvolviam em seu tempo.

No final da seção 4.2 procurarei ainda demonstrar como a crítica à idolatria relacionada ao comportamento aquisitivo estava presente nos escritos de teólogos cristãos de toda a Idade Média, ligada ao pecado da avareza. Mas, apesar de estar presente, ela aparentemente perde a contundência de sua crítica antifetichista. E, por não ser o período compreendido desta pesquisa, passaremos por ele apenas para indicar alguns casos em que a crítica ao Mamon aparece, deixando esta questão aberta para aprofundamento posterior. Na seção 4.3, apresentarei uma série de exemplos de críticas a problemas relacionados à economia, como ao comércio, à usura, ao ouro e à terra. Novamente, não pretendo uma análise detalhada de cada caso, mas, baseado na análise de David Hawkes (2001), buscarei apontar sinais do uso desse conceito como forma específica de crítica à mudança de finalidade de práticas pertencentes ao âmbito econômico na sociedade dos séculos XVI e XVII.

Por estes exemplos, pretendo assinalar que o uso desse conceito por Bartolomé de las Casas e Roger Williams não eram eventuais e isolados, nem mesmo decorrentes apenas de suas experiências no mundo colonial. Pelo contrário, eles seriam resultado de uma profunda inquietação quanto à mudança de finalidade de certos elementos do uso humano, transformados em finalidade última da vida, que se constituem fetichismo idolátrico. Por fim, na seção final do capítulo quatro, farei uma síntese dos argumentos apresentados em toda a obra, apontando a relação entre a crítica à idolatria do ouro e da terra e as transformações sociais em curso nos séculos XVI e XVII.

1

IMPACTO DA EMERGÊNCIA DA ECONOMIA DE MERCADO SOBRE A SOCIEDADE DOS SÉCULOS XVI E XVII

Se os séculos XVI e XVII podem ser considerados o momento crítico das transformações que levaram à substituição da ordem social medieval por um sistema cujos principais objetivos são a obtenção de lucro e a acumulação de riqueza, os séculos anteriores demonstram como as questões relacionadas aos interesses econômicos iniciaram o trajeto de alforria das amarras éticas e morais — fato indispensável para tais transformações. Na análise do filósofo e historiador econômico Karl Polanyi (2000), esta separação dos fatores econômicos das relações sociais, políticas e religiosas é um fato distintivo da sociedade moderna quando comparada a todas as anteriores a ela. Embora desde tempos remotos as sociedades tivessem nas atividades econômicas um elemento valioso e significativo, foi somente na civilização que chamamos de moderna que elas passaram a ter um papel destacado e distinto, no sentido de ter o afã pelo lucro como seu fundamento. Ou seja, diferentes sociedades lidaram de formas diversas com questões econômicas, mas estas questões sempre estavam entretecidas no tecido social, o que garantia que seu sentido fosse dado em relação a outros aspectos da vida humana. Por isso, seria necessária uma profunda ruptura no modo de se conceber o mundo, a sociedade e a própria natureza humana em relação à riqueza, para explicar tal transformação, o que nos leva a considerar os fenômenos registrados nos primeiros séculos do segundo milênio como indício desta grande transformação.

No decorrer deste capítulo, buscaremos entender esse processo, ainda que em linhas gerais. Sabemos que a filosofia e a teologia foram intelectualmente responsáveis por moldar as mentes e os corações humanos, no sentido de manter sob controle o *appetitus divitiarum infinitus*². Mas, como veremos, estas formas de pensamento também se modelaram às exigências impostas pelo incremento das transações de mercado, da monetarização da economia e da luta pela instituição da propriedade privada. Obviamente, este não foi um processo para o qual possamos oferecer respostas rápidas e fáceis, pois se trata de um fenômeno

² Do latim, “apetite por riquezas infinitas”.

multissecular, que envolve diversas mudanças na vida social e intelectual da sociedade ocidental. Por isso, considero que, para além dos eventos e conjunturas pertencentes aos séculos XVI e XVII, é preciso olhar para certas estruturas de pensamento que resistiam, movendo-se muito lentamente; estruturas “que o tempo demora a desgastar e transportar”, no dizer de Fernand Braudel (1990, p. 14). Isso significa que, embora a sociedade feudal do início do segundo milênio experimentasse importantes mudanças nas relações sociais — prenúncios da grande transformação que seria consumada apenas no final do mesmo milênio — tais mudanças não eram suficientes para transformar radicalmente a sociedade. Dito de outra forma — e ainda acompanhando Braudel — “ciclos, interciclos e crises estruturais” estariam encobrendo “as regularidades e as permanências de sistemas ou, como também foi dito, de civilizações econômicas, isto é, de velhos hábitos de pensar ou agir, de marcos resistentes e tenazes por vezes contra toda a lógica” (BRAUDEL, 1990, p. 16). Dado os limites que necessitamos impor a esta narrativa, não seria possível detalhar tais processos de mudanças e permanências que deram origem à sociedade de mercado.

Uma referência que orientará nossa reflexão doravante é a noção de “espírito econômico”, que tomo por empréstimo de Amintore Fanfani. Segundo o autor, ela expressa “a atitude interior total, consciente ou não, devido a qual uma pessoa atua nos negócios de forma determinada, sentindo-se por ela justificada” (FANFANI, s/d, p. 29). É importante notar que não se trata apenas da atitude individual em relação ao elemento econômico, mas de uma estrutura mental que determina, em certo período histórico, as ações coletivas em relação a este assunto. Segundo Fanfani, “assim como toda atitude humana reflexiva deriva de um princípio fundamental, o espírito econômico de determinada época acha-se necessariamente ligado à ideia que os indivíduos dessa época formam da riqueza e sobre seus fins” (FANFANI, s/d, p. 29). Tais ideias seriam detectáveis pelas escolhas dos meios de adquirir estas riquezas e nos modos de usá-las, expressas nas regras relativas às condutas econômicas. Tais regras, postas em prática, passam a determinar as características das atividades econômicas levadas a cabo por qualquer indivíduo (FANFANI, s/d, p. 29).

O período histórico em que emergiu a economia mercantil é marcado por sintomas de uma crise de longa duração, na qual mudanças na ordem social eram provocadas tanto pelo avanço econômico e técnico, quanto pela imposição de uma nova forma de tratar as questões econômicas nas relações sociais. Isso teria levado os indivíduos a lidar com a riqueza sem a culpa que antes pesava sobre eles, caso se entregassem ao afã de se tornarem ricos. Ou seja, havia estruturas mentais que perseveravam, dando sentido a sentimentos e práticas antigos, enquanto também havia novas formas de pensamento e práticas que se impunham. Portanto,

teria sido preciso um longo processo histórico para que a civilização ocidental pudesse estruturar uma forma de pensamento relativo à riqueza que justificasse o interesse próprio, a ambição e a avareza como virtudes³ e, assim, toda a estrutura social pudesse ser alterada. Esse será o fio condutor de nossa reflexão nas próximas páginas.

1.1 Revoluções comercial e agrícola e a discussão sobre a riqueza

Segundo Michel Beaud, assim que constituída a sociedade feudal, iniciou-se o processo de sua decomposição, tendo como marcas características a mutação da prestação em trabalho para prestação em gêneros ou em dinheiro, o desenvolvimento do trabalho livre e o desenvolvimento de formas de propriedades camponesas; também a retomada do comércio, por meio das feiras comerciais, da reativação do artesanato (no âmbito das corporações), do renascimento da vida urbana e da formação de uma burguesia comercial (BEAUD, 2004)⁴. Esse renascimento comercial a que se refere Beaud tem, pelo menos, dois grandes motores: uma revolução comercial e outra agrícola, ambas ocorridas entre os séculos XI e XIII.

Com o fim das invasões germanas, escandinavas, nômades e sarracenas, os combates deram lugar as trocas pacíficas e esses mundos que viveram sob intensa hostilidade agora se revelavam como grandes centros de produção e consumo. Além disso, a relativa paz e a segurança permitiram uma renovação da economia e, sobretudo, graças à menor periculosidade das rotas terrestres e marítimas, uma retomada e aceleração do comércio. Com a diminuição da mortalidade e a melhoria das condições de alimentação e das possibilidades de subsistência, ocorreu um incomparável surto demográfico que forneceu à cristandade consumidores, produtores e mão-de-obra, que funcionaram como base para o florescimento do comércio. A todas essas mudanças está ligado, de forma capital, o nascimento ou o renascimento das cidades, com seu caráter novo e importante que determinou o primado da função econômica. Por fim, os velhos feudos se tornam etapas de rotas comerciais, articulações entre as vias de comunicação, portos marítimos ou fluviais, com a presença de mercados e lojas, resultantes do

³ Ulrich Duchrow (2017) aborda o tema do surgimento e desenvolvimento do individualismo no contexto da economia do dinheiro e da propriedade privada remetendo-se a estudos recentes que situam esse fenômeno a períodos muito mais antigos, como na Mesopotâmia, cerca de 3000 anos antes de Cristo. Esta interessante e recente discussão sobre o poder e a influência do dinheiro deslocaria completamente nossa análise, não sendo possível sustentá-la nos limites desta pesquisa.

⁴ Cf. também Sweezy et al. (1977); Pirenne (1978); Duby (1980, 1990); Bloch (2016).

trânsito de mercadorias. É ao desenvolvimento das cidades que se ligam todos os progressos do comércio medieval (LE GOFF, 1991)⁵.

Olhando para o incremento dos mercados de forma mais abrangente, observamos dois momentos importantes. O primeiro, caracterizado pelo surgimento de mercadores itinerantes, entre os séculos XI a XIII, e, depois, de mercadores sedentários, durante os séculos XIV e XV. O processo que levou à sedentarização dos mercados foi responsável pelo desenvolvimento de formas de organização mercantis, cada vez mais complexas, mantidas por redes de associados ou de empregados, que tornavam desnecessários os antigos deslocamentos desses mercadores⁶. Em torno de alguns comerciantes, famílias e grupos, desenvolveram-se organismos complexos e poderosos, geralmente chamados de “companhias”, no sentido moderno do termo. As mais célebres e mais bem conhecidas eram dirigidas por ilustres famílias florentinas como os Peruzzi, os Bardi e os Médici (LE GOFF, 1991).

Outro aspecto importante desse desenvolvimento foram os laços que se formaram entre mercadores e poderes políticos, principalmente por meio de empréstimos aos soberanos e às cidades-estado. Progressivamente, as transações com os governantes se tornaram mais importantes para as atividades mercantis, constituindo-se em uma de suas principais formas de obtenção de lucro. Além do lucro financeiro e comercial, os grandes mercadores também extraíam delas privilégios, em forma de isenção de taxas e participação nos governos, que tinham fortes repercussões em sua posição econômica no mercado. As cidades tiveram papel importante no desenvolvimento daquilo que modernamente chamamos de “economia”, no interior do sistema feudal dos séculos XII e XIII, mesmo que, diferentemente dos feudos, elas tivessem sua lógica fundada mais no dinheiro que na terra. Isso porque elas tinham no mercado seu centro mais visível e importante. A atividade comercial se manifestava nas feiras e mercados e o comércio de certas cidades extrapolou os limites da Europa, chegando até o Oriente (LE GOFF, 2011a)⁷. Mesmo diante do impacto desse grande despertar comercial,

⁵ Sobre o êxito urbano, cf. também Le Goff (2011a).

⁶ Le Goff destaca diversos progressos ocorridos nos métodos comerciais nos séculos XIV e XV, que contribuíram para o incremento dos mercados. O seguro, que designa um salvo-conduto, ou seja, uma espécie de contrato de seguro pelo qual os comerciantes confiavam mercadorias a alguém que, em troca de uma quantia paga, se comprometia a entregá-la num determinado lugar; a Letra de câmbio, que fornecia novas possibilidades ao mercador no comércio de longa distância; a contabilidade, que tornou a escrituração dos livros de comércio mais atenta e sua leitura mais fácil; e as categorias de mercadores, decorrente da diversificação e ampliação dos negócios e da necessidade de especializar a atividade, destacando novos tipos de atividades, como a dos mercadores-banqueiros ou cambistas (LE GOFF, 1991, p. 26-34).

⁷ Segundo Maurice Dobb, o crescimento do mercado, o surgimento das cidades e de organizações corporativas com independência econômica e política. Estes eram “corpos estranhos” à ordem feudal, cujo crescimento contribuíam para sua desintegração (DOBB, 1983, p 52).

devemos recordar que, na Europa medieval, basicamente ordenada sob o sistema feudal e de guildas⁸, eram a terra e o trabalho vinculado a ela que sustentavam a organização social, não os mercados. A terra era a única fonte de subsistência e única condição de riqueza, tanto para o imperador quanto para o mais humilde dos servos, que viviam direta ou indiretamente dos produtos do solo, como explica Pirenne (1978).

Foi nesse mundo agrário que houve uma grande revolução agrícola, também iniciada a partir do fim das grandes invasões e guerras. O desmatamento e aniquilação de campos de cultivo, decorrente das guerras de invasão, associado ao rápido aumento populacional, resultou em elevação dos preços de cereais e, conseqüentemente, em carestia. Em contrapartida, houve grande progresso nos métodos de cultivo, com a passagem do cultivo com tração leve ao cultivo com tração pesada, que permitiu dobrar ou triplicar a produção de grãos para a população. O aumento da produção permitiu o desenvolvimento da população, melhorando a alimentação e proporcionando um aumento dos excedentes. Este excedente condicionou o desenvolvimento das atividades não agrícolas (artesanais, industriais, comerciais, militares, intelectuais e artísticas); em contrapartida, a indústria e o artesanato forneceram à agricultura novos meios de produção mais eficientes e a demanda crescente de produtos agrícolas proveniente desses setores estimulava o desenvolvimento da produção agrícola e da economia de forma geral (MAZOYER; ROUDART, 2010). Esta revolução agrícola produziu efeitos profundos nas relações sociais com a terra, sentidos lentamente pela sociedade medieval. Seu resultado mais concreto foi o desenvolvimento da propriedade privada da terra, um elemento fundamental para a nova economia de mercado. Retornaremos a esta questão na seção 1.2.1.

Foi sob o ímpeto econômico desse período de “revoluções” que o futuro capitalismo mercantil lançou suas raízes e foi quando se imbricaram a formação da burguesia (mercantil e bancária), a constituição dos estados modernos, a ampliação das trocas, o desenvolvimento das

⁸ As guildas eram associações de artesãos ou comerciantes formadas para ajuda mútua, proteção e para a promoção de seus interesses profissionais. Elas floresceram na Europa entre os séculos XI e XVI, sendo parte importante do tecido econômico e social. Geralmente, eram de dois tipos: mercantis ou de artesãos. As corporações mercantis eram associações de todos ou da maioria dos comerciantes de uma cidade; esses homens podiam ser comerciantes locais ou de longa distância, atacadistas ou varejistas, que podiam negociar com várias categorias de mercadorias. Guildas de artesanato, por outro lado, eram associações ocupacionais que geralmente compreendiam todos os artesãos de um determinado ramo da indústria ou do comércio. Havia, por exemplo, guildas de tecelões, tintureiros, do comércio de lã e de pedreiros e arquitetos no comércio de construção; e havia guildas de pintores, metalúrgicos, ferreiros, padeiros, açougueiros, artesãos de couro, fabricantes de sabão e assim por diante. As guildas desempenhavam uma variedade de funções importantes na economia local, como o estabelecimento do monopólio do comércio em sua localidade ou dentro de um ramo específico da indústria ou do comércio; também estabeleciam e mantinham padrões para a qualidade dos bens e a integridade das práticas de negociação em determinado setor; trabalhavam para manter preços de bens e mercadorias estáveis; e procuraram controlar os governos da cidade, a fim de promover os interesses de seus membros e alcançar seus objetivos econômicos (GUILDAS, 2018).

técnicas de transporte e produção, a prática *de novos modos de produção e a emergência de novas mentalidades* (BEAUD, 2004, p. 19, grifo nosso). É necessário frisar que tais revoluções enfrentaram obstáculos para se expandir na sociedade medieval. Igreja e mercadores tiveram uma relação complexa e difícil, pois havia condenações tanto à atividade comercial quanto ao próprio comerciante, em vista do objetivo do comércio, que, em última análise, era o desejo de ganho de dinheiro, ou seja, de lucro.

Mais do que isso, canonistas e teólogos resistiam em admitir que o dinheiro pudesse gerar dinheiro e que, o tempo (aquele, de maneira concreta, que decorre entre o ato do empréstimo de dinheiro e seu reembolso), pudesse também produzir dinheiro. Isso levou à formulação do famoso adágio *Nummus non parit nummos*, isto é, “dinheiro não produz dinheiro”, derivado de Aristóteles (LE GOFF, 1991, p. 74). Voltaremos a essa questão da esterilidade do dinheiro posteriormente. Tomás de Aquino e Gilberto de Lessines afirmavam que o dinheiro deveria servir para favorecer as trocas, mas acumulá-lo e fazê-lo frutificar por si mesmo, era uma operação contrária a natureza. “Em vez de transferir os bens necessários à vida, acumula-se com espírito avaro”, dizia Lessines (Apud Le Goff, 1991, p. 74). Nisso reside uma das chaves para a compreensão das resistências da sociedade pré-mercantil à dedicação dos indivíduos à riqueza, pois, necessariamente, ele teria que se entregar a um objetivo egoísta, que excluía o sentido social de sua atividade. Tardaria para a sociedade medieval tratar esse problema de forma estrutural, pois ele crescia como parasita da sociedade orgânica⁹, que ajustava os interesses individuais aos da sociedade, como veremos a seguir.

1.1.1 Concepção medieval sobre o uso correto da riqueza e o problema da usura

Nos primeiros séculos do segundo milênio, a concepção cristã das ideias econômicas sintetizava uma longa tradição, desde os escritos de Paulo, o apóstolo, passando pelos Padres e Doutores da Igreja, até chegar às Sumas dos escolásticos, como de Alberto Magno e Tomás de Aquino, nas quais encontramos dois princípios reguladores do interesse pessoal: o equilíbrio e a moderação, ambos tomados de empréstimo a Aristóteles. O princípio do “equilíbrio”, ligado à justa medida entre excesso e falta, corresponde à virtude essencial para o bem viver e dele derivam as ideias de preço e salário justos, além de toda uma série de consequências para as práticas comerciais e outras esferas da vida social. Já a “moderação” tem sua inspiração na

⁹ A expressão é de Polanyi (2000), que a usa para se referir a antigas formas orgânicas de existência, em contraposição a um tipo diferente de organização social atomista e individualista, característica própria da sociedade de mercado.

distinção aristotélica das duas crematísticas, diferenciando dois grupos de atividades: primeiro, todas aquelas nas quais o trabalho é aplicado à produção de riqueza diretamente utilizável pelo ser humano, que são louvadas sem restrição, como os trabalhos agrícolas, industriais e de administração. O segundo grupo é o do trabalho que visa obtenção de riquezas consideradas artificiais, ou seja, não naturais e não diretamente ligadas à manutenção da vida, que, portanto, deveriam ser admitidas com muita reserva, como é o caso da busca pelo lucro excessivo. A aplicação destes dois princípios dão conta da constante preocupação da sociedade medieval de que houvesse justiça nas trocas e demonstram como o indivíduo medieval era contemplado como ser de necessidades constantes, que, para garantir sua satisfação, deveria apropriar-se dos bens produtivos e constituir reservas necessárias para eventualidades futuras, garantindo seu direito natural à posse e gozo de suas energias físicas e intelectuais e seu direito de propriedade deveria estender-se a tudo quanto sua atividade lhe permitisse adquirir (HUGON, 1980).

Vemos que certa concepção de propriedade privada era admitida como legítima no pensamento medieval, mas não se tratava de um direito absoluto do indivíduo — como ocorre na sociedade capitalista. Havia a indicação precisa das vantagens econômicas e sociais decorrentes dela e a designação dos efeitos favoráveis à organização e ao rendimento da produção, fatores essenciais para que houvesse ordem e paz social. Como a propriedade se legitimava por motivos de ordem social, era necessário impedir que seu titular abusasse desse direito em detrimento da coletividade. Nisso vemos o princípio da moderação, ou seja, a condenação de qualquer forma exagerada de exercício do direito individual, porque disso resultaria, por um lado, um excesso de fortuna e, por conseguinte, a criação de novas necessidades supérfluas (o que a moral medieval reprovava); e, por outro, deixaria a maioria das pessoas privadas desses bens, visto que, tais direitos, eram concebidos segundo sua função social (HUGON, 1980).

Para conter estes desequilíbrios, o princípio da *omnia communia sunt*¹⁰ e também a ideia da riqueza como um meio e não um fim foram importantes para construir um conceito de

¹⁰ Do latim, que significa “tudo é comum” ou “tudo é de todos”. Tomás de Aquino, respondendo sobre “se é de preceito dar esmola” e “se devemos dar esmola do nosso necessário”, prestando socorro ao pobre, responde que “*em caso de extrema necessidade todas as coisas são comuns*. Por isso é lícito quem padece tal necessidade *tomar o bem alheio, para o seu sustento*, se não achar ninguém que lhe queira dar” (Suma teológica, Parte II-II, Tratado sobre a Caridade, questão 32, artigo 7, grifo nosso). Vale destacar a aplicação desse princípio por Thomas Müntzer, durante seu trabalho de defesa dos direitos dos camponeses na Alemanha. Embora Müntzer não tenha usado diretamente a expressão em seu texto, muitos estudos o vinculam à sua defesa dos direitos de propriedade (cf. Friesen, 1965; Baylor, 2011; Brunkhorst, 2014). Literalmente, a expressão aparece apenas em sua confissão de culpa, feita sob tortura em maio de 1525, redigida por um escriba (cf. HELD; HOYER, 2004, p. 271). Porém, uma mostra de seu pensamento dá conta dessa proximidade, em seu *Pronunciamento de defesa altamente motivado*:

propriedade privada razoavelmente temperado e vinculado ao seu uso social, derivando dele a responsabilidade do rico em ajudar o pobre, pois o rico seria a providência divina visível e imediata a ele¹¹. Apesar de tais mecanismos, a medida exata para a delimitação da propriedade legítima não foi fixada, admitindo-se o direito de propriedade quando contido dentro de dois limites extremos e pouco precisos: o máximo: que vai até onde o interesse social começa a ser lesado; e, o mínimo: que começa onde surge uma ameaça para o rendimento econômico do indivíduo. Mas foi, sobretudo, à consciência pessoal, que o pensamento cristão medieval apelou, reivindicando de que houvesse moderação no uso do direito da propriedade por parte de seu titular, pois isso seria essencialmente um assunto entre o indivíduo e Deus (FANFANI, s/d).

“É lícito o homem agir em vista das coisas temporais, com as quais sustenta a vida”, contudo “os bens temporais estão sujeitos ao homem para usá-los de acordo com suas necessidades, mas não na medida de colocar seu fim neles e se preocupar muito com eles”, afirmava Tomás de Aquino (2012b, p. 674)¹². Disso decorre que, se as riquezas fossem utilizadas como meio de manutenção da vida, inclusive do próximo, funcionariam como um dom de Deus e das atividades econômicas, em decorrência disso seriam legítimas. Mas, ainda assim, segundo Aquino, todas as riquezas representavam um problema para a sociedade, devendo sempre ser consideradas “riquezas da iniquidade” ou “da desigualdade”, pois sua distribuição nunca é equitativa, pois “enquanto uns têm abundância, outros padecem necessidade” (AQUINO, 2012b, p. 443-8)¹³. Aquino não chega a taxá-la tenazmente como idolatria, limitando-se a considerá-la em seu caráter nocivo para as relações humanas, caso apanhe o indivíduo em suas teias sedutoras. Por isso, segundo ele, era preciso que as leis divinas e terrenas legislassem sobre os limites da entrega do indivíduo aos seus prazeres¹⁴.

Sobre a doutrina medieval a respeito da riqueza, Fanfani considera, grosso modo, que ela contempla o ser humano como portador de necessidades e de sensações de carência que necessita satisfazer, sendo legítimo e até obrigatório que ele busque adquiri-los, ainda que essa

“A causa fundamental da usura, da ladroagem e do banditismo são os nossos senhores e príncipes. Eles tomam todas as criaturas como propriedade: os peixes do mar, as aves do ar, as plantas na terra, tudo precisa ser deles (Is 5.8)” (MÜNTZER, 2000, p. 212).

¹¹ Como veremos nas seções seguintes deste capítulo, assim como o dinheiro, a terra progressivamente passou a ser tratada como mercadoria, deixando de ser ligada à necessidade de sentido dentro da ordem social geral. Outro fator importante desse processo de mudanças é a condição do pobre, que deixa de ser alvo da misericórdia e responsabilidade dos demais membros da sociedade, para ser considerado responsável por seu estado degradado.

¹² Suma Teológica, Parte II-II, Tratado sobre a prudência, Questão 55, Artigo 6.

¹³ Suma teológica, Parte II-II, Tratado sobre a Caridade, questão 32, artigos 7-8

¹⁴ Cf. seção 4.3

aquisição deva submeter-se a certas regras que o impeçam de exceder o limite da satisfação das necessidades. São ideias intimamente ligadas a uma visão de mundo capaz de ordenar a sociedade, por meio de regras de conduta econômica, que, postas em prática, determinam as características das atividades econômicas lícitas, levadas a cabo pelos indivíduos (FANFANI, s/d). Podemos dizer que havia uma permanente tensão na relação entre os indivíduos e os bens materiais, pois, mesmo diante da mais absoluta piedade, sua presença representava uma forma de risco insuperável. Diante disso, as regras contempladas acima tinham a finalidade de manter sob certo controle o ímpeto humano de satisfação do apetite pela riqueza.

Ademais, a sociedade precisava resolver o que fazer com determinadas práticas mercantis para as quais não havia enquadramento específico. Foi nesse processo que uma prática ligada ao comércio tomou lugar determinante, permitindo que fosse desenvolvida uma reflexão mais elaborada. A usura, que era entendida pela Igreja como todo negócio que comportasse pagamento de juros (o que incluía as transações a crédito) possuía diversas razões para ser condenada, mas os argumentos mais importantes eram sempre extraídos das Escrituras, como Êx 22.25¹⁵; Lv 25.35-37¹⁶; Dt 23.19,20¹⁷; Lc 6.34,35¹⁸. Era preciso distinguir entre o benefício legítimo em uma transação e o que era usura, além de determinar até que ponto a especulação financeira poderia ser aceita e quando se tornaria pecado¹⁹. Com isso, outro problema, ainda mais importante, entrou em cena: os mercadores vendem tempo e o tempo só pertence a Deus (LE GOFF, 2005b, p. 98).

Nesse ponto, era difícil diferenciar o mercador do usurário²⁰, pois o mercador poderia exigir mais de quem não quitava imediatamente sua compra, cobrando, dessa forma, pelo tempo

¹⁵ “Se emprestares dinheiro ao meu povo, ao pobre que está contigo, não te haverás com ele como credor que impõe juros.” Todas as citações bíblicas que forem realizadas serão a partir da versão Bíblia de Estudos de Genebra (1999), salvo indicação contrária.

¹⁶ “Se teu irmão empobrecer e as suas forças decaírem, então, sustentá-lo-ás. Como estrangeiro e peregrino ele viverá contigo. Não receberás dele juros nem ganho; teme, porém, ao teu Deus, para que teu irmão viva contigo. Não lhe darás teu dinheiro com juros, nem lhe darás o teu mantimento por causa de lucro.”

¹⁷ “A teu irmão não emprestarás com juros, seja dinheiro, seja comida ou qualquer coisa que é costume se emprestar com juros. Ao estrangeiro emprestarás com juros, porém a teu irmão não emprestarás com juros, para que o Senhor, teu Deus, te abençoe em todos os teus empreendimentos na terra a qual passas a possuir.”

¹⁸ “E, se emprestais àqueles de quem esperais receber, qual é a vossa recompensa? Também os pecadores emprestam aos pecadores, para receberem outro tanto. Amai, porém, os vossos inimigos, fazei o bem e emprestai, sem esperar nenhuma paga; será grande o vosso galardão, e sereis filhos do Altíssimo. Pois ele é benigno até para com os ingratos e maus.”

¹⁹ Como veremos no quarto capítulo, a crítica à usura como mamonismo continuaria sendo o instrumento para condenar essa e outras práticas relacionadas à economia, porém, com muito menos intensidade nesse período do que nos séculos XVI e XVII.

²⁰ Segundo Le Goff (2004, p. 51ss), a condenação ao usurário se confunde com a do mercador, embora nem todo mercador fosse um usurário. Contudo, muitos usurários não eram apenas usurários. Por isso, até os séculos XIV e

decorrido entre a compra e o pagamento posterior, o que seria uma ação contrária à lei natural universal. Por isso, o usurário era considerado um ladrão que rouba a Deus, como afirmava Thomas de Chobham (1168-1235), em sua *Summa Confessorum*:

“O usurário comete um furto (*furtum*) ou uma usura (*usurum*) ou uma rapina (*rapinam*), pois recebe um bem alheio (*rem alienam*) contra a vontade do proprietário (*invito domino*), isto é, de Deus (...) O usurário não vende ao devedor nada que lhe pertença, somente o tempo, que pertence a Deus. Ele, portanto, não pode tirar proveito da venda de um bem alheio” (Apud LE GOFF, 2004, p. 36).

O roubo do tempo era um argumento particularmente sensível aos clérigos e pensadores medievais, que viam os valores e as práticas socioculturais se transformando e o território dos monopólios divinos se estreitando pela alteração das estruturas e práticas econômicas que pouco a pouco se estabeleciam na sociedade medieval (LE GOFF, 2004, 2005b). Mas, não só o tempo preocupava os pensadores medievais à medida que o espaço do comércio aumentava. Outro argumento importante contra a usura era que o usurário pecava contra a justiça. Tomás de Aquino pergunta: “É pecado receber dinheiro como recompensa pelo dinheiro emprestado, receber uma usura?” Ao que ele mesmo responde: “receber uma usura pelo dinheiro emprestado é em si injusto: pois se vende o que não existe, instaurando com isso manifestamente uma desigualdade contrária à justiça” (AQUINO, 2012c, p. 251-2). Estão implícitas nas palavras de Aquino as questões do preço e do salário justo, que, aliás, se tornariam elementos fundamentais para a economia de mercado.

O outro manuscrito do século XIII, a Tábula *Exemplorum Secundum Ordinem Alphabeti*, apresenta uma síntese ainda mais completa da figura desse “ladrão” e “pecador”, que era o usurário:

Os usurários pecam contra a natureza querendo fazer dinheiro gerar dinheiro, como cavalo com cavalo ou mulo com mulo. Além disso os usurários são ladrões (*latrones*), pois vendem o tempo, que não lhes pertence, e vender um bem alheio, contra a vontade do possuidor é um roubo. Ademais, como nada vendem a não ser a espera do dinheiro, isto é, o tempo, vendem os dias e as noites. Mas o dia é o tempo da claridade e a noite o tempo do repouso. Portanto, não é justo que tenham a luz e o repouso eternos (Apud LE GOFF, 2004, p. 38).

Note que a percepção de usura estava diretamente relacionada à condenação do lucro obtido a partir do próprio dinheiro, dada a compreensão de impossibilidade de que o dinheiro se reproduzisse, como já apontamos. Ainda em um código do Direito Canônico da segunda metade do século XII, a prática usurária é apontada no sentido de produzir, progressivamente, o desprendimento do dinheiro de sua função natural dentro da sociedade medieval, pois enquanto o usurário dormia, seu dinheiro trabalhava e produzia mais dinheiro.

XV a distinção entre mercadores, banqueiros e usurários não existia de fato. O que se pode afirmar é que os usurários constituíam a categoria mais desprezada de mercadores.

Aquele que aluga um campo para receber renda ou uma casa para ter um aluguel, não se assemelha àquele que empresta dinheiro a juros? É claro que não. Antes de tudo porque a única função do dinheiro é o pagamento de um preço de compra; depois, o arrendatário faz frutificar a terra, o locatário goza da casa; nestes dois casos, o proprietário parece dar o uso de sua coisa para receber dinheiro, e de certo modo, trocar lucro por lucro, enquanto que, do dinheiro emprestado, não podemos fazer dele nenhum uso; enfim, o uso esgota pouco a pouco o campo, estraga a casa, enquanto o dinheiro emprestado não se sujeita à diminuição nem ao envelhecimento (Apud LE GOFF, 2004, p. 25-6).

Mas, apesar de todas as condenações, a usura ampliou seu espaço nas atividades econômicas, na esteira do desenvolvimento da economia de mercado. O novo sistema econômico em gestação ampliava práticas que a igreja sempre havia condenado, uma luta contra valores e mentalidades que buscavam, pouco a pouco, a legitimação do lucro. Nesse conflituoso processo, o usurário tornou-se um indivíduo necessário e detestado, poderoso e frágil. Se, nos séculos anteriores ao XIII, os códigos, leis, preceitos e decretos condenaram a usura indistintamente, a partir de então a gravidade desse pecado passou a ser medida mais pela intenção do pecador do que pelo pecado em si. Doravante condenava-se mais o abuso que a prática em si, o que permitiria ao usurário moderado ter a possibilidade “de passar através da rede de malha fina de Satã” e ascender social e economicamente (LE GOFF, 2004, p. 71).

1.1.2 Expansão mercantil e acomodação ao princípio do interesse próprio

Com a prosperidade do comércio e o surgimento de grandes feiras comerciais, a situação de comerciantes e usurários ficou mais confortável, devido à incorporação de novos conceitos pela tradição escolástica, que flexibilizavam as amarras ético-morais anteriores. Progressivamente, lucro e usura passaram a ser tratados de forma distinta, mesmo quando este era obtido pelo próprio emprego de dinheiro. Le Goff aponta cinco conceitos fundamentais para esse desenvolvimento: O *damnum emergens*, referente ao aparecimento inesperado de um dano devido ao atraso no reembolso, justificava a percepção de um juro que não seria usura; o *lucrum cessans*, o impedimento de um lucro superior legítimo que o usurário poderia ganhar consagrando o dinheiro emprestado com usura numa colocação mais vantajosa; o *stipendium labolis*, quando a usura poderia ser considerada como um salário ou como remuneração do trabalho. Os dois últimos eram ligados a um valor relativamente novo na sociedade cristã, que era o risco. Embora já aceito em outras áreas, como no caso do guerreiro, agora era introduzido o risco de ordem econômica, por parte daquele que se arriscava a perder seu capital emprestado, o *periculum sortis*; e, por último, estava o conceito de *natio incertitudinis*, o cálculo da incerteza, uma noção influenciada pelo pensamento aristotélico (LE GOFF, 2004, p. 71).

Em um primeiro momento, o uso destes conceitos para explicar certas transações econômicas colaborou para aliviar a pressão sobre comerciantes, usurários e outros atores sociais²¹, afastando-os das pesadas ameaças impostas pela tradição, sempre relacionadas ao fogo do inferno. E, a longo prazo, eles foram importantes para ampliar o espaço de aceitação das práticas relacionadas à economia de mercado na ordem social. Este foi o caminho para que o dinheiro fosse liberto de suas amarras sociais, pelas quais era taxado como infecundo e incapaz de produzir mais dinheiro, pois era algo contrário à natureza. Tomás de Aquino ratifica este princípio ao responder sobre se era lícito no comércio vender algo mais caro do que o valor pelo qual havia sido comprado. Seguindo a Aristóteles, Jerônimo, Crisóstomo e Agostinho, ele afirma que esta espécie de negócio:

É reprovada com justiça, porque, de si mesma, fomenta a cobiça: do lucro, que não conhece limite, mas tende ao infinito. Por isso, o comércio encarado em si mesmo, possui algo vergonhoso, pois, por sua natureza, não visa nenhum fim honesto ou necessário. Quanto ao lucro, que é o objetivo do comércio, embota em sua natureza, não implique nada de honesto e necessário, nada comporta também de vicioso ou contrário à virtude. (AQUINO, 2012c, p. 249)²².

Mas, segundo Le Goff, nos séculos seguintes a Tomás de Aquino, o fenômeno da usura operou no sentido de fazer com que o dinheiro frutificasse, ainda que sob muita resistência. O crescimento das cidades e a ampliação das atividades burguesas no contexto urbano foram elementos fundamentais nesse processo de incremento das atividades comerciais e usurárias, em que o dinheiro progressivamente assumia lugar destacado. Embora ainda não fosse possível chamar dinheiro de riqueza, pois esta última era vista de forma mais ampla e ligada a outros elementos, como a posse da terra, a circulação monetária e o acúmulo de dinheiro foram promovidos com intensidade crescente (LE GOFF, 2004; 2014). No *Tratado sobre a bem-aventurança*, quando pergunta se o sumo bem ou o fim último da vida poderia ser alcançado com as riquezas, Tomás de Aquino defende que, embora pudesse parecer que sim e a própria Escritura afirma que “o dinheiro atende a tudo”²³, é impossível que a riqueza leve o ser humano ao sumo bem. Ele apresenta suas objeções da seguinte forma: Primeiro, porque “todas as coisas corporais obedecem ao dinheiro, somente no que se refere à multidão dos tolos, que só reconhecem bens corporais, que podem ser adquiridos com dinheiro” (AQUINO, 2012a, p.

²¹ Le Goff (2004) apresenta a situação dos intelectuais, por exemplo, que eram acusados de serem “mercadores de palavras”, pois vendiam a ciência, que pertencia apenas a Deus. Para um estudo mais detalhado ver Le Goff (2006).

²² Suma Teológica, Parte II-II, Tratado sobre a justiça, Questão 77, Artigo 4.

²³ Eclesiastes 10.19

47)²⁴. Segundo, porque “o dinheiro pode adquirir todas as coisas vendíveis, mas não as espirituais, que não se podem vender” (AQUINO, 2012a, p. 47)²⁵. E terceiro, porque:

O desejo de riquezas naturais não é infinito, porque as necessidades de natureza têm um limite. (...) No entanto, o desejo de riquezas e o desejo do bem supremo são distintos, porque, quanto mais perfeitamente se possui o sumo bem, tanto mais ele é amado e as demais coisas são depreciadas. (...), mas com o desejo de riquezas ou de qualquer outro bem temporal ocorre o contrário: quando já os temos, nós os depreciamos e desejamos outras coisas (...) E isso precisamente porque a insuficiência deles se evidencia melhor quando nós os possuímos. Portanto, isso mesmo mostra sua imperfeição e que o sumo bem não consiste neles (AQUINO, 2012a, p. 47)²⁶.

Em outro ponto de sua obra, quando pergunta “se o uso [de qualquer coisa] pode ter por objeto também o fim último”, Aquino retorna ao tema do uso do dinheiro da seguinte forma:

Como foi dito, o uso implica a aplicação de uma coisa a outra. Aquilo que se aplica a outra coisa se tem na razão do que é para o fim. Logo, usar é sempre daquilo que é para o fim. Por isso, as coisas convenientes para o fim se dizem úteis, e, às vezes, a utilidade é chamada de uso. Mas se deve atender que o fim último é dito de dois modos: absolutamente ou relativamente e outra coisa. Foi dito acima que o fim, às vezes, significa a coisa; às vezes, a aquisição da coisa ou sua posse. Por exemplo, para o avarento o fim é ou o dinheiro, ou a posse do dinheiro. É claro que falando de modo absoluto, o fim último é a própria coisa, pois a posse do dinheiro não é boa, senão em virtude do bem do dinheiro. Mas para o sujeito, a posse do dinheiro é o fim último, pois o avarento não procuraria o dinheiro senão para o possuir. Logo, falando de modo absoluto, e propriamente, um homem frui o dinheiro porque nele constitui seu fim último. Mas, se o refere à posse, se diz que o usa (AQUINO, 2012a, p. 214)²⁷.

Ele emprega o termo “uso” de forma abrangente, incluindo sua dimensão moral e não apenas no sentido da aplicação de algo para a obtenção de um fim, como é o caso do avarento, segundo Aquino. Ademais, o uso de alguma coisa — neste caso, o dinheiro — deveria ser feito de modo conveniente, para não trazer prejuízo ao indivíduo e para os que o cercam. Por isso, toda ação individual deveria ser pensada no sentido do “bem comum”, uma noção que deriva de Aristóteles, em sua *Ética a Nicômaco* (1991)²⁸. Como vemos, a tarefa dos pensadores medievais em dar sentido às atividades econômicas — embora ainda não as denominassem assim — era dificultada no sentido de justificá-la em relação aos princípios acima descritos. Havia certa consciência do perigo que o dinheiro representava como obstáculo para a salvação,

²⁴ Suma Teológica, Parte I-II, Tratado sobre a bem-aventurança, Questão 2, Artigo 1.

²⁵ Idem

²⁶ Idem

²⁷ Suma Teológica, Parte I-II, Tratado dos atos humanos, Questão 16, Artigo 3.

²⁸ Em *Ética a Nicômaco*, no livro IX, Aristóteles estabelece a “concordância” como uma categoria da “amizade política”, pela qual, os cidadãos deveriam entrar em acordo em determinados assuntos relacionados à coletividade: “(...) dizemos que uma cidade é unânime quando os homens têm a mesma opinião sobre o que é de seu interesse, escolhem as mesmas ações e fazem em comum o que resolveram. É, portanto, a respeito das coisas a fazer que se diz que as pessoas são unânimes; e, entre elas, dos assuntos importantes em que é possível a ambas ou a todas as partes obterem o que pretendem [...]. A unanimidade parece, pois, ser a amizade política, como, de fato, é geralmente considerada; pois ela versa sobre coisas que são de nosso interesse e que têm influência em nossa vida” (ARISTÓTELES, 1991, p. 205).

mas, por outro lado, reconheciam sua legitimidade em relação às vantagens que este trazia para a sociedade em geral.

Segundo Le Goff, o lado mais fácil da legitimação da posse da riqueza estava no fato de o comércio resultar em benefício para a sociedade. Mercadores importavam bens indispensáveis, que a cristandade não produzia, e, além disso, eles não enriqueciam dormindo, pois eram trabalhadores que labutavam para obter seu lucro. Mas, por outro lado, a maioria deles cobravam juros pelo pagamento a crédito, tornando-se usurários — e esta era a parte difícil da tarefa de legitimar sua atividade (LE GOFF, 2005b). Se a Igreja e os filósofos não podiam chegar a um consenso sobre as crenças econômicas que constituíam a atividade comercial, muito menos o mercador²⁹. Ele se viu impulsionado pela nova liberdade que sua atividade desfruta e pelo poder econômico, político e social que acumula. Como afirma Le Goff (1991, p. 75) “o mercador exprime suas crenças comercializando”.

Embora a proibição da cobrança de juros sobre o empréstimo de dinheiro tenha sido rigorosamente mantida, as discussões sobre sua admissibilidade progrediram, surgindo, a partir do século XIV, certas exceções ao princípio. Enquanto os empréstimos atendiam essencialmente às exigências do consumo, as exceções eram caso raro; mas, à medida que o comércio e a indústria se desenvolviam e empréstimos eram concedidos como auxílio à produção, as exceções se generalizam a ponto de anular o princípio (HUGON, 1980). O primeiro a refiná-lo consideravelmente foi o filósofo e religioso francês Jean Buridan (1295-1358), discípulo de William de Ockham e reitor da Universidade de Paris. Buridan defendia, de forma inovadora para seu tempo, que o valor de algo deveria ser medido pelos desejos humanos, mas não pelos de um indivíduo em particular, mas pelos de toda a comunidade³⁰. Decorrentemente, considerava ser o preço justo de algo, aquele praticado pelo mercado. Contudo, ele ainda expressa resistência ao que considerava ser um lucro exagerado, defendendo que os credores não podiam tomar mais do que realmente teriam direito pelo comércio ou pela troca. Buridan afirmava que se alguém tinha mais do que o necessário para sua própria necessidade e não dava nada aos pobres, parentes e vizinhos, estava agindo contra a reta razão (DE ROOVER, 1983; O'BRIEN, 2001).

²⁹ Nesse sentido, é importante notar que esse quadro se altera nos séculos seguintes, ocorrendo um deslocamento importante no *locus* de produção desse conhecimento, com o surgimento dos primeiros panfletários mercantilistas. Cf. seção 1.3.1

³⁰ A contribuição de Buridan pode parecer pequena, mas é fundamental para nossa análise, pois revela as sutilezas de um processo multissecular que operou no sentido de libertar as paixões humanas de suas amarras éticas e morais, ao mesmo tempo que o mesmo ocorria com a concepção sobre o papel do dinheiro na sociedade. O mesmo se nota na contribuição de Bernardino de Siena, citada no parágrafo seguinte.

Depois de Buridan, o jurista e diplomata florentino Messer Lorenzo de Antonio Ridolfi (1360-1442) escreveu um tratado sobre a usura, que contém a primeira discussão detalhada sobre a moeda. Obviamente, ele trata o problema do ponto de vista escolástico, o que é radicalmente distinto dos mercantilistas dos séculos posteriores, cujo enfoque estaria na balança comercial. A questão planteada por Ridolfi era se os contratos de seu tempo tratavam adequadamente da questão monetária ou se tais acordos implicavam em usura. Após ele, o franciscano Bernardino de Siena (1380 -1444), tido como um dos mais notáveis estudiosos das questões econômicas em seu tempo, considerou haver três fontes de atribuição de valor em qualquer coisa adquirida: sua utilidade (*virtuositas*), sua escassez (*varitas*) e seu poder de proporcionar prazer (*complacibilitas*). Quanto a este terceiro fator, Bernardino de Siena julgava que a capacidade dos bens de serem mais ou menos gratificantes para o ser humano estava diretamente ligado à intensidade do nosso desejo de possuí-los e usá-los. Por isso, o preço justo da mercadoria deveria ser determinado pela estima comum dos cidadãos de uma comunidade a ela (DE ROOVER, 1983, p. 93).

Esta pequena síntese de alguns personagens do pensamento econômico escolástico revela que, embora procurassem ajustar as novas práticas que a economia mercantil ampliava, eles insistiam na defesa de questões como a esterilidade do dinheiro, o caráter pecaminoso da avareza e o mal causado pela usura. Como explica Le Goff, os indivíduos dos séculos XIII e XIV veem os valores sociais se tornarem mais terrenos, havendo mais homens e mulheres entregues à busca dos bens deste mundo, arrastados ao pecado pela atração dos gozos terrestres. Eles vivem em uma sociedade “incompletamente cristianizada”, na qual a religião impunha sua lei “na superfície dos seres e das coisas”, mas já não podia penetrar em todas as consciências e em todos os corações. Havia um cristianismo tolerante, pedindo aos clérigos e aos monges em particular para fazer penitência por todos os outros cujo cristianismo superficial era tolerado com a condição de que respeitassem a Igreja, seus membros e seus bens e aceitassem realizar penitências públicas vez ou outra, caso o pecado fosse relevante, espetacular. Era um cristianismo que, apesar da busca interior de Deus, não exigia dos laicos que refreassem sua “natureza selvagem” (LE GOFF, 2004, p. 64-5). Mas, abaixo da superfície dos comportamentos detectáveis, um novo espírito econômico emergia, impulsionado pelas condições de vida que a economia mercantil progressivamente oferecia.

Eugene McCarragher, em sua recente obra *The Enchantments of Mammon: How Capitalism Became the Religion of Modernity*, faz uma observação próxima o quadro descrito acima por Le Goff. Segundo ele, o pensamento econômico medieval permaneceu vigente nos séculos seguintes, ainda que de forma cada vez mais frágil, à medida que práticas,

relacionamentos comerciais e transações monetizadas proliferavam de maneira mais óbvia e ostensiva nas cidades de Florença e Veneza a Bruges, Antuérpia, Paris e Londres, fazendo com que práticas de maximização de lucro invadissem, inclusive e de forma cada vez maior, as áreas rurais. Comerciantes, advogados e teólogos gradualmente relaxaram ou aboliram muitas das restrições tradicionais aos empréstimos com juros; guildas concederam mais benefícios a instituições de caridade, priorados, universidades e hospitais; e a avareza “saiu das sombras do inferno, para a luz da respeitabilidade, se não do céu” (MCCARRAHER, 2019, p. 28).

1.2 A crise dos séculos XIV, os pobres e a questão da terra

Os séculos XIV e XV foram particularmente turbulentos na Europa. A economia foi fortemente impactada por uma série de fenômenos que operaram em conjunto, produzindo fome generalizada, alta de preços e muitas mortes. A lenta formação dos Estados nacionais trouxe paz às antigas rivalidades feudais, mas desencadeou guerras nacionais, como a franco-inglesa, mais conhecida como Guerra dos Cem Anos. Embora o fenômeno da guerra tenha sido mais ou menos endêmico durante toda a Idade Média, no século XIV, ele tomou praticamente toda a Europa. Outro grande mal desta época foram as epidemias, como difteria, sarampo, caxumba, febre escarlatina e outras, que ocasionaram grande mortandade, principalmente entre as crianças. Mas, dentre todas, a peste negra foi a mais impactante, responsável por uma queda demográfica brutal, capaz de transformar o que era crise em catástrofe. Mesmo não havendo documentos que permitam avaliar de forma precisa a extensão da mortalidade que estas doenças trouxeram, estima-se que não tenha sido inferior a um terço da população geral da Europa (LE GOFF, 2011a).

A queda demográfica resultou ainda em uma queda da produção agrícola, principalmente de cereais, o que contribuiu para o aumento da desnutrição de uma população já dilacerada pelas epidemias e guerras. Muitas propriedades agrícolas se tornaram pequenas demais para empregar a totalidade da mão de obra familiar e para suprir suas necessidades e, com isso, muitos camponeses precisaram comprar comida no mercado para suprir parte de sua alimentação. Diante de más colheitas, aqueles que tinham meios corriam para comprar e para estocar grãos em grande quantidade, para suprir as próprias necessidades ou para revendê-los mais tarde. Em contrapartida, logo após a colheita, os camponeses endividados eram obrigados a vender parte de sua produção a preços baixos, mesmo se a colheita tivesse sido fraca. Ao longo do tempo, os preços aumentaram até atingir o limite máximo, às vésperas da colheita seguinte, subindo, em algumas ocasiões, mais de dez vezes o preço médio dos anos normais. O

ção tornou-se inacessível aos pequenos camponeses e pobres moradores das cidades, sempre os primeiros a serem atingidos pela fome (MAZOYER; ROUDART, 2010).

Como consequência, houve ainda uma grande desorganização e regressão industrial e comercial, o que levou burgos inteiros ao colapso, ao desaparecimento e à devastação de muitas cidades. À medida em que terras livres eram cada vez mais raras e a mão de obra abundante, os encargos fundiários exigidos pelos senhores feudais pesavam cada vez mais enquanto os salários tendiam a diminuir. Para sobreviver aos anos difíceis, os pobres do campo se endividavam junto a senhores ou comerciantes e, quando não tinham mais meios para pagá-los, não lhes restava outra saída senão vender sua possessão e se submeter à servidão por causa da dívida, ou fugir para escapar dela. A servidão tendeu a se desenvolver novamente (ainda que de forma muito disfarçada) em algumas regiões e um mercado fundiário, relativamente ativo, emergiu. Finalmente, como não havia mais terras a desmatar e acolher os mais pobres, esses se transformaram em vagabundos, que tentavam sobreviver por meio da mendicância e do roubo (MAZOYER; ROUDART, 2010).

Todos estes fatores produziram uma pauperização progressiva da população, quer dos camponeses e rendeiros rurais, quer dos trabalhadores urbanos, devido a uma confluência de carências. À dura luta pela sobrevivência, muitas vezes infrutífera, somou-se a falta de justiça, de paz e mesmo de esperança, uma vez que mais e mais pessoas eram atingidas pela pobreza. À medida que a crise estrutural do feudalismo engolfava o corpo social e que o estado de pobreza se alastrava de forma incontrolável, a posse de um lote de terra, ou de uma colocação laboriosa, deixou de ser a garantia de uma vida digna ou mesmo de sobrevivência. O resultado foi um período de violência endêmica, cuja característica básica foi generalizada revolta dos pobres por toda a Europa. A origem dessas revoltas estava no desconforto que a pobreza causa, na injustiça de sua imposição e na vergonha decorrente desse estado (REZENDE FILHO, 2009, p. 7)³¹.

O problema da pobreza (*pauperitas*), se entendido como “carência”, foi uma realidade plena e permanente durante toda a Idade Média³² e desde tempos remotos, as sociedades

³¹ O historiador José Luiz Romero faz um interessante recorrido dos enfrentamentos decorrentes da crise econômica e social que acometeu o mundo europeu no século XIV. Ele primeiro analisa as tensões ocorridas nas camadas dominantes da sociedade “feudoburguesa” (termo empregado pelo autor) e, depois, apresenta as insurreições camponesas e urbanas, chegando até a alguns movimentos do século XVI (ROMERO, 2003, p. 84-127).

³² Optei por não abordar a questão da pobreza na seção anterior, para não desviar a narrativa da questão do desenvolvimento das questões econômicas. A síntese apresentada sobre a figura do pobre na Idade Média tem um recorte direcionado para as intenções dessa narrativa, mas não é extensa o suficiente para uma boa compreensão

lidaram com este fenômeno a partir da compreensão da ausência de recursos materiais para a subsistência, da inaptidão ou impossibilidade para o trabalho ou por problemas das estruturas sociais. Em muitos casos, os mendigos poderiam aparecer como um grupo profissional ou, como no caso do cristianismo medieval, como escolha voluntária e caminho para a perfeição e salvação. O termo (*pauper*) – denotando uma qualidade pessoal – era comumente usado no período medieval para designar pessoas atingidas por algum tipo de carência, como um camponês pobre ou um clérigo pobre. Havia diferentes designativos específicos para os pobres, como *famelicus*, para nomear os deficientes alimentares; *nudus*, aqueles carentes de vestuário; os deficientes físicos e os doentes, *caecus* (cegos), *claudus* (aleijados), *infirmus* (doentes), *leprosus* (leprosos), *vulneratus* (feridos), *debilis* (fracos) e *senex* (velhos); também para os deficientes mentais, como *idiotus* (idiotas), *simplex* (retardados); para aqueles que passavam por infortúnios, como *orphanus* (órfãos), *viduae* (viúvas), *captivus* (prisioneiros); os *humilis* (privados de justiça); e, os *inermes*, aqueles incapazes de se defender. No *ethos* medieval, o pobre possuía um caráter de funcionalidade, pois assisti-los era condição imprescindível para se tornar um bom cristão. Os Padres da Igreja sistematizaram a doutrina cristã e estabeleceram o princípio da caridade (*caritas*), que transformou a humildade espiritual em impulso em direção a Deus, enquanto se aliviava a humilhação material e social dos pobres (REZENDE FILHO, 2009, p. 7).

A importância dos pobres neste processo de transformação da ordem social está exatamente na mudança de atitude da sociedade que houve em relação a eles. Progressivamente, como categoria social, eles passaram a ser tratados como pessoas que voluntariamente escolheram seu destino, como explica Rezende filho:

Os pobres não resistiram, como categoria social, aos valores do dinheiro e da laboriosidade que a nascente burguesia venerava, e passaram a ser vistos como *excluídos voluntários* da sociedade. O infortúnio do pobre não é senão fruto de seu mau ânimo e de sua preguiça, e a pobreza passa mesmo a ser vista como um castigo divino. A pobreza torna-se uma *indignidade*, um *fracasso*, aos olhos de quem ocupa uma função (*officium*) (REZENDE FILHO, 2009, p. 6, grifos do autor).

O medievalista Bronislaw Geremek acrescenta que esta mudança de atitude em relação ao pobre reflete uma transformação radical, não apenas no sentido epistemológico, isto é, como fruto de um conhecimento sobre a realidade social e sobre os processos que a modelam, mas como uma nova atitude social em relação à pobreza, típica da civilização contemporânea (GEREMEK, 1998). O crescimento da massa de pobres e a nova atitude da sociedade em

do fenômeno nos primeiros séculos do segundo milênio. Uma excelente e ampla explanação pode ser encontrada na obra de Michel Mollat, *Os pobres na Idade Média* (1989).

relação à pobreza oferece-nos mais um indício das transformações que se estruturavam antes do triunfo da economia de mercado no ocidente. Como explica Karl Polanyi, pauperismo, economia política e a descoberta da sociedade estavam estreitamente interligados, sendo este primeiro o sintoma de uma convulsão social iminente, oculta sob a superfície do incremento da sociedade de mercado, que se fez sentir por toda a Europa. O crescimento ameaçador do pauperismo se ligava diretamente à tendência da história econômica geral, mesmo que essa conexão ainda fosse, neste século, pouco perceptível (POLANYI, 2000).

1.2.1 Desenvolvimento da propriedade privada da terra

Segundo Marcel Mazoyer e Laurence Roudart, podemos encontrar certas formas do fenômeno de apropriação fundiária ainda no período neolítico, com a construção das primeiras moradias permanentes e com o cercamento das primeiras hortas e quintais privados. Já na alta Antiguidade mediterrânea, com a formação das cidades-estado, muitas comunidades foram desapossadas parcial ou totalmente de seus direitos indivisíveis sobre a terra. Institucionalizada dessa maneira, a propriedade privada da terra estendeu-se, por meio das ações de conquista, a uma boa parte da Europa e do norte da África. Entretanto, por maior que possa ter sido esse primeiro desenvolvimento da propriedade fundiária, ele estava longe de abranger todo o Ocidente. No período feudal, as regiões onde o direito costumeiro conservava traços do direito romano eram bastante raras e, mesmo nessas regiões, os servos e os camponeses livres se beneficiavam de direitos de pastagem e de coleta de lenha nas terras indivisas. As propriedades privadas, excluindo toda servidão coletiva, estavam longe de ocupar todo o território correspondente ao que conhecemos como Europa. Em certas comunidades eslavas e germânicas, a indivisão original das terras cerealíferas permaneceu até o início do século XX. Essas comunidades conservavam o regime de redistribuição periódica das terras lavráveis entre as famílias, em função de seu tamanho, ainda que o direito de uso dado a cada família fosse temporário (MAZOYER; ROUDART, 2010).

Há que se dizer algo mais sobre o modo de exploração da terra no período da revolução agrícola medieval, antes de prosseguirmos. Os antigos direitos de uso comum da terra (para caça, colheita, respiga, livre pastejo, corte de lenha nas florestas) ainda prevaleciam no final do Medievo, sem haver uma alteração significativa em seu papel para subsistência humana. Contudo, o processo de inovações nas práticas agrícolas (que permitiram o trato de áreas cada vez maiores de terras) e a concorrência sobre novos territórios agrícolas, produziram mudanças importantes nas relações sociais atreladas ao uso da terra. O antigo regime agrário do grande

domínio — que dependia da posse de servos sujeitos à corveia³³ — pouco a pouco deu lugar a uma nova sociedade rural composta por ricos lavradores e camponeses pobres, censitários, arrendatários (ou meeiros), trabalhadores sem terra e de empreendedores agrícolas de origem burguesa ou senhorial, artesãos, comerciantes e senhores laicos ou eclesiásticos, que monopolizavam as indústrias de montante (minas e siderurgia) e as indústrias de jusante (moinhos, prensas e fornos). As condições de vida de servos e camponeses livres eram similares nesse contexto, primeiro porque as regras agora aplicavam-se a todos, livres ou não e também porque muitos servos recebiam, como os demais camponeses, terras com encargos reduzidos para trabalhar (MAZOYER; ROUDART, 2010)³⁴.

Nesse contexto, a posse privada do solo apareceu, a princípio, como um meio de recolher os frutos do trabalho que nela era investido. Para o camponês, o acesso à propriedade era um meio seguro de garantir o benefício de seu próprio trabalho, mas o açambarcamento do solo por alguns era também um meio de se apropriar de uma parte dos frutos do trabalho de outrem, pois a afirmação do direito de propriedade fundava também o direito dos grandes e pequenos proprietários de alugar suas terras, mediante pagamento, a arrendatários ou a meeiros. O arrendatário possuía seu equipamento, seu gado e todo o capital necessário para exploração; ele alugava a terra do proprietário por uma renda fundiária que variava em função da qualidade das terras e do excedente que se podia obter dela, frequentemente paga em dinheiro, mas que também podia ser em produtos. Já o meeiro só possuía uma pequena parte do capital de exploração; o proprietário lhe fornecia não só a terra, mas também uma parte do capital, assim como uma parte das despesas correntes da exploração. Portanto, a renda paga pelo meeiro, além da fundiária, também vinha do direito de uso do capital fornecido pelo proprietário, e, não raramente, incluía juros. Essa renda, ao mesmo tempo fundiária e financeira, era geralmente paga em produtos, sendo proporcional à colheita (MAZOYER; ROUDART, 2010).

A renda fundiária, por conseguinte, em sentido estrito, provinha do direito de propriedade da terra, e, em sentido ampliado, resultava de uma relação de propriedade entre arrendador e arrendatário, uma relação assimétrica e desigual, essencialmente comercial. Naturalmente, o próprio proprietário podia também explorar diretamente suas próprias terras, utilizando a mão de obra de sua própria família ou de famílias camponesas desprovidas de terra e de capital de exploração, sob forma de assalariamento permanente ou temporário. Quer as terras fossem exploradas em regime de propriedade, quer em arrendamento ou meação, o

³³ Serviço gratuito que se prestava ao soberano ou a um senhor.

³⁴ Cf. também Le Goff (2005a).

importante para o desenvolvimento da nova agricultura era que o uso dessas terras, doravante, fosse liberado de todo entrave e que o proprietário pudesse se beneficiar dessas novas possibilidades. Esse era, no fundo, a razão pela qual o progresso da propriedade privada condicionou tão fortemente o desenvolvimento da primeira revolução agrícola (MAZOYER; ROUDART, 2010).

A única forma de se contornar esse processo de desenvolvimento da propriedade privada da terra teria sido o desenvolvimento de uma forma de agricultura cooperativa, realizada por meio de investimentos, trabalho e benefícios compartilhados dos bens fundiários indivisos dos aldeões. Mas isso só teria sido possível se houvesse no mundo rural do ocidente uma verdadeira tradição cooperativa, o que, de fato, não havia. A exploração de bens indivisos pelos aldeões não era coletiva, mas essencialmente individual e, além disso, muito desigual. As pastagens submetidas ao livre pastejo eram exploradas por cada um proporcionalmente à sua riqueza em capital vivo e o benefício não era, de nenhum modo, compartilhado. Por outro lado, esse individualismo agrário bem enraizado não era um tipo de luta de cada um contra todos, tampouco excluía certa solidariedade (direito de respiga, entreajuda, etc.), ou algumas atividades comuns (debulha, manutenção de estradas, pastoreio compartilhado), quando eram uteis e não contradiziam o interesse de cada um. Exatamente por isso, no fim da Idade Média, na maior parte das regiões da Europa, os antigos direitos de uso e a indivisão das terras comunais constituíam obstáculos efetivos ao desenvolvimento de novas modalidades de exploração da terra para o mercado. As primeiras reações contra esses usos começaram, na maior parte, desde o século XIV e continuaram nos séculos seguintes. Conforme datas e modalidades variáveis, diversas nações chegaram à abolição do direito de “livre pastejo” e das outras obrigações coletivas, ao direito de cercar e de cultivar (ou de deixar cultivar) suas próprias terras, ou seja, à instauração de um verdadeiro direito de propriedade privada das terras agrícolas (MAZOYER; ROUDART, 2010, p. 379).

1.2.1.1 O movimento de cercamento de terras na Inglaterra

No caso da Inglaterra, o cercamento de terras se tornou característica generalizada da paisagem agrícola desde meados do século XV, associado ao surgimento de uma classe trabalhadora sistematicamente privada do controle sobre os processos de produção e duramente afetada pelos fenômenos catastróficos do século XIV, como vimos acima. Realizado pela nobreza feudal (*gentry*) e pelos pequenos e médios proprietários (*yoemen*), os cercamentos atingiram seu ápice durante os séculos XVI e XVII, quando cerca de três quartos dos habitantes

da Europa foram expulsos do campo e forçados a buscar sustento nas cidades. Tais processos se caracterizaram pela crescente privatização de terras e o impedimento de seu uso comunal por parte dos camponeses — um uso legitimado por uma antiga tradição que garantia a caça, a extração de madeira e de outros produtos essenciais à sobrevivência, como vimos acima. Com esta proibição, os senhores tornavam-se proprietários das terras, passando a criar ovelhas, a produzir lã para as manufaturas têxteis e outros produtos agrícolas para o mercado, como batatas e beterrabas (MAZOYER; ROUDART, 2010).

Segundo Polanyi, o movimento de cercamentos foi chamado, de forma adequada, de “revolução dos ricos contra os pobres”, pois os senhores e nobres estavam destruindo as leis e os costumes tradicionais, às vezes pela violência, às vezes por pressão e intimidação. Eles literalmente roubavam das pessoas pobres a sua parcela de terras comuns, demolindo casas que, por força de antigos costumes, os camponeses consideravam suas. Com isso, senhores e nobres destruíam o tecido social e transformavam “homens e mulheres decentes numa malta de mendigos e ladrões” (POLANYI, 2000, p. 53). Na verdade, esse processo representa a continuidade das primeiras transformações registradas durante a revolução agrícola dos séculos anteriores. E. K. Hunt acrescenta que essa enorme massa de pessoas desalojada do campo representava mais trabalho para as indústrias, mais homens para os exércitos e marinhas, mais pessoas para colonizar as novas terras e mais consumidores potenciais de mercadorias, além de formarem um número crescente de desordeiros e mendigos que se aglomeravam nos centros urbanos (HUNT, 1981). Um exemplo de reação contra os cercamentos pode ser encontrado em uma lei promulgada por Henrique VIII³⁵, na qual o monarca protesta nas seguintes palavras:

Muitos arrendamentos e grandes rebanhos de gado, especialmente de ovelhas, concentram-se em poucas mãos, provocando um aumento considerável das rendas fundiárias e, ao mesmo tempo, uma grande diminuição das lavouras (*tillage*) e a demolição de igrejas e casas, de maneira que *enormes massas populares* se veem impossibilitadas de sustentar a si mesmas e a suas famílias (Apud MARX, 2011, p. 967, grifo nosso)

Outro exemplo de reação ao movimento de cercamentos está no texto *Oração dos senhores de terras*, do início do século XVI, em que se lê o seguinte pedido:

Sinceramente pedimos que eles (aqueles que possuem terras, pastos e locais de residências) não possam elevar os arrendamentos de suas casas e terras, nem impor taxas ou pagamentos absurdos... Fazei que se possam contentar com o que é suficiente e não juntar casa com casa ou terra com terra para o empobrecimento dos outros...” (Apud HUBERMAN, 1986, p. 97).

³⁵ Henrique VIII, (nascido em 28 de junho de 1491, em Greenwich, Inglaterra - morto em 28 de janeiro de 1547, Londres). Filho de Henrique VII, foi rei da Inglaterra de 1509 a 1547, presidindo os primórdios do Renascimento inglês e da Reforma inglesa (HENRIQUE VIII, 2018).

O clamor dirigido aos proprietários de terras mostra como o princípio da importância da terra em relação ao total de trabalho exercido sobre ela estava desaparecendo e passava-se a considerá-la apenas como fonte de renda, “um brinquedo de especuladores que compravam e vendiam pela oportunidade de fazer dinheiro” (HUBERMAN, 1986, p. 98). Em outras palavras, a terra estava se transformando em mercadoria a ser negociada no mercado. Outro importante exemplo é a queixa de Tomas Morus, de que os próprios carneiros, que eram animais normalmente mansos e fáceis de se alimentar, haviam se transformado “em animais tão vorazes e ferozes que devoram até mesmo os homens, devastando e despovoando os campos, as granjas, as aldeias”. Por isso, nas regiões onde se encontrava a lã mais fina e conseqüentemente mais cara:

Os nobres e os ricos, sem falar de alguns abades, santos personagens, não contentes de viverem à larga e preguiçosamente das rendas anuais que a terra assegurava a seus antepassados, sem nada fazerem em favor da comunidade (prejudicando-a, deveríamos dizer), não deixam mais nenhum lugar para o cultivo, acabam com as granjas, destroem as aldeias, cercando toda a terra em pastagens fechadas, não deixando subsistir senão a igreja, da qual farão um estábulo para seus carneiros. E como se vossas áreas de caça e vossos parques já não ocupassem uma parte suficiente do território, esses homens de bem transformam em deserto lugares ocupados até então por habitações e culturas³⁶ (MORUS, 2007, p. 31-2).

Em outro lugar, a crítica de Morus pode parecer bastante familiar nos dias de hoje:

De modo que a avidez sem escrúpulos de uma minoria de cidadãos transforma em calamidade o que parecia ser o principal elemento da prosperidade de vossa ilha [referindo-se à Inglaterra]. Pois é a carestia de vida que leva cada dono de casa a dispensar o maior número possível de seus empregados; e parra onde eles serão enviados, pergunto-vos, senão à mendicância ou então, o que corações magnânimos aceitarão mais facilmente, ao banditismo? Isso não é tudo. Essa lamentável miséria vem acompanhada do gosto de consumir. E, entre os criados dos nobres, entre os operários, e até mesmo entre os camponeses, em suma, em todas as classes, constata-se uma procura até então desconhecida no que concerne ao vestuário e à mesa. (...) Que outra coisa vocês fazem, pergunto, senão fabricarem vocês mesmos os ladrões que a seguir enforcam (MORUS, 2007, p. 35)?

Christopher Hill explica o quadro social a que Morus se refere. Segundo ele, havia vadios, vagabundos e mendigos que perambulavam pelos campos, às vezes em busca de emprego, outras vezes apenas subsistindo, como refugos de uma sociedade em transformação econômica e em rápida expansão demográfica. A necessidade de economizar levava lordes a reduzirem a quantidade de domésticos, a busca por lucro produzia a expulsão de trabalhadores

³⁶ A Crítica de Morus às áreas de caça e parques pertencentes à nobreza, ainda no início do século XVI, guarda importante relação com a crítica de Roger Williams à utilização da terra pelos ingleses, que aparece em seus primeiros escritos e em seu debate com John Cotton. Williams compara os hábitos ingleses e nativos quanto ao uso da terra e da atividade da caça, tendo dois focos: primeiro, de demonstrar que, na sociedade nativa havia muito mais objetivo e nobreza nessas atividades que na inglesa; e, segundo, que a ideia de que havia terras vagas e sem dono na América (*vacuum domicilium*) não procedia, pois, os amplos territórios eram, na verdade, de uso comum e necessário à subsistência dos povos nativos (cf. seção 3.5.1 e 3.5.2. Cf. também Barbosa (2016, seção 2.3.1).

rurais, as flutuações do mercado têxtil traziam riqueza para alguns poucos e a ruína para muitos (HILL, 1987, p. 56)³⁷. Voltaremos a falar sobre o problema dos cercamentos de terras no capítulo 3.

1.3 A vida econômica após a crise: Mercantilismo, colonização, inflação e pobreza

Após a forte contração econômica decorrente da crise do século XIV, uma nova onda de crescimento se fez sentir na Europa, desde meados do século XV. Ampliaram-se os jogos das trocas, fazendo com que as economias europeias se engatassem umas nas outras, no dizer de Braudel (1987, p. 30). Devemos elencar alguns dos motores desse desenvolvimento. Desde 1450, houve um novo aumento demográfico em toda Europa, capaz de compensar as enormes perdas de vidas sofridas no século anterior. Desde então, o número de seres humanos nunca mais parou de aumentar e não voltou a haver suspensões nem reversões desse crescimento. No comércio, o incremento das transações de longa distância — que já era praticado em várias partes da Europa desde séculos antes — levou a Europa a um novo e intenso ciclo de expansão mercantil, devido ao crescimento da produção para a exportação (HUNT, 1981).

As antigas feiras foram substituídas por cidades que possuíam comércio permanente. Eram novas modalidades de comércio que se tornavam incompatíveis com os restritivos costumes e tradições dos feudos. Seus códigos e leis foram base para as modernas leis capitalistas dos contratos, títulos negociáveis, representação comercial e execuções em hasta pública³⁸. Neste processo, os camponeses dos feudos também descobriram que poderiam trocar seus excedentes por dinheiro nos mercados e ele poderia ser usado para pagar taxas aos senhores feudais, no lugar do trabalho forçado. Tal mecanismo também transformou estes agricultores em pequenos negociantes independentes, que podiam arrendar terras dos senhores, vender seus produtos e reter a receita excedente para si. O efeito cumulativo levou ao rompimento dos laços feudais, que foram substituídos pelo mercado e pela busca do lucro como princípios organizadores da produção (HUNT, 1981). Outro tipo de mercado que se fortaleceu entre os séculos XV e XVI foi o mercado de trabalho, no qual o indivíduo se apresenta despojado de

³⁷ Os cercamentos foram retomados com força total no século XVIII, no auge da revolução agrícola e industrial inglesa, desta vez com o apoio do Parlamento composto majoritariamente por proprietários de terras. De 1700 a 1845, nada menos que 4.000 atos de cercamento, autorizando os senhores a dividir as terras utilizadas em comum, a reagrupar suas terras e a cercá-las foram editados pelo Parlamento, que nomeou comissários encarregados de proceder à partilha das terras. Esses comissários frequentemente atribuíam aos pequenos camponeses as piores terras (MAZOYER; ROUDART, 2010). Sobre isso, cf. também Polanyi (2000).

³⁸ Ato processual pelo qual se vendiam bens penhorados.

seus tradicionais meios de produção, tendo a oferecer para a obtenção de remuneração, apenas seus braços e mãos, ou seja, sua força de trabalho (HUNT, 1981). Como enfatiza Braudel, “o homem que se aluga ou se vende desse modo passa pelo buraco estreito do mercado e sai da economia tradicional” (BRAUDEL, 1998, p. 35). Embora formas de trabalho assalariado possam ser encontradas desde séculos anteriores na Europa, foi nesse que os mercados de trabalho se oficializaram com regras mais claras e estruturas mais poderosas. Em diferentes áreas do processo produtivo, os artesãos independentes que trabalhavam em pequenos grupos foram forçados a se submeter aos grandes mercadores, detentores do dinheiro necessário para o investimento, como no caso da mineração (BRAUDEL, 1998).

Outro fator indispensável para este novo ciclo de expansão da economia de mercado foi o crescimento da produção para a exportação. Nas novas nações-estado, os monarcas buscavam apoio dos burgueses para derrotar seus rivais feudais e unificarem os estados sob seu poder, uma aliança que libertava os mercadores da confusão causada pelas regras, regulamentos, leis, pesos, medidas e moedas herdadas do regime feudal. Estas adaptações do pensamento medieval à expansão da economia de mercado colaboraram para a consolidação dos mercados e deram proteção militar aos empreendimentos comerciais. Em troca, os monarcas dependiam dos mercadores para terem as necessárias fontes de receita. Esta aliança resultaria em novos modos de pensar a economia, o mercantilismo, que seria um novo passo para que o elemento econômico fosse pensado como uma categoria isolada. Voltaremos a isso em breve.

Nas Grandes Navegações, a colonização das Américas pela Espanha deslocaram o comércio mundial do Mediterrâneo para o Atlântico, ampliando a vida econômica dessa região e fazendo de Sevilla o principal polo de comércio e distribuição dos metais provenientes das *Índias Ocidentais* para a Europa. Os dobrões espanhóis, cunhados em prata, atravessam o Mediterrâneo até o império turco e a Pérsia, atingem a Índia e a China. Desde 1572, via Manila, o metal branco americano atravessa o Pacífico para chegar à China (BRAUDEL, 1987). A exploração de metais preciosos nas colônias americanas também contribuiu significativamente para a ampliação da vida econômica europeia, que, como apontado no parágrafo anterior, experimentava estagnação e conseqüente escassez de moedas, cunhadas a partir desses materiais. Mas a entrada e circulação desses metais preciosos em altíssimo volume provocou um aumento nos preços de mercadorias e serviços entre 150 e 400%, muito mais depressa e em maior medida que os aluguéis e salários. Isso trouxe benefício para os capitalistas, que recebiam lucros cada vez maiores e pagavam salários reais cada vez menores, além de comprarem

matérias-primas que se valorizavam muito, enquanto eram mantidas em estoque (HUNT, 1981).

1.3.1 Mercantilismo e expansão da economia de mercado

Devemos iniciar este parágrafo com uma tentativa de definição. O termo “mercantilismo” é comumente usado tanto para se referir a um conjunto de práticas econômicas como também ao período histórico no qual as nações europeias enfatizaram um conjunto de práticas econômicas que visavam o fortalecimento das nações-estado, desde meados do século XV até o final do século XVIII. É importante dizer que o próprio termo nunca foi usado pelos indivíduos dessa época, mas sim por seus adversários, os fisiocratas do século XVIII — observa Pierre Deyon — com o objetivo de desacreditá-los, enfatizando o aspecto intervencionista estatal sobre a economia e uma excessiva ênfase sobre seu aspecto comercial. Isso levou a atribuição de um matiz pejorativo e odioso ao termo (DEYON, 2009, p. 10). Apesar disso, segundo Francisco Falcon e Pierre Deyon, devemos pensar no mercantilismo como sinônimo de um corpo doutrinário coerente, dotado de um mínimo de abstração teórica relativa às questões econômicas, ou como o conjunto de ideias e práticas econômicas que caracterizam a história econômica europeia e, principalmente, a política econômica dos Estados modernos europeus durante o período que vai do século XV ao XVIII (FALCON, 1996; DEYON, 2009).

Interessa-nos, de fato, olhar para o mercantilismo como produto das condições apresentadas no contexto histórico em que ele se desenvolve, ou seja, do incremento comercial, das novas nações-estado e suas conseqüentes políticas comerciais, do impacto trazido pela expropriação de riquezas minerais americanas e de um novo quadro competitivo que se desenvolveu nestes séculos. Em segundo lugar, ele é importante no sentido de entendermos a evolução do processo de desprendimento do elemento econômico dos entraves éticos e morais, que, vale lembrar, no período em questão, resistiam. Pierre Deyon sintetiza esta transição da seguinte forma:

Entre a Idade Média e a época contemporânea, o mercantilismo prepara realmente o advento do capitalismo e da indústria modernos. Da Idade Média, ele conserva uma crença quase religiosa no total poder do ouro e a concepção de um universo estático, onde cada reino não pode prosperar senão a expensas de seus vizinhos. Mas renega o internacionalismo cristão, e anuncia, por seu voluntarismo, as conquistas da economia contemporânea. *Não é ainda uma ciência, mas já um sistema independente de toda moral religiosa, que trata das coisas econômicas com objetividade e o desprendimento de um naturalista.* O mercantilismo já evoca, por suas ambições, o dinamismo das sociedades industriais. Não possui nem seus meios técnicos, nem a energia coletiva, liberada pelas revoluções burguesas, mas contribui para o nascimento de seu ambicioso desígnio (DEYON, 2009, p. 89, grifo nosso).

No trecho acima, Deyon contempla um quadro temporal amplo, no qual o período mercantilista é axial, carregando aspectos do anterior e do futuro, em relação dialética e conflituosa. Embora não fossem ciência, o pensamento e as práticas mercantilistas representavam um estímulo e um desafio aos pensadores da época. Os doutores medievais — como vimos anteriormente — sempre estiveram preocupados que houvesse justiça nas relações sociais, como no caso da regulação da distribuição da riqueza, embora a evolução de assuntos relacionados a questões econômicas tenha os forçado a legislar sobre usura, salário justo, inflação, dívidas públicas, entre outros assuntos ligados à economia. Tanto em forma quanto em conteúdo, os tratados escolásticos publicados nos séculos XVI e XVII, incluindo os da Escola de Salamanca, continuaram a tradição escolástica, com seus apelos à autoridade e regras sobre a justiça e legalidade em todos os tipos de contratos nas relações sociais, o que o colocou em evidente conflito com os interesses mercantilistas.

Segundo Raymond de Roover, apesar de ridicularizado e menosprezado por seus oponentes, o escolasticismo continuou a exercer forte influência no período mercantilista, mas teve que enfrentar um espírito cada vez mais hostil, que criava um clima favorável para a recepção da filosofia cartesiana sobre os assuntos econômicos. A principal razão pela qual a economia escolástica entrou em declínio — na opinião de De Roover — é que seus seguidores não foram treinados ou não estavam dispostos a descartar a “madeira morta” de sua tradição para preservar o que merecia ser preservado (DE ROOVER, 1983, p. 101-2). Mais especificamente, o problema do pensamento escolástico não estava em sua preocupação com a justiça e bem-estar social — o que, a propósito, era seu ponto forte — mas em sua incapacidade de se adaptar às transformações impostas pela nova dinâmica que a economia de mercado, buscando conservar traços da virtude do pensamento econômico escolástico — se é que isso era possível. A despeito disso — ainda seguindo De Roover — a economia escolástica possuía uma superioridade inquestionável em relação ao pensamento mercantilista, por ser parte integrante de um sistema filosófico coerente, no qual as relações econômicas deveriam ser governadas pelas leis da justiça distributiva e comutativa (DE ROOVER, 1983, p. 102)³⁹. Esta percepção de superioridade é considerada a partir da crítica ao individualismo crescente na sociedade seiscentista, como parte da desintegração da organicidade social que ainda resistia e provia um mínimo de possibilidade de sobrevivência aos mais fracos.

Karl Polanyi explica a diferença fundamental entre estes dois tipos de sociedade. Segundo ele, todos os sistemas econômicos conhecidos por nós até a Idade Média eram

³⁹ Cf. também O’Brien (2001).

organizados segundo os princípios de reciprocidade, redistribuição e domesticidade⁴⁰, ou por alguma combinação dos três. Eles eram institucionalizados com a ajuda de uma organização social que, a partir de sua estrutura, assegurava a produção ordenada e a distribuição dos bens por meio de uma grande variedade de motivações individuais. Os costumes, a lei, a magia e a religião determinavam os princípios gerais de comportamento e cooperavam para induzir o indivíduo a cumpri-los, inclusive no funcionamento do sistema econômico. Mas, a partir do século XVI, os mercados passaram a ser mais numerosos e importantes. Sob o sistema mercantil, eles se tornaram a preocupação principal dos governos e, progressivamente, o mecanismo de mercado criou a ilusão de que o determinismo econômico seria uma lei geral para toda sociedade humana e seu funcionamento não só influenciaria o resto da sociedade, mas, efetivamente, o determinaria (POLANYI, 2000).

Enquanto o pensamento escolástico representava uma longa tradição filosófica que justificava esse aspecto orgânico da sociedade, o mercantilista era apenas um aglomerado de prescrições descoordenadas, por meio das quais os autores mercantilistas procuravam influenciar a política econômica, geralmente em uma direção favorável aos seus interesses privados (DE ROOVER, 1983). Entendamos melhor esta tendência dos pensadores mercantilistas com o auxílio de Pierre Deyon. Por ser parte de um processo de transição entre a cristandade medieval e as autonomias nacionais e da evolução dos processos mercantis, a relação entre a burguesia mercantil e os monarcas se gestava por meio de uma tensão de interesses. Isso porque, enquanto as monarquias nacionais procuravam promover novas formas de atividade econômica, buscando, inclusive, regulá-las, os homens que estavam a serviço dos

⁴⁰ Segundo Polanyi, no princípio da reciprocidade funcionam trocas de natureza social, que diferem das comerciais, devido aos valores, motivos e funções que desempenham. Este princípio salvaguarda a produção para a subsistência familiar. A dádiva e a contradádiva ocorrem em ocasiões diferentes e têm um caráter cerimonial que elimina qualquer ideia de equivalência. Esta forma de organização tende a desestimular qualquer manifestação de interesse econômico pessoal nas relações sociais ao valorizar a amizade, o parentesco, o status e a hierarquia. O princípio de redistribuição é caracterizado por trocas de natureza política, que envolvem uma autoridade central responsável pela alocação de bens (incluindo a terra e os recursos naturais), por recolher impostos e prover serviços. Nesse sistema, os indivíduos não têm a liberdade de escolher quanto de imposto devem pagar, nem qual tipo de serviços irão receber, pois isso é definido pela autoridade. Os cálculos de valor são baseados no princípio da justiça e cada um recebe sua parte conforme sua necessidade. Obviamente, a noção de justiça é bastante discutível, o que resultou em muitas revoltas e rebeliões ao longo dos tempos. O sistema de redistribuição se manteve sob condições feudais, no qual o sistema econômico se mostrava enredado em relações sociais e era orientado por relações políticas e religiosas (POLANYI, 2000, p. 65-6). E o terceiro princípio, da domesticidade, consiste na produção para uso próprio. [...] A prática de prover as necessidades domésticas próprias [...] nada tinha em comum com a motivação do ganho, nem com a instituição de mercados. O seu padrão é do grupo fechado. A natureza do núcleo institucional pode ser sexo, como na família patriarcal; localidade, como nas aldeias; ou poder político, como no castelo senhorial. Independentemente da organização interna do grupo ou seu tamanho, a necessidade de comércio ou de mercados não era maior do que no caso da reciprocidade ou da redistribuição (POLANYI, 2000, p. 73).

monarcas também buscavam justificar sua sede de riqueza, esperando pelo triunfo do individualismo liberal (DEYON, 2009).

Eis alguns exemplos: Thomas Gresham (1519-1579), comerciante e financista inglês, foi um astuto e não muito escrupuloso manipulador do mercado monetário, cujas recomendações, embora vantajosas para a rainha Elizabeth I da Inglaterra, poderiam ter um impacto negativo sobre o comércio britânico e sobre o volume de emprego; Gerard de Malynes (1586-1641), comerciante independente no comércio exterior e comissário inglês para os Países Baixos, propôs o controle cambial na esperança de ser nomeado controlador; Edward Misselden (1608-1654) e John Noheeler (1601-1608) foram porta-vozes da *Marchant Adventurers*⁴¹; e Thomas Mun (1571-1641) escreveu seus panfletos em defesa da Companhia das Índias Orientais. A maioria dos autores mercantilistas defendeu o sistema colonialista e apoiou medidas agressivas, tendentes a combater ou eliminar a competição externa, o que impactou decisivamente os projetos colonialistas, no sentido dos ideais cristãos de evangelização e convivência pacífica entre ambos os povos Estado⁴². Ainda assim, De Roover reconhece que os mercantilistas também pensavam no bem-estar público, principalmente por meio do fortalecimento do Estado (DE ROOVER, 1983, p. 107-8).

De Roover aponta a diferença entre escolásticos e mercantilistas no sentido da excelência dos primeiros e a mediocridade dos últimos, o que poderia ser atestado pela forma como os primeiros trataram o fato econômico, ou seja, por meio de uma profunda reflexão, centrada em valores e princípios que se estendem por uma longa tradição religiosa e cultural. Os mercantilistas, por outro lado, pareciam não estar preocupados com tais princípios nem terem uma base teórica consistente para justificar suas práticas. Para Francisco Falcon, a questão é um pouco mais complexa. Segundo ele, realmente não é possível falar sobre “ideias mercantilistas” no sentido de haver nelas um mínimo de unidade de conteúdo ou de perspectiva em seus enunciados discursivos, pois esse caráter pensado das práticas mercantilistas foi produzido por uma gama de autores, que inclui homens de negócio, administradores, políticos, filósofos, etc. Alguns deles, explica Falcon, eram certamente simples panfletários, enquanto outros eram profundamente interessados na defesa e justificação de seus lucros pessoais e havia ainda os que escreviam para agradar seus monarcas e obter favores para si e seus familiares.

⁴¹ Empresa de comerciantes ingleses que se dedicaram ao comércio com os Países Baixos e mais tarde com o noroeste da Alemanha, do início do século XV até 1806. A empresa, fundada em 1407, estava principalmente envolvida na exportação de tecidos acabados da florescente indústria inglesa de lã (MERCHANT ADVENTURERS, 2019).

⁴² Voltaremos a essa relação entre mercantilismo e colonização na próxima seção.

Contudo, para o autor, não devemos diminuir a importância de suas ideias devido às suas intenções reais ou supostas, pois nelas estão contidas visões pertinentes e extremamente corretas sobre diversos fenômenos político-econômicos, ainda que não possam ser classificadas como teoria, sistema ou doutrina, no sentido estrito desses termos. Mas isso não seria motivo de assombro, conclui Falcon, para uma época em que não havia espaço para uma ideologia econômica autônoma⁴³ (FALCON, 1996, p. 65-6).

Fossem os mercantilistas representantes de uma nova “escola” ou apenas fruto da emergência dos interesses individuais da classe burguesa, que operava sob os auspícios dos monarcas, devemos sublinhar que a diferença entre escolásticos e mercantilistas que realmente merece nossa atenção está na mudança do *locus* de enunciação do conhecimento econômico, que acompanha a emergência de um novo espírito econômico. Algumas características desse novo modo de pensar, apresentado por Francisco Falcon, nos ajudam a entender esse deslocamento: o pensamento mercantilista não se articula a partir de um princípio explicativo universal, tanto quanto aos objetos que abordam quanto aos fatores de sua própria enunciação; falta-lhe uma visão de totalidade dos fenômenos que analisavam, devido às condições e interesses que as moviam; embora fosse um discurso desconexo e fragmentado sobre os fenômenos político e econômico, buscavam circunscrever ou abordar de forma concreta o fato econômico, que teimava em ocultar-se; e, por fim, a forma aparentemente desordenada que seus proponentes se articulavam reflete o universo mental de sua época (FALCON, 1996, p. 67).

1.3.1.1 Síntese do problema entre mercantilismo e sistema econômico

Situemos novamente nosso foco. Apesar da excepcional expansão da economia mercantil, dos avanços técnicos e intelectuais experimentados no período em questão, a sociedade ocidental ainda ignorava a existência de um universo econômico que pudesse ser regido por leis próprias, capazes de regular a produção e a circulação de mercadorias, desaposando o Estado absolutista dessa função e a religião de sua imposição ética e moral sobre as leis empregadas no exercício das atividades econômicas. Nesse ponto, a explicação de Polanyi nos ajudará a entender esse movimento e o próprio caráter fragmentário e impreciso do pensamento mercantilista, apontado, antes, por Falcon:

⁴³ E. K. Hunt (1981) analisa alguns dos textos mercantilistas sobre valor e lucro, como *A Discourse on Trade*, de Nicholas Barbon. Ele também oferece uma aproximação entre o pensamento mercantilista e a filosofia do individualismo.

O padrão de mercado, relacionando-se a um motivo peculiar próprio, o motivo da barganha ou da permuta, é capaz de criar uma instituição específica, a saber, o mercado. Em última instância, é por isto que o controle do sistema econômico pelo mercado é consequência fundamental para toda a organização da sociedade: significa, nada menos, dirigir a sociedade como se fosse um acessório do mercado. Em vez de a economia estar embutida nas relações sociais, são as relações sociais que estão embutidas no sistema econômico (POLANYI, 2000, p. 77).

Os pensadores mercantilistas operavam no mercado e para o mercado, ainda que de forma submissa ao poder político, o que não lhes permitia desengatar totalmente o fato econômico de outros aspectos da vida social e o entregar totalmente aos mecanismos do mercado. Faltava, para isso, alguns passos importantes na esfera intelectual, como veremos na próxima seção. Porém, como demonstra De Roover, temos um indício claro desse movimento no progressivo descrédito dado ao pensamento escolástico em prol de outro que se apresenta como novo. Devemos nos deter um pouco mais nesse ponto. A grande diferença entre a economia escolástica e a que se gestava nos séculos XVI e XVII está relacionada ao seu campo de ação e sua metodologia: os doutores abordaram a economia a partir de um ponto de vista jurídico, dando muita importância às formalidades, de modo que o estudo da economia quase equivale a uma investigação da forma e natureza dos contratos. Dada sua preocupação com a ética, eles se interessavam mais no que ela deveria ser do que realmente era, o que os levou, por exemplo, a dar muita atenção a questão da usura — o que, para De Roover, foi um erro fatal — pois permitiu que essa questão, que em seu juízo era secundária, ofuscasse outros problemas mais importantes.

Além disso, sua sofisticação teórica os envolveu cada vez mais em uma rede de contradições que, no século XVIII, levou os economistas a serem preconceituosos com as doutrinas escolásticas. Especialmente os membros da escola de Salamanca fizeram diversos avanços em diversos temas econômicos, entre os quais estão: a teoria do valor baseada na utilidade e na escassez; o princípio do benefício recíproco de qualquer negociação ou troca voluntária; se o preço de mercado poderia ser considerado o preço justo; sobre a teoria quantitativa da moeda e suas especulações sobre a legalidade dos negócios bancários e de moeda estrangeira, uma discussão iniciada ainda no século XIII, que abriu o caminho para a teoria da Balança Comercial, desenvolvida pelos mercantilistas ingleses no período Tudor e Stuart ; entre outras⁴⁴. Por isso, ver a economia escolástica apenas como uma doutrina medieval é um erro, pois ela foi uma corrente de pensamento paralela ao mercantilismo que durou até o século XVIII, sendo possível encontrar traços da influência escolástica ainda perceptíveis no

⁴⁴ Em seu livro *Teologia de Mercado: uma visão da economia mundial no tempo em que os economistas eram teólogos*, Luís Corrêa Lima apresenta diversas destas contribuições (LIMA, 2001, p. 65-142).

pensamento econômico do século XVIII, que aparecem em lugares inesperados, como a *Encyclopédie* de Diderot e d'Alembert (DE ROOVER, 1983).

Para De Roover, a definição de preço que existe nesta Enciclopédia não difere de forma alguma da apresentada nos tratados escolásticos e o mesmo se aplica ao tratamento do monopólio e da troca direta. Na verdade, De Roover considera que “la economía moderna tiene con los escolásticos y sus sucesores una deuda mayor que la reconocida comúnmente”, não desprezando seus méritos nem se omite ante os defeitos de seu enfoque legalista da economia (DE ROOVER, 1893, p. 118-20). Apesar de interessante, não nos cabe explorar a tese do autor sobre a uma possível dívida do pensamento econômico moderno com os escolásticos, mas sim destacar esta perspectiva de continuidade do pensamento casuístico durante os séculos que aqui estudamos, em relação ao pensamento mercantilista.

1.3.2 Impactos da expansão mercantil com o início da ocupação da América

Mesmo sendo possível encontrar remanescentes da influência escolástica entre os mercantilistas — pois seus autores não podiam escapar do impacto de séculos de cultura e pensamento que este carregava — o que se destaca em seus escritos é o ímpeto que o espírito expansionista político e econômico imprimiu à busca por riquezas nas colônias americanas, que encontrou na fome de ouro dos aventureiros e colonizadores uma afinidade capaz de potencializar seus nefastos resultados para a população nativa americana. A exploração colonialista das Américas gerou a oportunidade de realização de sonhos e fantasias de muitos europeus de cobrirem-se de ouro e riquezas, mas também sustentou o projeto de fortalecimento da economia estatal, na medida em que ainda não havia um dinamismo industrial capaz de sustentar a sociedade de mercado emergente. Nesse contexto, a maioria dos autores da época mercantilista apegou-se à ideia de que um país rico, tal como um homem rico, deve ser um país com muito dinheiro; e juntar ouro e prata num país deve ser a mais rápida forma de enriquecê-lo (HUBERMAN, 1986).

A pintura *The Moneylender and His Wife*, de 1514, elaborada pelo pintor holandês Quentin Metsys (1465-1530), representa bem o ambiente moral e religioso do início do século XVI e também nos ajuda a entender este complexo processo de transição entre o pensamento escolástico e o mercantilista. Segundo o historiador da arte Guillaume Kazerouni, o banqueiro e sua esposa são retratados em sua atividade profissional, em uma cena bem estruturada, que os torna o foco da atenção do observador.



Disponível em: <https://www.louvre.fr/en/oeuvre-notices/moneylender-and-his-wife>.

Ambos estão em perfeita simetria; o homem está ocupado pesando as pérolas, joias e moedas de ouro (provavelmente da América, que passou por Sevilha antes de chegar a Antuérpia), enquanto sua esposa lê uma obra de devoção, como mostra a ilustração da Virgem e o Menino em sua página. Todavia, o ouro brilhante, as pérolas (símbolo da luxúria) e as moedas distraíram a esposa de seu dever espiritual. Os objetos em segundo plano foram cuidadosamente escolhidos para fortalecer a mensagem moral da obra. A vela apagada e as frutas na prateleira — uma provável alusão ao pecado original e um lembrete de que todos estamos fadados a voltar ao pó — são símbolos da morte. A jarra de água e o rosário pendurado na prateleira simbolizam a pureza da Virgem. Finalmente, a pequena caixa de madeira representa um lugar onde a fé se aposentou, dando lugar à atividade vulgar. A segunda metade do século XV, no norte da Europa, viu uma expansão de pinturas deste gênero, nas quais os artistas retrataram as mudanças em curso, com conotações moralizantes, como uma maneira de condenar os vícios humanos e lembrar os espectadores da fragilidade da existência humana. Esses são precisamente os aspectos que Metsys destaca neste trabalho. (KAZEROUNI, 2007).

Mercadores da Inglaterra, Holanda e França amontoavam fortunas, enquanto os espanhóis aumentavam suas somas de dinheiro pela exploração do ouro e da prata das Américas. As minas da Saxônia e da Áustria produziam grandes quantidades de prata, mas, se comparadas ao volume trazido das minas do Peru e do México, eram inexpressivas. Entre 1520

e 1580, a produção da casa da moeda espanhola cresceu quase oito vezes, saltando de 45 mil quilos para 340 mil. Mas, enquanto a prosperidade econômica chegava para alguns, a inflação decorrente do influxo de metais preciosos trazia grande dificuldade para aqueles que dependiam de seus salários, pois se defasavam rapidamente, como se pode ver pelas seguintes comparações: no final do século XV, o salário de um dia do trabalhador correspondia a 4,3 quilos de carne, mas um século depois valia apenas 1,8 quilo. Na Inglaterra de 1495, um camponês poderia ganhar o bastante para abastecer sua casa por um ano, trabalhando 15 semanas; em 1610, não poderia comprar o mesmo volume de provisões, mesmo que trabalhasse o ano inteiro. Para o trabalhador, a alta dos preços e a consequente desvalorização dos salários significou a necessidade de apertar o cinto, de lutar por salários mais altos ou, por fim, tornar-se mendigo⁴⁵ (HUBERMAN, 1986). Este processo inflacionário persistiu até o final do século XVII, tendo forte impacto sobre a sociedade europeia com o aumento da pobreza geral e do pauperismo⁴⁶. Para Karl Polanyi, o aumento do pauperismo rural foi o primeiro sintoma de uma convulsão social que se mostrava iminente, que não podia ser imaginada pela sociedade daquela época, pois estava oculta sob a superfície do incremento da sociedade de mercado. Na verdade, o grande paradoxo que pouco a pouco estava sendo engendrado na sociedade ocidental era o fato aparentemente incompreensível de que “a pobreza parecia acompanhar a abundância” (POLANYI, 2000, p. 113).

Empurrados pela fome, as massas de camponeses ocuparam as cidades, obrigando as autoridades a reorganizar as formas de assistência social praticadas até então. As limitadas possibilidades de absorção apresentadas pelo mercado de trabalho nas cidades e as barreiras sociopsicológicas foram consolidando os efeitos de rebaixamento social desses grupos. Eles ganhavam a vida com trabalhos ocasionais e esmolas, e, em muitos casos, tornando-se vigaristas ou criminosos. Um exemplo deste novo olhar para a pobreza pode ser visto nas palavras do teólogo e padre católico jansenista francês do século XVII, Godefroy Hermant (1617-1690), afirmando que, em face das massas de miseráveis, “abomináveis fantasmas, que perturbam o repouso dos homens, invadem a felicidade das famílias ricas e destroem a tranquilidade pública”, era preciso rever a doutrina tradicional da misericórdia e da organização

⁴⁵ Marx atribui ao surgimento de uma massa de “mendigos, assaltantes, vagabundos” a instituição de uma “legislação sanguinária contra a vagabundagem” em toda a Europa, ao longo dos séculos XV e XVI (MARX, 2011a, p. 980).

⁴⁶ Christopher Hill afirma que o período do século XVII anterior a 1640, foi de grande inflação na Inglaterra. O preço do trigo, por exemplo, aumentou seis vezes e o nível geral de preços aumentou quatro ou cinco vezes. Esses incrementos favoreceram aqueles que produziam com a intenção de vender, que tinham sua subsistência assegurada pela posse da terra. Entretanto, para a esmagadora maioria da população, que vivia da agricultura, a realidade era antagonicamente contrária (HILL, 2012).

social que estava em vigor até então (Apud GEREMEK, 1995, p. 21). Como explica Braudel, antes, o mendigo que batia à porta do rico era considerado um enviado de Deus, pois Cristo podia estar por trás da sua aparência — mas, pouco a pouco, este sentimento de respeito e de compaixão foi desaparecendo, dando lugar à pecha de preguiçoso, perigoso, odioso — uma imagem traçada por uma sociedade assustada pelo crescente fluxo de miseráveis e pela incapacidade da economia de absorvê-los (BRAUDEL, 1998, p. 454-5).

No contexto inglês do século XVI, conforme os preços subiam, o poder aquisitivo da população mais pobre caiu cerca de dois terços. Esta queda nos salários foi catastrófica, explica Christopher Hill, principalmente para os que haviam vendido ou foram expulsos de seus lotes de terras em decorrência do movimento de cercamentos. Os ganhos reais de um operário nascido em 1580 não excediam a metade do que seu bisavô ganhava, o que levou uma massa de gente a depender da misericórdia do governo e da igreja. Na primeira metade do século XVII, a expectativa de vida na Inglaterra não era maior que 35 anos de idade e poderia ser ainda menor para os mais pobres. Por isso, no século XVII, o líder puritano Richard Baxter (1615-1691) passou a advertir aos agricultores pobres a não se iludirem com a ideia de terem uma vida longa (HILL, 2012, p. 29). Ironicamente, enquanto os preços subiam e os impostos da igreja e do governo sufocavam os assalariados, a demanda por alimentos e bens manufaturados aumentava rapidamente, impulsionada pelos trabalhadores e assalariados sem terra, que, mesmo com seus salários altamente defasados, tinham de comprar mais porque já não produziam para si mesmos (HILL, 2012, p. 29).

Na Inglaterra, uma série de leis foram promulgadas para tentar enfrentar os problemas do desemprego, da pobreza e do pauperismo, decorrentes das transformações socioeconômicas, que se intensificavam. Elas ficaram conhecidas como *Poor Laws*. A primeira delas buscou fazer distinção entre pobres “com merecimento” e “sem merecimento”; a segunda, estabeleceu que as paróquias seriam responsáveis pelos seus pobres e deveriam sustentá-los por meio de contribuições voluntárias a um fundo especial; mas, tais medidas mostraram-se inadequadas ao enfrentamento do problema, que só se agravava. Em 1572, o Estado aceitou o princípio de que os pobres teriam de ser mantidos por recursos advindos de tributos e estabeleceu um “tributo para os pobres”; e, em 1576, foram autorizadas a funcionar as *workhouses* — instituições destinadas ao fornecimento de emprego para indigentes e sustento para os enfermos — que autorizavam as paróquias a comprarem matérias-primas para serem trabalhadas pelos pobres e

desordeiros “mais tratáveis”. As leis da pobreza da era Tudor⁴⁷ incluíam o reconhecimento formal do direito dos pobres a receberem auxílio estatal, a imposição de contribuições a nível de paróquias e o tratamento diferenciado para várias classes de pobres. De forma geral, podemos dizer que tais leis ainda se assentavam sobre a ideia de que a pobreza, em vez de ser um pecado pessoal, era uma função do sistema econômico, pois reconheciam que as vítimas das deficiências do sistema deveriam ser alvo dos cuidados daqueles que se beneficiavam delas (HUNT, 1981). Contudo, esta era uma das questões que mudariam drasticamente no século seguinte e não apenas na Inglaterra.

1.4 Individualismo, inversão de valores e a emergência do paradigma do interesse próprio

No coração do período mercantilista, gestou-se o processo mais agudo de transformações do pensamento ocidental cristão, que possibilitou ao fator econômico se tornar uma categoria de conhecimento autônoma e livre, o que exigia sua libertação das imposições políticas e religiosas. A ênfase dos mercantilistas do século XVI à visão monetarista dos fenômenos econômicos, associada à expansão da economia mercantil e ao fortalecimento do poderio das nações-estado foi responsável por certo “avanço” no pensamento econômico, mas não o suficiente para que ele se tornasse um fato isolado. Outros processos haveriam de proporcionar as condições para esse desprendimento, que Ana Maria Bianchi classifica como uma verdadeira “revolução de valores” (BIANCHI, 1988, p. 27)⁴⁸.

Bianchi aponta três momentos distintos desse processo, pelo qual a ciência econômica conquistou objeto próprio e método específico: primeiro, a emancipação do econômico em relação ao político, em que o pensamento de John Locke teve papel determinante; o advento do *Tableau Économique* (1759), do médico e economista francês Francois Quesnay (1694-1774), que foi o primeiro quadro do domínio econômico como um todo consistente; e a emancipação do econômico em relação à moralidade predominante, cujo exemplo mais representativo do período está em Barnard Mandeville e sua *The Fable of the Bees, or Private Vices, Publick*

⁴⁷ A “Casa de Tudor” é uma dinastia real de origem galesa, que deu cinco soberanos à Inglaterra: Henrique VII (reinou entre 1485 e 1509); seu filho, Henrique VIII (1509-47); seguido pelos três filhos de Henrique VIII, Eduardo VI (1547-53), Maria I (1553-58) e Isabel I (1558-1603).

⁴⁸ A contribuição da pesquisa da professora Ana Maria Bianchi para esta análise está em seu foco no desenvolvimento do pensamento econômico em um período basicamente próximo ao nosso. Como vimos na seção anterior, embora o pensamento mercantilista tenha feito emergir um novo *locus* de produção do pensamento econômico, ele também apresentou limitações que seriam determinantes para seu progresso. O caminho seguido por Bianchi ilumina aspectos importantes que levaram à ruptura com o pensamento orgânico e teleológico que perdurou por todo o Medievo, deixados em segundo plano nesta pesquisa.

*Benefits*⁴⁹, de 1732. Com estes três passos, afirma Bianchi, “de humilde serva da política, a economia converteu-se assim em sua poderosa rival e despótica mãe”, invertendo sua situação anterior, em que a subordinação da economia à política era questão de hierarquia e de teleologia. Na nova realidade que se enunciava, a primazia do econômico era concebida como factual, tendo como peculiaridade o “sacrossanto papel reservado ao mercado” (BIANCHI, 1988, p. 27-8). Como veremos nos dois capítulos seguintes, embora esse processo ainda estivesse em evolução, é possível notar nas críticas de Bartolomé de las Casas e Roger Williams aos seus respectivos sistemas coloniais, a predominância do fator econômico sobre assuntos ligados à consciência.

Durante o século XVII, a economia de mercado ampliou significativamente sua participação nas áreas de produção e comércio e as restrições impostas à busca de lucro pelas condenações ao comportamento ambicioso se tornavam cada vez mais inconvenientes à expansão econômica. Um número crescente de filósofos e outros pensadores passaram a rejeitar a visão de que o Estado deveria regulamentar as questões econômicas e comerciais e começaram a formular uma nova filosofia do individualismo, afirmando que os motivos pessoais e egoístas eram motivos básicos, senão únicos, do comportamento humano⁵⁰. Estes pensadores começaram a afirmar que todo ato humano estava relacionado com a autopreservação e que, por isso, era egoísta, no sentido puro do termo.

Thomas Hobbes dedicou os dez primeiros capítulos de sua obra *Leviatã*, publicada em 1651, para discutir a natureza humana, antes de discutir a comunidade. Ele articulou a ideia de que todos os motivos humanos advinham de um desejo que promovesse o “movimento vital” de seu organismo. Portanto, suas motivações internas, inclusive a compaixão, eram meramente tipos de autointeresse disfarçado. Mas, para E. K. Hunt, o mercador, político e economista inglês Dudley North (1641-1691) provavelmente foi o primeiro porta-voz desta ética

⁴⁹ Em português *A Fábula das Abelhas, ou Vícios Privados, Benefícios Públicos*.

⁵⁰ A questão do individualismo não é abordada aqui de forma ampla, com o devido destaque para seus desdobramentos múltiplos e complexos sobre a sociedade dos séculos XVI e XVII. Aponto apenas sua contribuição para o desenvolvimento de uma forma de pensamento que tratou o indivíduo como ser movido apenas por interesses próprios, que não se preocupa com os efeitos de sua conduta sobre a coletividade e também sobre sua imagem em relação aos demais, o que reduzia, senão suprimia, todo aspecto social de sua natureza e de suas ações. Nesse sentido, o desenvolvimento dessa filosofia individualista teve forte impacto sobre a formação de novas políticas econômicas, que julgavam o interesse próprio como caminho pelo qual o bem-estar público pudesse ser atendido, como trato no parágrafo seguinte. Isso seria explicado pelo fato de que o advento desta forma de compreensão do ser humano teria afetado a antiga primazia das relações mútuas entre os indivíduos, subordinando-a à relação entre o indivíduo e as coisas, ao mesmo tempo que a sociedade ocidental desenvolvia uma nova concepção sobre a riqueza (dinheiro, bens móveis e propriedades), que, como vimos nas seções anteriores, sempre estiveram enredadas no tecido social de tal forma que era necessário justificá-la em seu sentido social, exatamente pela primazia das relações superiores entre os seres humanos. Uma referência importante para nossa reflexão nesse ponto, além dos autores já citados, é o antropólogo Louis Dumont (1970, 1977).

individualista, ao considerar que todos os seres humanos são motivados primordialmente pelo interesse próprio e que, por isso, deveriam ter liberdade para competir em um mercado livre, pois, com isso, o bem comum seria maximizado (HUNT, 1981). Em seu *Discourses upon Trade*, de 1691, North afirma que:

Whenever Men consult for the Publick Good, as for the advancement of Trade, wherein all are concerned, they usually esteem the immediate Interest of their own to be the common Measure of Good and Evil. And there are many, who to gain a little in their own Trades, care not how much others suffer; and each Man strives, that all others may be forced, in their dealings, to act sobserviently for his Profit, but under the covert of the Publick⁵¹ (NORTH, 1907, p. 12)

Sua lógica sugere que o bem-estar público seria mais bem atendido se as restrições à persecução do lucro fossem abolidas e o comportamento humano guiado por motivações de natureza interesseira se tornasse o caminho pelo qual a sociedade buscasse equilíbrio e estabilidade nas relações sociais, trazendo benefício a todos. Hugo Assmann, em seu texto *O paradigma articulador: o interesse próprio como a melhor forma econômica de amor ao próximo*, afirma que esta transformação representou “um forte rechaço de antropologias essencialistas e moralizantes, que falavam do ser humano “como ele deveria ser”, para outra, que passou a falar do ser humano “como ele realmente é”. Entendamos melhor esta questão sintetizada por Assmann, acompanhando novamente Ana Maria Bianchi. As profundas transformações que se impuseram nos séculos XVI e XVII desfizeram o universo mental peculiar ao mundo medieval, no qual o ser humano era visto como imagem de Deus, destinado a perseguir uma realização de si que apenas se concretizaria no além-túmulo. Segundo Bianchi, “saem de moda a canção de gesta, a moral cavalheiresca que leva Rolando a sacrificar sua vida, o ascetismo guerreiro, o culto da Honra” e se propõe a ideia de “um homem pensante, sujeito a um sem-número de paixões, dotado de vontade própria e apto a conhecer a realidade por meio de seus sentidos” (BIANCHI, 1988, p. 47-8).

Segundo Hugo Assmann, o problema desta mudança está no fato de que ela oculta ou cala “seu marco categorial”, que determina porque se acredita que o ser humano seja assim, descartando as filosofias e teologias consideradas imaginárias e substituindo-as por argumentos supostamente mais científicos (ASSMANN, 1989b). Um exemplo citado por Assmann está nas palavras do filósofo napolitano Giambattista Vico (1668-1744), em sua *Zcienza Nuova*:

A filosofia considera o homem como ele deveria ser, e por conseguinte é útil apenas para os muito poucos que querem viver na República de Platão e não se atiram na

⁵¹ “Sempre que os homens consultam o bem público, bem como o avanço do comércio, estão preocupados e geralmente estimam o interesse imediato de si próprios, como a medida comum do Bem e do Mal. E há muitos que, ao ganharem um pouco em seus próprios ofícios, não se importam com o quanto os outros sofrem; e cada homem se esforça para que todos os outros sejam forçados, em suas relações, a agirem servilmente por seu próprio lucro, mas secretamente para alcançarem o Público.”

escória de Rômulo. A legislação considera o homem como ele é e tenta tirar bom proveito dele na sociedade humana” (Apud HIRSCHMANN, 2002, p. 36).

Como explica Franz Hinkelammert, apenas dentro de um certo “marco categorial teórico” é possível interpretar o mundo e perceber as possíveis metas de ação humana, pois ele nos permite ver certos fenômenos e não outros, pois comporta uma predeterminação da percepção da realidade (HINKELAMMERT, 1983, p. 19-20). No sentido da crítica de Assmann, o problema relacionado ao marco categorial que se estruturava na sociedade ocidental é que seu realismo a respeito da natureza humana, como expresso por Vico, opera com fatos, mas silencia os pressupostos com os quais determina sua visão da realidade. Para o filósofo napolitano, a sociedade faz surgir a felicidade a partir do uso de três vícios humanos: a ferocidade, a avareza e a ambição. Um fato que, segundo ele, demonstra a existência de certas leis da divina providência, que transformam (ou invertem) paixões em virtudes (ASSMANN, 1989b). Antigos temas, tratados como pecados humanos, agora são considerados como aparelhadores de uma nova ordem social. Em suas palavras:

Devido à ferocidade, avareza e ambição, os três vícios que desencaminham toda a humanidade, [a sociedade] cria a defesa nacional, o comércio e a política, e dessa forma produz a força, a riqueza e a sabedoria das repúblicas; devido a esses três grandes vícios que certamente destruiriam o homem sobre a terra, a sociedade faz assim com que surja a felicidade civil. Esse princípio prova a existência da divina providência: através das suas leis inteligentes, as paixões dos homens que estão inteiramente ocupadas com a busca da sua utilidade particular são transformadas numa ordem civil que permite aos homens viver na sociedade humana (Apud HIRSCHMANN, 2002, p. 39).

Para Hugo Assmann, as palavras de Vico encobrem certa convicção a respeito de um conjunto de mecanismos automáticos, alheios à consciência e intencionalidade, que poderiam solucionar os problemas sociais em nosso lugar. Esta “descoberta” se instala no cerne do novo paradigma econômico que se gestava no século XVII (ASSMANN, 1989b, p. 147)⁵². A ideia de aproveitar as paixões dos seres humanos e fazê-los trabalhar em direção ao bem-estar geral foi levada adiante pelo filósofo e político inglês, Bernard Mandeville, contemporâneo de Vico. Publicada em 1723, a já citada *The Fable of the Bees* é uma obra-prima da literatura mundial e um importante registro da revolução de valores que viveu a sociedade ocidental naquele período. Uma primeira versão foi publicada em 1705, sob o sugestivo título *The Grumbling Hive or Knaves turn'd Honest*⁵³. Para responder as muitas críticas decorrentes da publicação de

⁵² Segundo Franz Hinkelammert (1983), um marco categorial não é necessariamente consciente para quem o utiliza em suas análises e, na verdade, a manipulação das consciências e sua ideologização sempre se dão no sentido de ocultar o máximo possível as categorias com as quais a sociedade é interpretada. Portanto, quanto mais inconsciente for o marco categorial, mais parecerão ser hipócritas e absolutamente contraditórias as posições que se assumem frente à realidade social.

⁵³ Em português, *A colmeia murmurante ou os velhacos que se tornaram honestos*.

seu primeiro manuscrito, Mandeville redigiu vinte e quatro ensaios em prosa e os agregou ao poema, a título de esclarecimento e justificativa (BIANCHI, 1988, p. 150).

Na introdução de seu texto, Mandeville argumenta que “uma das maiores razões pelas quais tão poucas pessoas se compreendem é que a maioria dos escritores sempre está ensinando aos homens (sic) o que eles deveriam ser e não o que realmente são”. “De minha parte” — acrescenta — “acredito que o homem (além da pele, carne, ossos, que são óbvios aos olhos) é composto por várias Paixões, e todas elas, ao serem provocadas e virem à tona, o governam alternadamente, queira ele ou não” (MANDEVILLE, 1988, tradução nossa). A terceira parte da obra é dedicada à investigação sobre a natureza da sociedade e, nela, Mandeville polemiza com Anthony Ashley-Cooper, conde de Shaftesbury e outros filósofos moralistas cristãos quanto ao combate ao amor natural que o ser humano nutre pelo ócio, pela vagabundagem e pelos prazeres sensuais. Para Mandeville, tais vícios não deveriam ser tolhidos pela pregação cristã, pois, tais inclinações apenas poderiam ser domadas por outras paixões mais violentas (BIANCHI, 1988, p. 150). A descrição da colmeia de Mandeville revela uma sociedade tomada por fraudes, contendas, luxúria, avareza e outros muitos vícios. Mas, ainda assim:

O todo era um paraíso. Tais eram as bênçãos daquele estado, que seus crimes conspiravam para torná-lo grandioso; e a virtude, que com a política aprendera milhares de artifícios sutis, tornara-se, pela feliz influência, amiga do vício, e desde então, o pior elemento em toda a multidão fazia algo pelo Bem Comum (MANDEVILLE, 1988).

Mas, tendo os deuses mudado seus corações e os enchido com honestidade, à medida que “minguaram orgulho e luxo (...) o contentamento, ruína da indústria fê-los apreciar seu estoque caseiro e não buscar nem cobiçar mais, assim pouco permaneceram na vasta colmeia; não puderam manter nem a centésima parte contra as afrontas dos numerosos inimigos” (MANDEVILLE, 1988). A moral da *Fábula das abelhas*, segundo Mandeville, é que “somente tolos se esforçam para criar uma colmeia grandiosa e honesta. Desfrutar os confortos a vida, ser famoso na guerra e ainda viver comodamente, sem grandes vícios, é uma vã Utopia radicada no cérebro”. Por isso, “a fraude, o luxo e o orgulho devem existir, enquanto recebemos seus benefícios”. Mandeville compara a administração dos vícios privados ao cultivo de uma parreira que estava negligenciada e sufocada por outras plantas, mas que “tão logo foi amarrada e podada” (...) “nos abençoou com seus nobres frutos”. (...) “Assim é o vício tornado benéfico quando pela Justiça desbastado e restrito”. Mandeville conclui que “a virtude, sozinha, não pode fazer nações viverem em esplendor; as que desejam reviver a Idade de Ouro devem ser tão livres de glandes quanto de honestidade” (MANDEVILLE, 1988).

Segundo Albert Hirschmann, o apelo à repressão das paixões defendida pelos moralistas do século XVII deu lugar à defesa do aproveitamento dessas paixões — vista como

mais realista, como no exemplo de Vico e Mandeville. Foi uma solução prejudicada por estar “um tanto fora de tom” quanto ao entusiasmo científico da época, devido ao seu “elemento de transformação alquímica”. Mas, foi a própria descrição e investigação detalhada das paixões, produzida por esta segunda solução, que introduziu uma terceira alternativa, “de utilizar um conjunto de paixões comparativamente inócuas para compensar outro conjunto mais perigoso e destrutivo ou, talvez, enfraquecer e domar as paixões através de combates exterminadores, ao estilo *divide et impera*” (HIRSCHMANN, 2002, p. 42). Foi a afirmação do “princípio da paixão compensatória”, como na afirmação do filósofo e enciclopedista franco-alemão Paul-Henri Thiry, barão d'Holbach (1723-1789):

As paixões são os verdadeiros contrapesos das paixões; não devemos de forma alguma tentar destruí-las, mas sim tentar conduzi-las: vamos compensar aquelas que são prejudiciais por aquelas que são úteis à sociedade. A razão (...) não é nada mais que o ato de escolher aquelas paixões que devemos seguir no interesse da nossa felicidade (Apud HIRSCHMANN, 2002, p. 49).

Até este ponto, a chave de solução para os problemas sociais ainda não era propriamente econômica, mas política, aponta Hugo Assmann. Contudo, foi neste quadro de aproveitamento das paixões compensatórias que o interesse próprio, o amor ao ganho e o desejo de obter vantagens econômicas passaram a figurar como paixões razoáveis (ASSMANN, 1989b, p. 150). Esse grupo de paixões ligadas ao interesse econômico adquiriu cotação suficientemente alta para ser considerado um adversário à altura de paixões mais arrebatadoras, que, estas sim, determinavam perda de autocontrole e ameaçavam a paz e o bem-estar social (BIANCHI, 1988).

Albert Hirschmann acrescenta que, uma formulação geral da doutrina do interesse próprio surgiu, de fato e tomou a forma de opor os interesses dos seres humanos às suas paixões e de contrastar os efeitos favoráveis que se seguem quando os homens são guiados pelos seus interesses ao estado calamitoso das coisas que prevalece, "quando os homens soltam as rédeas das suas paixões" (HIRSCHMANN, 2002, p. 53). A evolução semântica do vocábulo “interesse”, passa pela França, Inglaterra e outras nações europeias do século XVII, onde o interesse (próprio) se converteu em um novo paradigma para estas sociedades. No final do século XVI, sua conotação deslocou-se da concepção dada por Maquiavel ao comportamento característico do governante em seus interesses “*ragione di Stato*”⁵⁴, para os interesses dos governados, popularizando-se no aforismo “*Interest will not lie*”⁵⁵. O uso deste termo sempre denotava um elemento de cálculo e reflexão sobre o modo pelo qual o ser humano luta para

⁵⁴ Do italiano “razão de Estado”.

⁵⁵ Do inglês: “o interesse não mentirá”.

satisfazer suas aspirações. Este sentido é reiterado na máxima do duque de Rohan, estadista huguenote envolvido nas polêmicas religiosas na França “*Les princes commandent aux peuples et l'intérêt comande aux princes*”⁵⁶, que indica haver um conjunto de aspirações nacionais que se firmavam como tais e não seriam arbitrárias e caprichosas, mas permitiriam ao príncipe impor-se à sociedade civil para extrair benefícios mutuamente vantajosos. Paralelamente, o vocábulo “interesse” teve seu significado econômico progressivamente reforçado. Seu conteúdo mais amplo, enquanto conjunto de motivações gerais, foi aos poucos cedendo lugar a um conteúdo mais ligado a vantagens materiais, conforto e prosperidade. É oportuno destacar que o significado do termo “interesse” na língua inglesa e francesa está imbricado com o termo *juro*, no que se refere aos empréstimos a dinheiro (HIRSCHMANN, 2002; BIANCHI, 1988).

Mas, quais seriam as vantagens de um mundo governado pelo interesse? Previsibilidade e constância, responde Hirschmann (2002, p. 70). O comportamento humano guiado por motivações de natureza interesseira funcionaria como uma forte teia de relações interdependentes, que geraria uma situação de relativo equilíbrio e estabilidade. Por este caminho, a sociedade ocidental passou a admitir que persistência e constância eram qualidades inerentes à paixão pelo dinheiro e, por mais paradoxal que pudesse soar à primeira vista, tais qualidades decorreriam da própria insaciabilidade da *auri sacra fames*⁵⁷, ou seja, da ambição sem limites (BIANCHI, 1988). O afã pelo lucro deixou de ser um vício condenado e fortemente restringido, para se tornar uma virtude capaz de guiar a sociedade a uma nova realidade. Como explica Assmann, o “lucro”, uma palavra que na boca dos moralistas poderia ter ressonâncias acusatórias, tornou-se, para os economistas, um conceito inteiramente limpo, vinculado ao próprio reino da livre criatividade. Ele retirou os obstáculos para que a sociedade alcançasse o melhor caminho para o benefício de todos; estabeleceu-se não um princípio, mas “o princípio” de que sozinho ele se encarregaria dos melhores benefícios para todos (ASSMANN, 1989b, p. 153-55).

Não percamos de vista que esta inversão nos valores estruturais da sociedade ocidental está diretamente relacionada a uma mudança de atitude em relação à atividade comercial e à própria atividade de ganhar dinheiro — ingredientes essenciais para a constituição da sociedade de mercado. É claro que não pretendemos negar a existência de uma vinculação desse processo de mudanças a outros valores, ideias e fatores concretos, contudo, apontamos aqueles que, em

⁵⁶ Do francês: “Os príncipes dão ordens ao seu povo e o interesse dá ordens aos príncipes”.

⁵⁷ Expressão do latim que significa “fome de ouro”, eternizada pelo poeta romano Virgílio em sua epopeia *Eneida*, condenando a ambição desmedida.

nossa análise, incidem sobre as transformações socioeconômicas. Nas palavras de Ana Maria Bianchi:

A valorização do indivíduo no período em questão é condizente com uma sociedade que oferece oportunidades para empreendedores habilidosos, estrategicamente situados do ponto de vista de disfrutarem das vantagens da economia em expansão. Em tese, as oportunidades estavam abertas para todos: abolida a configuração estamental do período medieval, fatores de nascimento haviam cedido lugar ao talento e ao esforço individuais, como critérios de estratificação social e definidores do status social do indivíduo. Na prática, enriqueceram e ascenderam política e socialmente os indivíduos que puderam usufruir as chances disponíveis e transformar-se em verdadeiras pessoas, dotados de características únicas, especiais, que os distinguiam da massa amorfa (BIANCHI, 1988, p. 37).

Esta realidade dura e fria, haveria de moldar os pensamentos e sentimentos das gerações futuras, a desintegração da sociedade orgânica e a valorização do indivíduo também significou a ascensão de certo tipo de ser humano que passou a se relacionar com a riqueza (ou mais propriamente, com o dinheiro) de forma distinta. É o “sujeito do dinheiro”, ser humano separado e autorreferenciado, encurvado sobre si mesmo, ancorado no dinheiro e identificado com a propriedade privada (DUCHROW, 2017, p. 118). Na outra face dessa moeda, a sociedade que se estruturava sobre o individualismo também conferia ao fato econômico um caráter excepcional e distinto de qualquer outra anterior. Com isso, segundo Bianchi, “a dimensão econômica autonomiza-se em relação àquilo que se considera ser ‘real’ e, com ela, a ciência que a reflete, auxiliando-a em sua emancipação” (BIANCHI, 1988, p. 40). Com este duplo movimento, as relações entre os seres humanos foram se tornando mais impessoais, mediadas pelo mercado, como o que ocorre com o vendedor e comprador, ou do assalariado com o proprietário dos meios de produção. Esta foi a gênese da sociedade de mercado e da pré-história do pensamento econômico.

1.5 O conflito entre duas ordens de mundo

Como vimos no início desse capítulo, a expansão da economia de mercado e das ideias econômicas foram marcadas por dificuldades inerentes às mutações ocorridas no interior da sociedade feudal. Tais mudanças impuseram novas formas de relação social, embora seu progresso fosse dificultado pela rigidez de certa forma de conceber o mundo e o ser humano que insistiam em dar sentido a todas as formas de atuação dos indivíduos no mundo concreto, embora com certas concessões.

Após a crise do século XIV, o que se vê não é uma transformação radical, mas a intensificação de um processo que já estava em curso, acrescido de elementos importantes para seu aprofundamento. Se, outrora, a burguesia comercial apenas podia dançar ao ritmo imposto

pela tradição cristã, a proteção dos monarcas agora lhes garantia a possibilidade de começarem a legislar sobre questões econômicas como nunca antes. Ao mesmo tempo que os mercados expandiam suas atividades e sua influência, os metais preciosos da América alteravam a dinâmica econômica europeia, aumentando a riqueza, mas também a inflação, a carestia e a miséria.

Neste cenário, o pensamento escolástico e o mercantilista caminharam lado a lado. O primeiro, próximo ao poder da Igreja, teimava em determinar a ordem do mundo e seus mais ilustres representantes buscavam legislar sobre o mercado. O segundo, fazia-o a partir do próprio mercado, com o propósito de justificar as práticas daqueles que exprimiam suas crenças comercializando, como disse Le Goff (1991, p. 75). Devemos lembrar que, em matéria de justificação interior, o pensamento mercantilista não alcança uma total autonomia em relação às limitações impostas pela tradição cristã. Foi necessário aos filósofos uma nova elaboração teórica, capaz de justificar o interesse próprio como novo paradigma ordenador da sociedade.

No século XVII, o poder econômico se desloca para ao norte; Espanha entra em crise e Inglaterra e Holanda despontam como potências colonizadoras. Todas, na verdade, movidas pelo ímpeto comercial, pela ampliação de seu poder militar e de suas conquistas de novos territórios. O acúmulo de riqueza não era apenas um objetivo individual, mas também o espírito impulsionador do mercantilismo. Esse novo espírito desembarca no novo mundo e o ocupa, como veremos nos capítulos seguintes. Trataremos de dois momentos da conquista da América: primeiro, a espanhola, e, depois, da inglesa. Em ambos, nosso fio condutor será a presença desse novo espírito econômico movendo a conquista, colocando a crítica de Bartolomé de las Casas e Roger Williams como parâmetro para nossa compreensão da crítica à idolatria no contexto da emergência da economia de mercado.

2

A CONQUISTA ESPANHOLA DA AMÉRICA E A CRÍTICA DE BARTOLOMÉ DE LAS CASAS À IDOLATRIA DO OURO

Cronologicamente, o nascimento do sevilhano Bartolomé de Las Casas, 1474, coincide com o início da unificação dinástica dos reinos ibéricos de Castela e Aragão, que passaram a formar a Monarquia de Espanha com o casamento de Isabel e Fernando. Entre os anos de 1482 e 1492, os Reis Católicos — como ambos ficaram conhecidos — empreenderam uma série de campanhas militares, que resultaram na conquista do Reino de Granada, último reduto muçulmano na Península Ibérica. Esta era a última possibilidade de expansão territorial dos reinos cristãos em território europeu, que logo seriam impulsionados pelas navegações à conquista das terras recém “descobertas” do outro lado do Atlântico. Em 12 de outubro de 1492, o navegador genovês Cristóvão Colombo aportou na região que hoje conhecemos como Caribe, inaugurando o período das conquistas territoriais, cujo impacto sobre a Europa seiscentista foi extraordinário em muitos sentidos, principalmente pela discussão a respeito da natureza e aos direitos das populações nativas e pela afluência de ouro e prata americanos na economia. A ocupação das terras americanas foi decisiva para colocar a Espanha no cenário internacional, juntamente com a sucessão dos Habsburgo ao trono espanhol, em 1516, com a coroação de Carlos de Habsburgo como Imperador Romano-Germânico.

No que segue, acompanharemos o processo de avanço das ações de conquista paralelamente à evolução da crítica de Bartolomé de Las Casas a esse processo, tendo como foco a pressão exercida pelo fator econômico nas políticas colonizadoras e na crítica de Las Casas. Conseqüentemente, seguiremos a cronologia dos fatos relacionados à atuação de Las Casas na América e na Espanha, embora tenhamos que deixar de lado diversos eventos de sua biografia além de seus argumentos fora de nossa análise, pois nos concentraremos em sua crítica à idolatria dos espanhóis. Temos, portanto, estabelecida a vinculação desse aspecto de sua crítica ao elemento econômico, que, como buscarei demonstrar, não se tratava apenas de uma crítica ao comportamento aquisitivo individual, mas se estendia ao sistema que o suportava.

2.1 O espírito econômico da conquista espanhola da América

Apesar de ter sido fundamental para a emergência de Espanha no cenário internacional, a conquista da América tardou a ser reconhecida pelos espanhóis como tal. A primeira geração de colonizadores limitou-se a ocupar a região do Caribe e somente em 1521 Hernán Cortés derrubou o império Asteca e, em 1532, Francisco Pizarro se apoderou do último Inca supremo, Atahualpa. Portanto, apenas em meados do século XVI os colonos espanhóis se encontravam firmemente estabelecidos na América e a Coroa espanhola despertou para a contribuição indispensável que os metais preciosos retirados da América representavam para sua economia. Entre 1500 e 1600, mais de 150 mil quilos de ouro e 7,4 milhões de quilos de prata foram desembarcados na Espanha (KAMEN, 2004).

Em decorrência desse afluxo vertiginoso de metais preciosos expropriados da América, desenvolveu-se uma concepção monetária que caracterizou o mercantilismo espanhol nos séculos XVI e XVII, o bulionismo⁵⁸. Na concepção bulionista, a riqueza da economia nacional dependia do crescimento do volume de metais preciosos no país e do impedimento de sua evasão, o que induzia à compreensão de que eles eram o mais perfeito instrumento de aquisição e acumulação de riqueza, ainda que não fossem tratados como única forma de riqueza. Segundo Paul Hugon, uma demonstração desse espírito está na afirmação de Scipion de Grammont⁵⁹:

Tudo é seu, se tiver dinheiro; o dinheiro é um verdadeiro Proteu⁶⁰ que se transforma em tudo quanto se quer, é pão e é vinho, é tecido, será um cavalo, uma casa, uma herdade, uma cidade e uma província (Apud HUGON, 1980, p. 66).

A ênfase bulionista levou a Coroa espanhola a tomar medidas para fomentar a extração de ouro e prata nas colônias americanas e assegurar seu envio a Espanha, garantindo direito aos exploradores, inclusive diante de possíveis dívidas contraídas decorrentes de sua atividade,

⁵⁸ Em termos mais específicos, bulionismo (também chamado de metalismo) é a designação dada ao sistema monetário em que o papel-moeda é livremente conversível em metal e deve estar integralmente garantido por um encaixe metálico. O nome vem de *bullion*, que em inglês significa lingote ou barra de ouro ou prata (SANDRONI, 1999, p. 68).

⁵⁹ Scipion de Gramont nasceu em Provença, no século XVI, era secretário de gabinete de Luís XIII, tinha a confiança do cardeal de Richelieu, Armand Jean du Plessis, Cardeal de Richelieu, Duque de Richelieu e Fronsac e primeiro-ministro de Luís XIII. Fez várias viagens à Itália e morreu, segundo se afirma, em Veneza, em 1638 (SCIPION DE GRAMONT, 2019).

⁶⁰ Deidade marinha da mitologia grega, pastor dos rebanhos de Poseidon. Era reverenciado como profeta, pois tinha o dom da premonição e assim atraía o interesse de muitos que queriam saber as artimanhas do poderoso destino. Porém, ele não gostava de contar os acontecimentos vindouros e quando algum humano se aproximava, ele fugia ou metamorfoseando-se, assumia aparências marinhas monstruosas e assustadoras. Mas, se a pessoa fosse corajosa o bastante para passar por isso, ele lhe contaria a verdade. Devido a Proteu poder assumir qualquer forma que quisesse, ele chegou a ser considerado por alguns como um símbolo da matéria original a partir da qual o mundo foi criado (PROTEUS, 2019).

além de oferecer-lhes ferramentas e outros itens necessários como o uso de mão de obra nativa. Embora houvesse outras fontes de produção de riqueza na atividade colonial, a Coroa centrou sua atenção na extração de metais preciosos, pois “os espanhóis viram na América Latina a possibilidade de possuir ouro e prata e através deles entesourar riquezas” (SOLIS, 1964, p. 205). Francisco Falcon destaca a importância de observarmos nesse fenômeno o processo de transição das relações sociais feudais para as burguesas, o que permite focar nossa atenção no elemento econômico no processo de conquista da América, com foco na emergência do interesse próprio como fator determinante para a exploração colonialista. Um importante exemplo da tensão decorrente do processo de desprendimento da economia das amarras éticas e religiosas durante o século XVI está no trabalho do sevilhano Tomás de Mercado, teólogo e frade dominicano ligado à Escola de Salamanca, que, em sua *Summa de Tratos y Contratos* demonstra muito da tradição econômica escolástica seiscentista⁶¹.

2.1.1 Mercantilismo e evangelização no estabelecimento do sistema colonial

“Mercantilismo e evangelização foram as duas caras da mesma moeda e seria impossível entender o processo da conquista, eliminando ou negando a importância de um deles”, afirma Hector Bruit (1995, p. 89). Se, por um lado, as ambições pessoais e estatais pelas riquezas da América impulsionavam as expedições e assentamentos, por outro, Espanha — que havia sido favorecida por seu triunfo em Granada — recebia a missão de converter os nativos americanos à fé cristã. As Bulas Alexandrinas⁶² outorgaram aos Reis Católicos o domínio territorial pelo mundo, tanto de lugares já “descobertos” quanto a descobrir, o que imprimia ao processo de colonização da América o caráter de missão de expansão da cristandade. A bula *Inter caetera*, de 3 de maio de 1492, ordena aos Reis Católicos e seus sucessores que “a fé católica e a religião cristã sejam exaltadas e se ampliem e dilatam por todas as partes e que se procure a salvação das almas e que as nações bárbaras sejam abatidas e reduzidas à mesma fé (...) para a honra do mesmo Deus e propagação do império cristão” (INTER CAETERA, 2019).

⁶¹ Um excelente trabalho sobre a *Suma* de Tomás de Mercado está na obra *Teologia de Mercado* (2001), de Luis Corrêa Lima. Uma análise comparada do pensamento de Tomás de Mercado e Bartolomé de Las Casas seria recomendável, visto que Mercado passou sua infância e primeiros anos de vida religiosa no México, onde se tornou professor de artes e Bartolomé de las Casas provavelmente estudou em Salamanca, como sugere Galmés (1991, p. 27).

⁶² Documentos pontifícios que dividiram as possessões portuguesas e espanholas no mundo, no pontificado do Papa Alexandre VI (de 1492-1503). São elas: Breve *Inter caetera*, de 3 de maio de 1493; Bula menor *Inter caetera*, de 4 de maio de 1493; Bula menor *Eximiae devotionis*, de 3 de maio de 1493; e a Bula *Dudum siquidem*, de 26 de setembro de 1493.

Mediante as instruções papais, ficava clara a prioridade absoluta da conversão dos nativos americanos, transmitindo-lhes, inclusive, os bons costumes europeus. Obviamente era esperado pela Coroa que os exploradores encontrassem também “ouro, aromas e muitos outros materiais preciosos de gênero e qualidade diferentes”, que poderiam ser tomados como botim da conquista (INTER CAETERA, 2019). As bulas outorgavam ainda, como compensação pelos esforços colonizadores, certos direitos de subjugação dos nativos, que passariam a ser considerados vassalos do império espanhol. É preciso recordar que a colonização americana suscitou grande polêmica entre aqueles que defendiam a evangelização como único meio legítimo de levar a cabo a tarefa colonizadora e os que consideravam lícito o uso de outros recursos como a guerra e a conseqüente submissão forçada dos nativos.

As forças expansivas, econômicas e políticas, que impulsionavam os espanhóis à conquista ultramarina, também determinaram o ordenamento econômico das Índias Ocidentais. O espírito econômico da expansão comercial europeia viu imensas possibilidades de benefício no ouro, na prata, nas pérolas e outros produtos preciosos que a América prometia prover, incluindo a mão de obra escrava⁶³. Os anos iniciais da conquista foram marcados pela tentativa da Coroa espanhola de manter o monopólio comercial e os monarcas buscaram tirar proveito dos privilégios da conquista, pelo direito de propriedade que lhes correspondia, segundo as bulas alexandrinas. Embora as monarquias ibéricas tenham fomentado medidas para o desenvolvimento econômico das colônias americanas, de fato, o interesse financeiro da metrópole foi sempre o elemento preponderante e decisivo nas medidas tomadas no ordenamento político colonial (KONETZKE, 1977). O tráfico ultramarino de mercadorias como roupas, calçados e todos os instrumentos necessários para as práticas agrícola e mineira das colônias também era importante para que a metrópole pudesse tirar o máximo de lucro possível delas (TUDELA BUESO, 1957).

2.1.2 A busca por riquezas minerais

Os primeiros anos de conquista sob Colombo foram marcados pela insistente tentativa do explorador genovês de encontrar as fontes de riquezas minerais que ele tanto sonhava. Em abril de 1492, Colombo firmou um acordo com os reis espanhóis que, além de honras e privilégios, asseguravam a ele uma décima parte das “perlas preciosas, oro o plata, especiaría

⁶³ Richard Konetzke (1977, p. 264) chama de “capitalismo colonial voraz” a forma de ordenamento econômico que se estabeleceu na América colonial espanhola.

y otras cualesquier cosas y mercaderías de cualquier especie, nombre y manera”⁶⁴ que ele encontrasse, como registra o próprio Las Casas em *Historia de las Indias* (LAS CASAS, 1957b, p. 122)⁶⁵. Mas, como a busca pelas riquezas minerais não se mostrou exitosa nos primeiros anos de colonização, Colombo ofereceu aos reis espanhóis outra fonte de riquezas: a venda de nativos escravizados. Las Casas também registra esse fato, afirmando ser esta:

La principal granjería del Almirante, con que pensaba y esperaba suplir los gastos que hacían los Reyes sustentando la gente española acá [nas colonias], y ofrecía por provechos y rentas a los Reyes, y por manera de que se aficionasen mercaderes a venir con mercaderías y gente a vivir acá, sin que quisiese sueldo de rey, ni de dallo alguno hubiese necesidad (LAS CASAS, 1957a, p. 396-7, grifo nosso)⁶⁶.

Em 1494, durante uma ação bélica, Colombo capturou mais de mil indígenas, dos quais enviou 500 para Espanha, para serem vendidos. Inicialmente, os reis aprovaram a ideia, mas, depois de submeterem o assunto a uma junta de teólogos e juristas, decidiram pela suspensão do negócio e ordenaram que os nativos fossem postos em liberdade em 1500. Conquistadores e colonizadores protestaram fortemente contra a proibição imperial de escravizar nativos americanos, pelo prejuízo decorrente às suas atividades, visto que a mão de obra escrava representava um elemento importante para a obtenção de seus lucros (KONETZKE, 1977).

Las Casas narra outras expedições de Colombo, cujo objetivo era fazer “guerra cruel a todos los reyes y pueblos que no le venían a obedecer”; guerras que ocasionaram “grandísimos estragos y matanzas de gente y despoblaciones de pueblos” (LAS CASAS, 1957a, p. 291)⁶⁷. Mesmo tendo simpatia por Colombo e sua ousadia — além do fato de sua família ter vínculos pessoais com ele — no final de seu relato sobre a saga do almirante, Las Casas não poupa críticas aos seus procedimentos contra os nativos. Em outro trecho, ao referir-se a outros governantes coloniais que tinham postura e opinião semelhantes às de Colombo sobre os nativos, Las Casas registra que eles foram enviados para as minas para que “les sacasen oro, y en todos los otros servicios de que juzgaban poder cebar sus codicias y ambiciones” (LAS CASAS, 1957a, p. 409)⁶⁸. Para Las Casas, foi assim que “tuvo origen y principio, y cuán sin pensallo aquesta pestilencia vastativa de tan gran parte del linaje humano, que tanta inmensidad

⁶⁴ Os textos de Las Casas, citados na versão espanhola de 1957 e 1958, foram transcritos em sua forma original e podem parecer estranhos à leitura, pois foram modificados nas atualizações da língua espanhola.

⁶⁵ *Historia de las Indias*, livro II, cap. XXXIII.

⁶⁶ *Historia de las Indias*, livro I, cap. CL

⁶⁷ *Historia de las Indias*, livro I, cap. CV.

⁶⁸ *Historia de las Indias*, livro I, cap. CLV

de gentes ha extirpado”, referindo-se ao começo da implantação do sistema de *encomiendas*⁶⁹, que “para sustentarlo se han cometido todos los males” (LAS CASAS, 1957a, p. 409).

Bartolomé de las Casas era mercador, descendente de uma família de mercadores de Sevilha. Seu objetivo inicial na América era participar da colonização da Ilha Espanhola⁷⁰, tendo recebido, inclusive, uma *encomienda* de nativos perto de Concepción de la Veja, na Ilha Espanhola, onde passou a organizar a evangelização dos nativos da região, trabalhando como doutrinador (um leigo que ensina o catecismo). Las Casas foi ordenado ao sacerdócio em 1510 e, em 1513, partiu junto a Pánfilo de Narváez para a conquista da ilha de Cuba, onde contemplou a matança dos nativos Caonao. Las Casas novamente recebeu uma *encomienda* de índios das mãos do governador Velázquez, às margens do rio Arimao e, ao que tudo indica, durante os anos subsequentes à sua chegada a esse local, ele participou ativamente do processo de conquista e pacificação dos nativos na Ilha Espanhola e Cuba, sem nenhum protesto, como se pode deduzir do registro que ele mesmo faz do governo de Nicolás de Ovando:

Pasaron ocho años, muy poco menos, que gobernó el dicho comendador mayor (Ovando), el los cuales se entabló y echó raíces esta pestilente desorden, *sin haber hombre que en ella hablase ni mirase ni pensase*, y así se fueron consumiendo las multitudes de vecinos y gentes que había en esta isla (...) y en tiempo de los dichos ocho años de aquel gobierno perecieron más de las nueve de diez partes (LAS CASAS, 1957b, p. 43, grifo nosso)⁷¹.

Ovando foi enviado para substituir Francisco de Bobadilla, comissário real, que destituiu Cristóvão Colombo de seu vice-reinado nas Índias e o arrestou. Os anos finais do governo de Colombo e o período de Bobadilla foram decadentes para a colônia, sob a ótica imperial, que esperava pelas grandes riquezas prometidas nas cartas de Colombo. Nicolás de Ovando conduziu uma frota de 30 navios, com cerca de 3000 pessoas — entre as quais estava o jovem Las Casas — chegando à Ilha Espanhola em 15 de abril de 1502. As notícias de que se havia encontrado grandes pepitas de ouro na Ilha Espanhola motivou muitos dos colonos que acompanharam Ovando, o que levou o governador a se lançar sem demora atrás das presumidas regiões auríferas. Como registra Richard Konetzke, cada colono que saía em busca de ouro

⁶⁹ Os termos *encomienda*, *encomendero* e *repartimiento* serão citados em sua grafia original, em língua espanhola, como consta nas obras de Las Casas. Não aparecerá neste estudo o termo “mita”, relacionado ao sistema de trabalho imposto pelos espanhóis na América do Sul, sobretudo na América Andina, pois nos concentraremos no sistema ao qual Las Casas dedicou mais atenção, que é a *encomienda*. Ambos desempenharam papel similar no amplo território americano dominado pelos espanhóis, porém, como aponta Carlos Assadourian, o sistema de mita (que em quéchua significa “turno”) foi inspirado em sistemas pré-hispânicos, como o que organizava a atividade produtiva no período do Inca Huayna Capac. Cf. Assadourian (1982), Zagalsky (2014).

⁷⁰ Ilha caribenha onde se estabeleceu o primeiro assentamento permanente de colonos espanhóis nas Américas, batizada como *La Española* e chamada de *Hispaniola*, na forma anglicizada, hoje é politicamente dividida entre República Dominicana e Haiti. Durante o período colonial foi comumente chamada de Santo Domingo. Os Taino, povo nativo da ilha antes da chegada dos europeus, a chamavam de Quisqueya (HISPANIOLA, 2019).

⁷¹ *Historia de las Indias*, livro II, cap. XIV.

“levava seu alforje, cheio do que havia sobrado dos biscoitos, uma picareta no ombro e uma maleta de couro”. Porém, o ouro americano não estava disponível como as frutas nas árvores, mas oculto na terra e nenhum dos colonos possuía o menor conhecimento ou experiência em garimpo, tendo que escavar a areia esperando pela ajuda de Deus. A maioria voltava com seus bolsos vazios, sem conseguir o esperado lucro de sua empreita (KONETZKE, 1977, p. 279).

Outra possibilidade era a aquisição de ouro por meio de troca com os nativos, ou mesmo por saque. Os nativos sabiam extrair ouro para preparar seus adornos religiosos, mas a quantidade de metal que podia ser acumulado desta forma não pôde satisfazer a ganância dos europeus por muito tempo. Por isso, logo se passou à exploração mineira de ouro e prata, por meio de túneis, que seguiam os vestígios encontrados nas partes superiores das rochas. O problema desse tipo de mineração era a necessidade de grande investimento de capital, o que levou vários exploradores a somar seus recursos econômicos para bancar os gastos de extração. Assim, formaram-se sistemas de parceria, nos quais um financiador emprestava o capital e um empresário mineiro, que possuía os direitos de escavação em um terreno, empreendia a exploração. Posteriormente, surgiram bancos privados que concediam créditos aos mineiros, que deviam entregar todo o metal extraído ao banco e este creditava o equivalente, com base no preço legal do metal, estipulado pela *Real Casa de Moneda*. Durante o século XVI, o problema de escassez de capital da Coroa espanhola foi resolvido pela participação de casas comerciais estrangeiras no financiamento da extração de metais preciosos na América (KONETZKE, 1977).

2.1.3 A exploração agrícola e o sistema de *encomiendas*

De forma geral, o início de todas as colonizações europeias na América foi marcado pela busca de metais preciosos, especiarias e outros produtos exóticos, como o pau-brasil, mas, as dificuldades de exploração destas riquezas e a necessidade de abastecimento das colônias impeliu os conquistadores e colonos aos labores da terra e à produção pecuária. Mas, como a disponibilidade de espanhóis para o trabalho físico era escassa e, além disso, por eles não estarem acostumados ao rígido clima tropical, essas atividades passaram a ser colocadas sobre os ombros dos nativos (KONETZKE, 1977)⁷². Já no período de Colombo houve a imposição de tributos a nativos maiores de quatorze anos de idade, nas províncias de Caonabo e Vega

⁷² Konetzke (1977, p. p. 286ss) faz uma descrição detalhada da introdução da atividade agrícola e pecuária na América, assim como seu impacto para a economia colonial e metropolitana. Cf. também Konetzke (1968).

Real, que deveriam ser pagos em ouro, a cada três meses. Para os que viviam longe das minas, o tributo poderia ser pago com uma arroba de algodão por pessoa. Las Casas registra este episódio, destacando que os nativos tiveram que se submeter, pois “con tantas violencias, fuerzas y miedos, y precediendo tantas muertes y estragos y disminución de sus estados, de sus personas, mujeres e hijos y libertad y de todo su ser, y aniquilación de su nación, les fueron impuestos” (LAS CASAS, 1957a, p. 291)⁷³. Colombo também impôs aos nativos que prestassem serviços agrícolas e mineiros para os espanhóis, como também registra Las Casas:

A estos que se avecindaban repartía el Almirante tierras en los mismos términos y heredades de los indios, de las mismas heredades o labranzas hechas y trabajadas por los indios, que tenían para sustentación suya y de sus mujeres e hijos, repartía entre ellos, a uno diz mil, a otro veinte mil, a otro más a otro menos, montones o matas, como si dijésemos, tantas mil cepas de viña (...) y lo peor y miserando que es y era, de donde comenzó la tiránica pestilencia, o como arriba se dijo, del repartimiento que después llamaron encomiendas (...) esto era, que acabadas aquellas matas y montones de comer, le plantasen otras, sin señalar número ni cuenta ni medida (LAS CASAS, 1957a, p. 420, grifo nosso)⁷⁴.

No governo de Bobadilla, na Ilha Espanhola, o trabalho dos nativos na extração de ouro foi taxado com um imposto de um peso por cada onça de rendimento, que deveria ser retido pelo espanhol que se beneficiava do trabalho dos nativos repartidos⁷⁵. Já com Nicolás de Ovando, o sistema de *encomiendas* adquiriu um caráter legal. As *encomiendas* eram uma forma de concessão da Coroa a um conquistador, soldado ou oficial, de um número específico de índios para viverem em uma área particular. O *encomendero* poderia exigir tributo dos índios em ouro, em espécie ou em trabalho e, em troca, deveria oferecer proteção e elementos da civilização cristã. Embora a *encomienda* não incluísse uma concessão de terras, na prática os *encomenderos* adquiriram o controle das terras dos naturais e não cumpriram suas obrigações para com eles e rapidamente se tornou um meio de exploração brutal e direta. A finalidade direta da *encomienda* era suprir a necessidade de mão de obra dos negócios agrícola e mineiro (ZAVALA, 1935). Ela foi o núcleo em torno do qual se desenvolveu a história e a economia da conquista nas colônias espanholas, no sentido de seu papel nas relações de produção, que se estabeleceram entre conquistadores e conquistados (MIREs, 1986).

A orientação da Coroa espanhola era de que os nativos deviam ser tratados como súditos livres, não sujeitos a nenhum trabalho forçado, recebendo salários justos e serem

⁷³ *Historia de las Indias*, livro I, cap. CV.

⁷⁴ *Historia de las Indias*, livro I, cap. CLX.

⁷⁵ Cf. *Historia de las Indias*, livro II, cap. I. Las Casas registra os abusos dos colonizadores beneficiados por Bobadilla, que “donde quiera que llegaban en pueblos de los indios, en un día les comían y gastaban lo que a cincuenta indios abundara (...)”. Com sua chegada, os nativos “sufrían y morían en las minas y en los otros trabajos, cuasi como pasmados, insensibles y pusilánimes, degenerando y dejándose morir callando, desesperados, no viendo persona del mundo a quien se pudiesen quejar ni que dellos se apiadase” (LAS CASAS, 1957b, p. 6-7).

participantes do processo econômico da colônia. Como explica Konetzke, a vontade dos reis era de que os indígenas se convertessem à fé cristã e, para que isso ocorresse, eles precisavam se relacionar com os cristãos. Nativos e espanhóis deviam viver juntos e se ajudarem, de modo que a ilha fosse cultivada e suas riquezas fossem exploradas (KONETZKE, 1977). Zavala completa esse quadro, explicando que, em instruções complementares a Nicolás de Ovando, datadas de 1503, os reis orientavam que as povoações nativas deviam ser regidas por um administrador espanhol e um capelão; o administrador devia ser uma pessoa conhecida que estivesse nesse lugar em nome do rei, assegurando que os nativos servissem nas coisas que cabiam ao serviço real. O capelão devia ensinar os naturais a pagar o dízimo para a Igreja e para o rei, ou seja, os tributos que eles deviam como vassalos (ZAVALA, 1935). Mas, como destaca Konetzke, essas demandas só podiam ter sido satisfeitas se os nativos tivessem vivido com seus padrões em uma unidade doméstica patriarcal, mas não em uma situação em que as tendências de expansão econômica desencadeavam um capitalismo brutal e ganancioso e onde os europeus tentavam partir do ultramar com os maiores lucros possíveis, obtidos no menor tempo possível (KONETZKE, 1977, p. 161-2)

Ou seja, no entender desses autores, no ímpeto de adquirir rapidamente o máximo de riqueza possível, os colonos se apoderavam de tantos nativos quanto fosse possível para trabalharem em suas casas, campos e minas e como os nativos não estavam habituados ao modo de trabalho regular e fatigante que lhes era imposto, eles não se deixavam submeter voluntariamente, o que, para os europeus, era uma manifestação de ociosidade e de outros vícios. Por isso, discipliná-los ao trabalho seria uma parte importante de sua civilização e cristianização. Em 20 de dezembro de 1503 a rainha Isabel de Espanha ditou a cédula real conhecida como *Medina del Campo*, que consagrou o *repartimiento* de nativos. A orientação dada aos colonizadores era:

En adelante, *compeláis e* (sic passim) *apremiéis* a los dichos indios, que traten e conversen con los cristianos de la dicha Isla, e trabajen en sus edificios, e coger e sacar oro y otros metales, e en hacer granjerías e mantenimientos para los cristianos vecinos e moradores de la dicha Isla (Apud ZAVALA, 1935, p. 4, grifo do autor).

Na prática, esta ordem significava um aval à imposição de trabalho forçado aos nativos. A cédula orientava o pagamento de salário aos nativos, como a “*personas libres, como lo son, e no como siervos*”, deixando a cargo do governador das Índias a decisão de qual seria o salário pago (Apud ZAVALA, 1935, p. 4, grifo do autor). Em 1509, o rei Fernando II enviou outra carta a Diego Colón sobre o *repartimiento* dos nativos. Ela confirmava as orientações da Cédula *Medina del Campo* e acrescentava orientações sobre as contínuas mudanças de amos dos nativos repartidos, uma prática que retardava os trabalhos das minas e trazia prejuízo aos

colonos e à Coroa. Desde então, os colonos deveriam permanecer com seus nativos encomendados, inclusive possuindo nativos trasladados de outros lugares, caso tais colonos demonstrassem merecer novos nativos para o seu plantel. Mas o monarca não explica como se deveria aplicar o princípio de liberdade concedido aos nativos repartidos, o que demonstra, na opinião de Zavala, que o rei não parecia considerar que o princípio da liberdade estava sendo violado, pois as cédulas não especificavam expressamente que o nativo permanecia nas mãos do espanhol pelo resto de sua vida (ZAVALA, 1935, p. 6).

Além dos nativos *encomendados* — e sem se confundir com eles — trabalhavam os nativos considerados legalmente escravos de guerra. Em torno das expedições de captura de escravos nativos formaram-se associações entre indivíduos que investiam capital para seu financiamento e outros que trabalhavam nelas por um salário fixo. Tais expedições se tornaram lucrativas e chegaram a se converter em fonte de financiamento para posteriores empreendimentos de conquista (KONETZKE, 1972). Dentro do sistema de *encomienda* não havia nenhuma mediação de autoridades da relação espanhol-nativo, o que proporcionava aos colonos plena condição de decidir sobre o tipo e a forma de trabalho que os nativos deveriam prestar. Com isso, os níveis de exploração da força de trabalho dos nativos *encomendados* foram praticamente ilimitados, o que fez com que estes tivessem uma sorte parecida com a dos escravizados. A pressão da Coroa pelo recebimento de dividendos da conquista pesava sobre os colonos, que, por sua vez, pesavam a mão sobre os nativos, impondo-lhes intenso e fatigante trabalho, que, irremediavelmente os levava à morte. Pouco a pouco a Coroa percebeu a dificuldade que havia em combinar, nas *encomiendas*, o trabalho compulsório e a liberdade (ainda que apenas teórica) dos nativos (ZAVALA, 1993).

Se, por um lado, era difícil estabelecer limites para os abusos cometidos, por outro, o trabalho de nativos *repartidos* e escravizados fazia crescer a lavoura, a pecuária e as minas de ouro e prata. O rei cobrava impostos sobre estes negócios, tinha seus próprios nativos submissos e por meio das *encomiendas* ele pagava os salários dos principais juízes e oficiais das Índias e ainda favorecia indivíduos importantes na Espanha. Como indica Gustavo Gutierrez (1993, p. 53), na análise do jurista espanhol Manuel Giménez Fernández (1896-1968), durante os governos de Nicolás de Ovando e Diego Colombo, a política religiosa de Fernando II transformou a Igreja e seus representantes nas Índias em meros capelães dos escravistas, cujos abusos eles dissimulavam ou imitavam, como demonstram os *repartimientos* de índios comandados por bispos, dignidades, clérigos e por franciscanos conventuais.

Na década de 1530, o conquistador Hernán Cortés teve um importante papel no avanço continental da colonização e na defesa do sistema de *encomiendas*. Enquanto o tema era

discutido em documentos e cartas, oscilando entre tendências contrárias e favoráveis à sua manutenção, Cortés o defendia decididamente, inclusive no sentido de que a terra deveria ser repartida perpetuamente, em *encomiendas* que passassem para cada geração de filhos legítimos de *encomenderos*⁷⁶. Cortés apresentava três razões em sua defesa. A primeira era que, economicamente, este sistema seria necessário para o sustento dos colonizadores espanhóis; a segunda era que, na esfera política, ele seria um meio eficaz para manter a terra e os nativos sujeitos; e a terceira razão era sua vantagem religiosa, pois as *encomiendas* permitiriam a melhor instrução dos nativos na fé cristã (ZAVALA, 1935).

2.2 A reação dominicana ao sistema de *encomiendas* e as Leis dos Burgos

Após dezenove anos de colonização, teve início uma ação de protesto contra os abusos perpetrados por conquistadores e colonizadores na exploração da força de trabalho indígena⁷⁷. Por volta de setembro de 1510, chegou à Ilha Espanhola um pequeno grupo de frades dominicanos liderados pelo frei Pedro de Córdoba⁷⁸. Eles saíram do convento de Santo Estevão de Salamanca, um dos centros da reforma interna da ordem dominicana. Las Casas relata que não muito tempo depois de sua chegada, os missionários puderam constatar “la triste vida y aspérrimo captiverio” que os nativos da ilha padeciam e como “se consumían, sin hacer caso de ellos los españoles que los poseían más que si fueran unos animales sin provecho, después de muertos solamente pesándoles de que se les muriesen, por la falta que en las minas del oro y en las otras granjerías les hacían” (LAS CASAS, 1957b, p. 174)⁷⁹.

Segundo Las Casas, depois de ouvirem testemunhas e tomarem conselho entre si, os dominicanos decidiram, por ordem do frei Pedro de Córdoba, pregar publicamente nos púlpitos sobre os estragos e maldades praticados contra os nativos (LAS CASAS, 1957b, p. 175)⁸⁰. No quarto domingo do advento de 1511, o frei Antonio de Montesinos pregou na igreja de Santo

⁷⁶ No período final da vida de Bartolomé de Las Casas, sua crítica se concentrará na questão da perpetuidade das *encomiendas* (Cf. seção 2.6).

⁷⁷ Nesta pesquisa, damos destaque aos protestos de personagens ligados a Bartolomé de las Casas, contudo, é importante dizer que outros intelectuais e religiosos espanhóis também se posicionaram contrários à violência da conquista, como Tomás Ortiz, Vicente de Valverde y Álvarez de Toledo O.P., Francisco de Santa María O.S.H., Martín de Calatayud, Bartolomé de la Peña, Juan Fernández Angulo, Domingo de Santo Tomás O.P., Cristóbal de Molina y Luis de Morales. Cf. Carcél (1997, p. 31-5, 228ss).

⁷⁸ Las Casas descreve a chegada dos frades e seu difícil processo de estabelecimento na Ilha Espanhola em *Historia de las Indias*. Livro II, cap. LIV (LAS CASAS, 1957b, p. 132-3).

⁷⁹ *Historia de las Indias*, livro III, cap. III.

⁸⁰ *Historia de las Indias*, livro III, cap. III.

Domingo, um sermão baseado nas palavras de João Batista: *ego vox clamantis in deserto*, extraídas do Evangelho de João 1.23. Estavam presentes as principais autoridades da colônia, inclusive o governador Diego Colombo, oficiais do rei e juristas, que ouviram o frei Montesinos denunciar “la esterilidad del desierto de las conciencias de los españoles” que habitavam aquela ilha e “ceguedad en que vivian” (LAS CASAS, 1957b, p. 176)⁸¹. Dirigindo-se a eles, Montesinos disse: “todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes” (LAS CASAS, 1957b, p. 176). Os motivos pelos quais Montesinos culpou os espanhóis é bem conhecido, mas, pela influência que teve no pensamento de Las Casas, devemos destacá-lo. Montesinos pergunta:

Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muerte y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por lo mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine, y cognozcan a su Dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? (LAS CASAS, 1957b, p. 176).

Ao perguntar por “direito”, “justiça” e “autoridade”, Montesinos indaga seus ouvintes pelo fundamento jurídico da empresa colonizadora, que promovia a escravização dos nativos. Ele reclama os direitos jurídicos dos nativos à liberdade, além de denunciar seus atos como crimes e faltas morais ao respeito e à solidariedade, no tocante à consciência. Montesinos segue com sua crítica:

¿Estos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto, que en el estado que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo (LAS CASAS, 1957b, p. 176).

Ao invocar a ordenança evangélica de “amá-los como a vós mesmos”, ele questiona os moldes de estruturação daquela sociedade em formação, que deveria ser estabelecida sobre bases autenticamente cristãs, em que prevalecesse o tratamento igualitário e solidário. Segundo Las Casas, Montesinos “los dejó atónitos, a muchos como fuera de sentido, a otros más empedernidos y algunos algo compungidos, *pero a ninguno*, a lo que después entendí, *convertido*” (LAS CASAS, 1957b, p. 176, grifo nosso).

O governador Diego Colombo e as autoridades da ilha reagiram, procurando “reprehender y asombrar” Montesinos e os demais frades, caso Montesinos não fosse castigado por ser “escandaloso, sembrador de doctrina nueva, nunca oída, condenando a todos, y que

⁸¹ *Historia de las Indias*, livro III, cap. IV.

había dicho contra el rey e su señorío que tenia en estas Indias” (LAS CASAS, 1957b, p. 177). Mas o frei Pedro de Córdoba e seus companheiros se posicionaram ao lado de Montesinos e passaram a negar a absolvição de pecados após a confissão, caso os espanhóis não pusessem em liberdade todos os nativos que eles haviam subjogado (KONETZKE, 1968, p. 162; ZAVALA, 1993, p. 12). A controvérsia provocada pelos dominicanos foi encaminhada aos reis Fernando e Isabel, que escreveram a Diego Colombo, em 20 de março de 1512, manifestando seu espanto pela pregação escandalosa do frade e invocando seu direito sobre as Índias outorgado pelas bulas alexandrinas, conforme o direito humano e divino (ZAVALA, 1993, p. 12).

A controvérsia sobre a situação dos nativos americanos foi sustentada por Montesinos com tal veemência⁸² que o rei convocou uma junta de teólogos e juristas, reunidos em Burgos, no ano de 1512, para resolver a questão. Montesinos apresentou um memorial baseado no texto de Ezequiel 34.2⁸³, com sete proposições contra os *repartimientos* e contra “el orgullo y la gran inhumanidad” que se praticava contra os nativos nas colônias (LAS CASAS, 1957b, p. 186). Antes de relatar as proposições, Las Casas menciona alguns colonizadores destacados que estavam na corte durante a Junta, como Juan Ponce de León e Francisco de Garay. Entre eles, Las Casas destaca a presença de Pero Garcia de Carrión e outros colonos, que tinham “en la servidumbre muchos indios y habían muerto hartos dellos *por sus propias cudicias e intereses*” (LAS CASAS, 1957b, p. 186)⁸⁴. Segundo Las Casas, eles estavam entre os primeiros “que inflamaron los indios en la corte, de no saberse regir e que habían menester tutores”, uma maldade que, segundo Las Casas, “fue siempre creciendo (...) hasta decir que no eran capaces de la fe (...) y hacellos iguales de bestias” (LAS CASAS, 1957b, p. 186)⁸⁵.

Em suas conclusões, a Junta de Burgos manteve o princípio de liberdade dos nativos (primeira conclusão), mas isto não impedia que eles fossem obrigados ao trabalho pelo sistema estatal, fundado na ideia de vassalagem (terceira conclusão). Para abrandar a questão, a Junta reconheceu a capacidade dos nativos de se converterem ao cristianismo (segunda conclusão), embora este argumento também tenha servido para reforçar a obrigatoriedade de contato dos nativos com os espanhóis (sexta conclusão). As conclusões quatro e cinco resultam da que estabelece a liberdade teórica dos nativos, instruindo seu estabelecimento em casas e terrenos

⁸² Cf. *Historia de las Indias*, livro III, cap. VI (LAS CASAS, 1957b, p. 182-3).

⁸³ “Filho do homem, profetiza contra os pastores de Israel; profetiza e dize-lhes: Assim diz o Senhor Deus: Ai dos pastores de Israel que se apascentam a si mesmos! Não apascentarão os pastores as ovelhas?”

⁸⁴ *Historia de las Indias*, livro III, cap. VIII.

⁸⁵ *Idem*

próprios, sob tutela dos colonos. E a sétima conclusão ordenava o pagamento de “salario conveniente, y esto no en dinero, sino en vestidos y en otras cosas para sus casas” (LAS CASAS, 1957b, p. 187).

Sobre estas bases, foram redigidas as Leis de Burgos, em 27 de dezembro de 1512, mantendo as *encomiendas* com maior rigor do controle estatal sobre as relações de trabalho entre espanhóis e nativos. As leis dispuseram que os nativos fossem trasladados para lugares mais próximos dos povoados espanhóis, com a justificativa da necessidade de conversão e maior cuidado com os nativos, tirando-os “de su naturaleza y pueblos donde habían nacido y criándose con todos sus linajes, desde quizá millares de años atrás” (LAS CASAS, 1957b, p. 203)⁸⁶. O *encomendero* deveria construir uma cabana de palha para cada cinquenta nativos encomendados e uma cabana que servisse de igreja, na qual os nativos rezariam pela manhã e pela noite. O trabalho dos nativos deveria durar cinco meses e depois deveriam folgar quarenta dias. Contudo, durante estes quarenta dias, eles deveriam fundir o ouro recolhido nos cinco meses de trabalho e separar a quinta parte que pertencia ao Rei. Passados os quarenta dias “de descanso”, eles deveriam voltar ao trabalho nas lavouras ou minas. Também foi permitido aos senhores que viviam longe de suas minas e lavouras que celebrassem contratos com outro espanhol que fornecesse alimento aos nativos no caminho para o trabalho, dividindo com ele seus lucros. Mulheres grávidas, com mais de quatro meses de gestação, não deveriam ir às minas e lavouras, mas deviam servir nas casas dos espanhóis. Em cada povoado espanhol deveria haver visitantes que duas vezes ao ano examinassem se as leis eram cumpridas ou se os nativos estavam sendo maltratados (LAS CASAS, 1957b, p. 206-11)⁸⁷.

Nas Leis de Burgos prevaleceu a tese de que os nativos se inclinavam por natureza à ociosidade e outros vícios, do que resultava que a comunidade espanhola-nativa resultante das *encomiendas* deveria fomentar sua evangelização e ensino dos costumes europeus. As leis vigoraram em todas as ilhas antilhanas povoadas por espanhóis, nas quais houvesse *encomiendas*, mas, a despeito da iniciativa real de conciliar o trabalho forçado e a proteção dos nativos, a violência e a exploração abusiva de sua força de trabalho não apenas continuou como também cresceu, principalmente após o início da conquista do território continental. Contudo, como destaca Carlos Josaphat (2000, p. 57), é necessário dizer que a Espanha tomou a responsabilidade de realizar um debate amplo e aberto sobre os direitos e a competência do

⁸⁶ *Historia de las Indias*, livro III, cap. XIII.

⁸⁷ A descrição e a crítica de Las Casas às leis são amplas e minuciosas. Neste parágrafo foram destacados apenas alguns pontos. Cf. *Historia de las Indias*, livro III, cap. XIII - XVI (LAS CASAS, 1957b, p. 201-11).

poder do rei, da corte, dos ministros, no que se refere à legitimidade da colonização e, nesse sentido, as Leis de Burgos representam tal iniciativa⁸⁸.

2.3 Bartolomé de Las Casas e a luta pela reforma do sistema colonial

Em meio à controvérsia provocada pela pregação dos frades dominicanos, Las Casas continuou seu trajeto como clérigo-*encomendero*. Embora admirasse os frades dominicanos por sua generosidade, não concordava com suas duras exigências em matéria de justiça e solidariedade quanto à sua fazenda, que seguia as normas usuais das *encomiendas*. Em certa oportunidade, Las Casas procurou um dos padres pregadores para receber absolvição mediante confissão, mas o padre lhe disse que, para isso, seria necessário respeitar os direitos dos nativos, principalmente libertando todos os seus escravos. Las Casas se explicou como pôde, mas acabou partindo sem sua absolvição. Seu estado de alma oscilava entre bons sentimentos e a vontade firme de não romper com a mentalidade e o sistema dominante. Como explica Josaphat, Las Casas carregava o dilema ético que seria cada vez mais o companheiro de caminhada do homem moderno: “como conciliar os sonhos de justiça, de solidariedade, de partilha, com as duras exigências dos negócios, de uma economia lucrativa, cujo dinamismo se afirma precisamente em acumular e concentrar riquezas e poder?” (JOSAPHAT, 2000, p. 60).

Ele mesmo narra sua participação nas atividades que acarretavam sofrimento aos nativos, afirmando que aumentava a chacina da população nativa “según más crecía la cudicia” dos conquistadores e colonizadores (LAS CASAS, 1957b, p. 356)⁸⁹. Enquanto isso, ele se descreve como alguém que “andaba bien ocupado y muy solícito en sus granjerías, como los otros, enviando indios de su repartimiento a las minas, a sacar oro y hacer sementeras, y aprovechándose dellos cuanto más podía” (LAS CASAS, 1957b, p. 356). Apesar disso, demonstra sua consciência quanto ao que previam as leis e assume sua falta de empenho “de acordarse de que eran hombres infieles y de la obligación que tenía de dalles doctrina, y traellos al gremio de la Iglesia de Cristo” (LAS CASAS, 1957b, p. 356). Eis a ambivalência que havia

⁸⁸ A Junta de Burgos e seu fruto legislativo, as Leis de Burgos, tentaram conciliar o direito de conquistar a América com a prevenção de abusos por meio, entre outras coisas, da criação das *encomiendas*, mas não conseguiu evitar abusos. Pelo contrário. Ainda assim, elas são os primeiros instrumentos jurídicos criados para a proteção dos habitantes dos territórios colonizados e precursores do direito internacional. No entanto, essas leis eram prematuras para o seu tempo. Em toda a América, as liberdades e os direitos individuais não chegaram até o século XIX. Por este motivo, esta legislação vanguardista nem sempre foi cumprida nos territórios ultramarinos espanhóis (LEIS DE BURGOS, 2019).

⁸⁹ *Historia de las Indias*, livro III, cap. LXXIX.

em Las Casas, tomado pela mesma cobiça que animava os que oprimiam os nativos, ao mesmo tempo que buscava tratá-los bem.

2.3.1 O rompimento de Las Casas com o sistema de *encomiendas*

No encadeamento da narrativa da *Historia de las Indias*, Las Casas apresenta o episódio que o levou à ruptura com a situação que tanto o incomodava. Deixando seus afazeres na fazenda, foi até um vilarejo chamado Espírito Santo, por saber que não havia nenhum clérigo que pudesse celebrar a missa de “Pascua de Pentecostés” (LAS CASAS, 1957b, p. 356). Ele escolhe o texto de Eclesiástico 34.21-27, onde se lê:

Sacrificar coisa injusta é fazer uma oferenda manchada, os presentes dos ímpios não são bem aceitos. Não agradam a Deus os dos iníquos, nem mesmo olha para as oblações dele. Quem oferece sacrifício tomando o necessário ao pobre é como se imolasse o filho diante de seu pai. O pão dos pobres é a vida dele, quem rouba esse pão é um homem sanguinário. Mata seu próximo quem lhe toma o pão pelo qual suou. Na verdade, são irmãos quem derrama o sangue e quem rouba no salário (LAS CASAS, 1957b, p. 356)⁹⁰.

A partir dessa denúncia, Las Casas considera a “miseria y servidumbre” na qual padeciam os nativos (lembrando-se de quando lhe foi negada a absolvição por um frade dominicano em Santo Domingo) e cita as palavras que ouviu naquele dia: “Concluí, padre, con que la verdad tuvo siempre muchos contrarios y la mentira muchas ayudas” (LAS CASAS, 1957b, p. 356). Por fim, toma a posição de “condenar los repartimientos o encomiendas como injustas y tiránicas, dejar luego los indios y renunciarlos en manos del gobernador Diego Velázquez”. Ao sabê-lo, o governador “quedó en grande manera admirado”, pois Las Casas “teniendo tan grande aparejo como tenía para ser rico en breve, lo renunciase, mayormente que comenzaba a tener fama de cudicioso, por verle ser diligente cerca de las haciendas y de las minas, y por otras semejantes señales” (LAS CASAS, 1957b, p. 357-8). Velásquez fez o seguinte alerta a Las Casas, na intenção de demovê-lo de sua decisão: “Mirad, padre, lo que hacéis, no os arrepintáis, porque por Dios que os querría ver rico y prosperado, y por tanto no admito la dejación que hacéis de los indios” (LAS CASAS, 1957b, p. 358). Contudo, a decisão de Las Casas era irrevogável, sem possibilidade de arrependimento. E, nos capítulos subsequentes da *Historia*, ele menciona suas contínuas pregações contra a violência praticada contra os nativos, sobre a ilegitimidade do sistema de *encomienda*, o apoio recebido dos

⁹⁰ Las Casas cita o texto bíblico em latim, segundo a Vulgata. A tradução para o português aqui apresentada pertence a Josaphat (2000, p. 66), que o traduziu diretamente do texto da *Historia de las Indias*, livro III, cap. LXXIX.

dominicanos da ilha de Cuba e a resistência dos *encomenderos* em mudar sua atitude quanto aos nativos.

2.3.2 O projeto lascasiano de colonização pacífica⁹¹

Ao se dar conta que suas ações não se mostravam eficientes, Las Casas muda sua estratégia e resolve defender mudanças nos estatutos da colonização diante das autoridades do reino e da igreja. Em 1515, ele vai a Espanha acompanhado por Antonio de Montesinos, a fim de contar ao rei sobre “os estragos e matanças e opressões que seus olhos haviam visto” (LAS CASAS, 1957b, p. 366), mas, devido a uma grave enfermidade, o rei não pôde recebê-lo, e morreu em janeiro de 1516. Estando em Madri, Las Casas foi apresentado aos cardeais Francisco Jiménez de Cisneros e Adriano de Utrecht⁹², corregentes da Espanha, após a morte de Fernando II. Ele entregou a eles dois memoriais, um sobre os erros e abusos praticados pelos *encomenderos* e outro denominado *Memorial para el remedio de las Indias* (LAS CASAS, 1958c).

Entre os “remédios” para os problemas das colônias, contidos no memorial, Las Casas aponta a necessidade de supressão total das *encomiendas* e *repartimientos*; o fim da escravização dos nativos; a proibição da interferência dos espanhóis residentes na Espanha em assuntos das colônias; e que os clérigos indicados para o ministério nas colônias fossem atestadamente honestos e letrados. Em substituição a esse sistema, Las Casas propõe a implantação de comunidades de lavradores espanhóis, casados e pobres⁹³, para cultivar a terra e extrair ouro juntamente com os nativos, que deveriam viver em seus povoados e totalmente livres (LAS CASAS, 1958c)⁹⁴. Impressionado pelas denúncias de Las Casas, o Cardeal Cisneros despachou para a Ilha Espanhola três frades da Orem de São Jerônimo com ordem de aplicar novas normas que visavam corrigir o estado das coisas e implantar modificações que estimassem serem necessárias, como Las Casas registra no capítulo LXXXVIII da *Historia de*

⁹¹ O projeto de Las Casas foi gestado e desenvolvido entre os anos de 1516 e 1522, em cinco fases diferentes, que não serão especificadas aqui, devido o limite de espaço. Las Casas as relata no livro III de *Historia de las Indias* (LAS CASAS, 1957b). Marcel Bataillon realiza uma minuciosa e crítica análise de todo o processo. Cf. Bataillon (1976).

⁹² Futuro Papa Adriano VI.

⁹³ Las Casas solicita lavradores que fossem para a colônia “com suas mulheres e filhos”, daqueles que no reino eram “necessitados” (LAS CASAS, 1958c, p. 7).

⁹⁴ Em consequência, o Cardeal Cisneros despachou para a Espanhola três frades da Orem de São Jerônimo, com ordem de aplicar novas normas que visavam corrigir o estado das coisas, implantando certas modificações que estimassem serem necessárias, como Las Casas registra as instruções no capítulo LXXXVIII da *Historia de las Indias* (LAS CASAS, 1957b, p. 376-83).

las Indias (LAS CASAS, 1957b, p. 376-83). Mas a esperança de Las Casas ruiu diante da aproximação dos Jerônimos a certos *encomenderos* influentes, cujos argumentos econômicos apelavam para a necessidade de utilização de mão-de-obra indígena para a exploração de riquezas e para o cultivo das plantações (FREITAS NETO, 2003).

Las Casas buscava renovar o projeto colonizador não apenas administrativamente, mas também moralmente, pois se preocupava com aqueles que estavam enriquecendo à custa da vida dos nativos⁹⁵. Ele imaginava uma sociedade fundada sobre princípios solidários e humanitários, protegida da poderosa ambição econômica que impulsionava os projetos estatais e pessoais dos conquistadores. Como destaca Hector Bruit, o ideal lascasiano era de estabelecer uma sociedade fundada na simplicidade, na modéstia e na pobreza de ambos os lados. Nela, camponeses espanhóis, simples, pobres, sem o apetite pela riqueza e sem o orgulho insultante dos homens de armas, conviveriam em maior harmonia com os costumes frugais dos nativos (BRUIT, 1995)⁹⁶.

Diante do fracasso dos Jerônimos, Las Casas resolveu voltar a Espanha, permanecendo lá entre 1517 e 1519. Ele queria defender diante do imperador, como ele mesmo diz, a mudança de “tan tiránico gobierno [das *encomiendas*] en otra manera *razonable y humana* de regillos [aos nativos]” (LAS CASAS, 1957b, p. 411, grifo nosso)⁹⁷. Após participar de um debate com o frei Juan de Quevedo, na presença de Carlos I, Las Casas obteve do monarca uma cédula de autorização para implantar seu projeto de colonização pacífica, conforme havia desenvolvido com árdua reflexão e elaboração. O lugar escolhido foi a costa de Paria, região de Cumaná, ao

⁹⁵ Em seu livro *Cristo e império*, o teólogo Joerg Rieger dedica um capítulo ao trabalho de Bartolomé de Las Casas, discutindo, principalmente, a relação entre império, colonização e cristologia. Embora faça uma importante revisão do que tem sido escrito sobre a obra de Las Casas, o autor passa muito rapidamente pela questão econômica, enquanto discute a opção lascasiana ao sistema de *encomiendas*. (RIEGER, 2009, p. 109-42).

⁹⁶ O aspecto coletivista desta colonização mista entre nativos e lavradores espanhóis pode ser comparada à Ilha de Utopia, idealizada por Tomás Morus, que, como lembra Josaphat (2000, p. 31), foi publicada em 1516. Alguns historiadores sugerem uma aproximação do projeto de Las Casas com a Utopia de Morus. Josaphat (2000, p. 257) afirma que esta aproximação permite melhor discernir a originalidade de ambos na “sedução da Utopia”, que também teria impulsionado personagens que procuraram alternativas para projetos de sociedade fundados na ambição desmedida e no interesse próprio. Para Josaphat (2000, p. 257), “há um maravilhoso encontro em profundidade ente a Utopia que Tomás Morus escreve em 1516 e o grito de Montesinos, lançado em 1511 e ecoa por Las Casas a partir de 1514: Com que direito? Não são seres humanos?” Para o teólogo dominicano, é possível estabelecer também uma proximidade literária entre as obras de Morus e Las Casas, pois, enquanto Las Casas preconiza “medidas precisas e concretas, instituições a estabelecer e construções a efetuar, chegando mesmo à indicação pormenorizada de gastos a fazer e de proventos esperados”, Morus “propõe “uma construção ideal, coincidindo grandemente com a ordem e os dados do texto de Las Casas” (JOSAPHAT, 2000, p. 259). Lewis Hanke chama o projeto lascasiano de 1517 de “memorial utópico”, que representa “una nueva y autóctona actitud del Renacimiento español” do século XVI, mas, para ele, tudo indica que Las Casas e os dominicanos associados a ele trabalharam neste projeto de governo das Índias tão radical e completo, sem receber nenhum conselho ou ajuda de ninguém (HANKE, 1959, p. 96). No quarto capítulo, proponho uma aproximação entre os projetos de Las Casas e Roger Williams, a partir da consideração de Ortega y Medina (1976) sobre sua semelhança.

⁹⁷ *Historia de las Indias*, livro III, capítulos XCIX.

norte da atual Venezuela. Ele partiu com seus lavradores em 14 de dezembro de 1520, com a esperança de que, se os espanhóis trabalhassem com os nativos, seriam abençoados economicamente e o fisco real não deixaria de tirar bom proveito desse novo modelo de colonização. Ele, inclusive, comprometeu-se oficialmente e por escrito não só a reembolsar as despesas, mas a solver o erário, isto é, ao rei, impostos progressivos, à medida que o empreendimento fosse se consolidando (JOSAPHAT, 2000, p. 75-6).

O projeto de reforma do modelo colonial de Las Casas enfrentou várias dificuldades, dentre elas: o recrutamento das famílias de agricultores, a pressão decorrente dos compromissos assumidos com a Coroa, os interesses de *encomenderos* de Santo Domingo e o ataque de nativos contra a comunidade de Cumaná, em janeiro de 1522. Las Casas se empenhou muito politicamente para resolver os problemas e fez concessões econômicas aos interesses mercantilistas, oferecendo certos privilégios aos participantes, o que de nada adiantou (BATAILLON, 1976)⁹⁸. Las Casas renunciou à concessão de terras e deixou a região, ficando em seu lugar Francisco de Soto e seus companheiros, que sofreram o referido ataque. Alguns morreram e outros foram afugentados, terminando, de forma dramática, a experiência de colonização pacífica de Las Casas. Ele “aprendió, gracias a su experiencia personal la dificultad de limitar la *codicia*”, como afirma Bataillon (1976, p. 29, grifo do autor).

Após o fracasso de Cumaná, Las Casas se retirou da luta ativa pela transformação do projeto colonizador, para se dedicar, por algum tempo, à vida religiosa e aos estudos, entrando para o convento dominicano em Santo Domingo, em 1523. Estudou sistematicamente os padres da Igreja, Tomás de Aquino, os documentos papais e os filósofos gregos. Nesse interim, intensificava-se no contexto espanhol a discussão sobre a legitimidade das guerras de conquista, que tinham na idolatria dos nativos e na ineficácia de sua evangelização dois importantes argumentos.

⁹⁸ Bataillon apresenta detalhadamente cada dificuldade em que esbarrou o projeto de Las Casas. O autor classifica os problemas resultantes dos contratos que Las Casas assinou em La Coruña e em Santo Domingo como as “tentações da cobiça coletiva” (BATAILLON, 1976, p. 116). Teria sido “simples concessão ao mercantilismo das pessoas próximas do rei?” – pergunta o historiador – e acrescenta que alguns aspectos dos planos de Las Casas revelam certa indulgência para com a cobiça dos colonos. Segundo a análise de Bataillon, o empreendimento lascasiano havia acordado uma série de benefícios com a Coroa, ao cargo de uma quantia considerável de impostos que seriam recolhidos nos primeiros anos de trabalho. O autor também destaca a extensão territorial da concessão, “uma zona imensa”, segundo ele, que se estendia desde o Panamá até a Venezuela (aproximadamente 5.000 quilômetros). Entre os muitos problemas enfrentados pelo clérigo na árdua tarefa de fazer prosperar um projeto político, foram muitas as forças que operaram contra suas iniciativas.

2.4 O início do debate sobre a idolatria

Desde os primeiros momentos da chegada dos europeus à América, a identificação das crenças nativas fez parte de um processo de compreensão da realidade com a qual se chocavam, a fim de cumprirem seu propósito de conquista. Era o início da “conquista espiritual” dos povos da América — como a denominou o sacerdote jesuíta peruano Antonio Ruiz de Montoya, no século XVII⁹⁹. Segundo Paulo Suess, essa classificação resume de forma apropriada a visão que conquistadores e missionários tinham a respeito do seu trabalho, sobre as campanhas para a erradicação da idolatria e conversão dos nativos à fé cristã (SUESS, 2002, p. 9). O termo “missão”, explica o autor, significava nada menos que “cruzada a terras longínquas, conquista de territórios ocupados pelos inimigos da fé, libertação de almas presas nas garras do demônio” (SUESS, 2002, p. 10).

Na carta que escreveu em sua primeira viagem, Colombo informou aos reis espanhóis que os nativos “no conocían ninguna seta ni idolatría salvo que todos creen que las fuerzas y el bien es en el cielo” (COLÓN, 1493). Porém, Jerónimo Ramón Pané, religioso da Ordem de São Jerônimo e acompanhante da primeira e segunda viagem de Cristóvão Colombo às Índias Ocidentais, dedicou boa parte do texto *Relación sobre las costumbres antiguas de los indios*, de 1498, ao que ele pôde “aprender y saber de las creencias e idolatrías de los indios, y de cómo veneran a sus dioses” (SUESS, 2002, p. 52). O texto de Pané representa o primeiro esforço missionário para investigar o passado religioso dos povos indígenas e é classificado por Suess como o primeiro relato etnográfico da conquista da América.

Progressivamente, a conquista espiritual da América foi inexoravelmente vinculada à necessidade de exirpação da idolatría dos nativos, mediante sua conversão ao cristianismo. Para os escritores cristãos do século XVI, a religião dos povos nativos, que hoje chamamos de “arcaica”, configurava-se segundo a teologia natural, o que a submetia às regras da razão e da moral cristã e estabelecia uma escala de valores entre os vários tipos de idolatria, de acordo com o objeto de seu culto ou, em outras palavras, o tipo de Deus que era adorado. Dentre muitos exemplos, podemos citar o culto ao sapo, que, como animal feio, nojento, inútil e distante da perfeição divina, era colocado em um nível muito baixo nessa escala e, portanto, era considerado um dos mais desprezíveis que podiam ser encontrados no território americano (DUVIOLS, 1977).

⁹⁹ Cf. *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay, y Tape* (RUIZ DE MONTTOYA, 1639).

A idolatria também podia ser classificada não pelo ponto de vista do objeto de culto, mas do adorador, ou seja, pela natureza das intenções do idólatra, que deveriam ser analisadas com precisão pelos sensores. Assim, poderia haver três classes de idolatria: 1) a idolatria formal: de quem se entrega a determinado culto ou professa um culto considerado falso, embora ele acredite ser verdadeiro; 2) a idolatria daquele que já conhecia a religião verdadeira (no caso, o cristianismo), mas também temia e os adorava seus antigos deuses. Os nativos batizados e catequizados geralmente se enquadravam nessa categoria e parecia ser o caso mais grave para os missionários e conquistadores, pois parecia ser voluntária e maliciosa; 3) a idolatria material, praticada por nativos que eram influenciados pela cultura ancestral, oferecendo sacrifícios aos ídolos, sem necessariamente atribuir-lhes realidade divina (DUVIOLS, 1977).

Um exemplo importante dessa busca pela eliminação da idolatria dos nativos está no documento *Información del provincial mercedario Francisco de Bobadilla sobre las creencias, ritos y ceremonias de los indios de Nicaragua al gobernador Pedrarias Dávila*, no qual Fernández de Oviedo narra informações levantadas pelo frei Francisco de Bobadilla sobre a condição dos nativos em relação à fé cristã (SUESS, 2002, p. 65). São entrevistas com nativos, que tinham o objetivo de demonstrar que até aquele momento não havia uma autêntica ação evangelizadora em relação aos povos da Nicarágua, pois eles continuariam vivendo em suas idolatrias. Bobadilla entrevista um cacique chamado Chicoyatonal, que, após sua conversão e batismo, recebeu o nome de Alonso de Herrera. Uma grande quantidade de perguntas foi feita ao cacique, sobre quais eram seus deuses, sobre os sacrifícios e rituais que ele praticava, sobre sacrifícios humanos e sobre a Bíblia.

Em 1529, por ordem do governador Pedrarias Dávila, o frei Bobadilla viajou a Espanha para informar ao imperador sobre a “ignorância religiosa” dos nativos (SUESS, 2002, p. 74). Segundo Suess, Gonzalo Fernández de Oviedo — feroz opositor de Bartolomé de las Casas — incluiu as informações contidas nesse documento em sua obra *Historia General y Natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano*¹⁰⁰, com o objetivo de endossar a necessidade de que os nativos, como seres rudes e de limitado entendimento, fossem submetidos pela guerra ao domínio espanhol, como forma de libertá-los de sua idolatria e de outras abominações. Se os nativos não reconhecessem sua dependência e resistissem o domínio espanhol, estes poderiam se lançar contra eles em uma guerra justa (SUESS, 2002, p. 74).

¹⁰⁰ A primeira parte da obra foi impressa como um resumo, em 1535 e narra eventos de 1492 a 1549. A impressão da segunda parte foi interrompida pela morte do autor em 1557 e só foi publicada na íntegra muito depois, no século XIX, por interesse e iniciativa da Real Academia de História (In: OVIEDO, 1851, p. V, VI).

Retornando a Bartolomé de las Casas, desde 1531, ele passou a se envolver em diversas tarefas da Ordem Dominicana na própria Ilha Espanhola, Nicaragua, Guatemala e no atual México, onde conviveu com o conquistador Hernán Cortez. Foi um tempo em que ele pôde constatar o declínio da população nativa e a violenta agressão praticada pelos conquistadores e colonizadores contra os nativos. Nesse período de atuação, Las Casas enviou cartas ao Conselho das Índias denunciando tais guerras, insistindo que o sistema de *encomiendas* deveria ser substituído. Nestes textos, ele procurou convencer o Conselho das Índias de que a dizimação das populações nativas e a escravização dos que restavam vivos não eram um método adequado para a colonização. Em carta escrita em 20 de janeiro de 1531, Las Casas pergunta ao Conselho: “¿Por qué en lugar de enviar ovejas que conviertan los lobos, enviáis lobos hambrientos, tiranos, crueles, que despedacen, destruyan, escandalicen e avienten las ovejas?” (LAS CASAS, 1958c, p. 49). Suas cartas não contêm grandes e profundas reflexões teóricas — como era seu estilo característico — elas apenas insistem no argumento de que evangelização pacífica era o melhor caminho para a conquista daquelas terras. Segundo ele, havia uma inversão de prioridades no projeto colonizador, que colocava a acumulação de riquezas à frente da evangelização sob a justificativa de que tais empenhos serviam aos propósitos da Coroa. Por isso, nessa mesma carta, ele insiste: “¿por qué, señores, lo primero e principal que por título de venir a estas tierras acá se pretende, es cómo adquirirá el Rey muy grandes tesoros?” (LAS CASAS, 1958c, p. 49)?

Deve ficar claro que, para Las Casas, não havia problema no fato de o projeto colonizador resultar em benefício econômico para a Coroa. Ele questionava o método utilizado para se alcançar este fim, pois, como veremos adiante, isso representava para Las Casas uma inversão de valores e a mudança de finalidade do empreendimento colonial. Em outra carta, endereçada a um personagem não identificado da Corte espanhola, Las Casas afirma que, devido às crueldades cometidas contra os nativos, “el Rey pierde los cuerpos de sus tantos vasallos, y aquel potentísimo Dios (a quien el Rey ha de dar de todo ello estrechísima cuenta, más áspera y dura que nunca rey la dio) pierde las almas, que tan caro y doloroso precio le costaron” (LAS CASAS, 1958c, p. 60)¹⁰¹. Para Las Casas, havia um processo justo e humano

¹⁰¹ Segundo Gustavo Gutierrez (1993, p. 94), neste novo período de engajamento, após sua reclusão, é possível notar a evolução no pensamento de Las Casas, se comparado ao que está expresso em seus textos escritos de mais de uma década antes. Em seus novos enfrentamentos, aparece uma intuição que irá acompanhá-lo pelo restante de sua luta em defesa dos nativos: que os nativos pertencem ao corpo místico de Cristo, por isso, ao sofrerem, todo o corpo de Cristo também padece.

de se estabelecer a relação entre o senhorio espanhol e a sociedade colonial, devido uma postura não ambiciosa dos colonizadores e pela pregação do evangelho.

2.4.1 Conquista violenta *versus* colonização pacífica

Durante a década de 1530, Las Casas trabalhou intensamente para demonstrar que era possível realizar a colonização de forma pacífica, justa e cristã. Ele apresentou um novo projeto de colonização, escrevendo obras que confrontavam a centralidade do fator econômico nos agentes da conquista, a violência e a impossibilidade de que a tarefa da evangelização e consequente colonização se dessem por meio do sistema de *encomiendas*. Entre 1535 e 1539, Las Casas se deslocou para a região de Tezulutlán, perto do golfo Dulce, hoje Guatemala, conhecida como *Tierra de Guerra*. Las Casas fez campanha para substituir a violenta conquista militar por uma forma missionária pacífica e, desde então, os dominicanos passaram a chamá-la de *Vera Paz*. Las Casas enfrentou séria resistência dos colonizadores espanhóis, que viram seus interesses ameaçados pelo novo sistema.

Depois de dois anos, a colônia começou a ter relativo sucesso, na medida em que os índios se mudavam para terras mais acessíveis e cidades foram fundadas à maneira espanhola. Las Casas liderou uma comitiva, que levou pequenos presentes para os nativos (tesouras, sinos, pentes, espelhos, entre outras bugigangas) que impressionaram certo cacique tido como muito agressivo, que decidiu se converter ao cristianismo e ser um pregador. A narrativa é extensa e cheia de detalhes, que não será possível expor. Após seus primeiros êxitos, os dominicanos fundaram as primeiras vilas e monastérios, estabelecendo um modelo de administração coletiva pelo grupo de frades, que garantia a continuação do sistema comunitário, caso um dos líderes morresse (BATAILLON, 1976)¹⁰².

Las Casas também procurou demonstrar que esta era a forma legítima e cristã de anunciar o evangelho aos nativos americanos, segundo a ordenança de Cristo, escrevendo *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, entre 1535 e 1537. Nesse documento, ele classificou as guerras que os espanhóis empreendiam contra os nativos como

¹⁰² Embora a síntese aqui apresentada acompanhe a obra de Bataillon, vale destacar que o primeiro registro desta história foi feito por Antonio de Remesal, em *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, publicado em 1619. Remesal registra que até mesmo o bispo da Guatemala, Francisco de Marroquin, que não alimentava nenhuma simpatia por Bartolomé de Las Casas e seus métodos, visitou Vera Paz e reconheceu os resultados alcançados (REMESAL, 1619, p. 522-23).

injustas e tirânicas e que, por causa disso, todo o ouro, prata, pérolas e terras, tirados deles como despojos, deveriam ser devolvidos.

Para Las Casas, os nativos eram seres humanos providos de dignidade e racionalidade e, portanto, usar a força para submetê-los e convertê-los era, além de injusto, desnecessário. Ele destaca cinco partes essenciais dessa forma pacífica e justa de se pregar o evangelho. A primeira, era que os ouvintes pudessem compreender que os pregadores não tinham nenhuma intenção de dominá-los; a segunda, que eles pudessem entender que “no los mueve a predicar la ambición de riquezas (...) ni de ningún pretexto de avaricia”; a terceira, que os pregadores se mostrassem “tan dulces y humildes, afables y apacibles, amables y benévolos al hablar y conversar con sus oyentes”, a ponto de fazer nascer neles “la voluntad de oírlos gustosamente”; a quarta, e mais necessária, segundo Las Casas, era que os pregadores tivessem o mesmo amor e caridade pela humanidade que moveu o apóstolo Paulo, o que permitiu-lhe levar a cabo sua tão grande obra; e, a última, que os pregadores deviam levar vidas tão exemplares que ficasse claro para todos que sua pregação é santa e justa (LAS CASAS, 1975, p. 237-54).

Ou seja, para atrair os povos à verdadeira religião, era necessário usar uma pedagogia cuidadosa e esperar pela aceitação voluntária e consciente — algo tão fundamental e prioritário na conquista. Disso dependia a soberania e o domínio dos reis de Castela sobre a América, pois esse domínio só poderia ser consequência do reconhecimento e da aprovação voluntária, por parte dos nativos, da verdadeira religião (BRUIT, 1995, p. 115)¹⁰³. Após apresentar detalhadamente cada um dos pontos acima citados, no segundo capítulo¹⁰⁴, Las Casas passa a falar sobre o “modo contrário” ao pacífico modo de evangelização, ou seja, um modo pelo qual:

Aquellos a quienes corresponde predicar o hacer que se les predique el evangelio a los infieles, les pareciera cosa más conveniente o hacedera, que los infieles se sujetaran, primeramente, quisieran o no, al dominio del pueblo cristiano; y que una vez sujetos, se les predicara la fe de una manera ordenada. (...) Pero como ningún infiel, ni, sobre todo, los reyes de los infieles querrían someterse voluntariamente al dominio de un pueblo cristiano, o al de algún príncipe, indudablemente que sería menester llegar a la guerra (LAS CASAS, 1975, p. 343).

¹⁰³ Neste sentido, Las Casas se situava no extremo de todos os religiosos espanhóis de seu tempo, como Vasco de Quiroga, João de Zumáraga, Toríbio de Benavente, entre outros que teorizaram a relação entre evangelização e domínio político, mas que não chegaram a questionar o domínio político dos reis da Espanha. Aos que questionavam a capacidade dos nativos para compreender o evangelho e consequentemente se submeter ao domínio espanhol, Las Casas defende a racionalidade e total capacidade destes povos (Bruit, 1995, p. 115-16). Em outro texto do mesmo período, a *Apologética historia sumaria*, Las Casas faz uma extensa apresentação das características dos povos americanos e defende sua humanidade, racionalidade e capacidade de organização social (cf. páginas seguintes).

¹⁰⁴ O texto original conta com três capítulos, que são apresentados, respectivamente, como quinto, sexto e sétimo. Como indica Josaphat (2005, p. 57), os capítulos anteriores a esses três não nos foram transmitidos, ou foram incorporados a outras obras, como a *Apologética historia sumaria*.

Em um de seus argumentos contra o método guerreiro de pregação da fé, Las Casas invoca a segunda condição essencial para a pregação pacífica, que consiste em “no se sospeche que nuestra predicación se encamina a lucrar, a amontonar riquezas, o a adquirir cualquiera otra cosa temporal a costa de ellos” (LAS CASAS, 1975, p. 363). Para Las Casas, estava muito claro que esta ambição por lucro e enriquecimento era o que movia as guerras empreendidas contra os nativos, sem nenhum motivo plausível, a não ser pela “avidez con que buscan y contemplan la plata, el oro y todo lo que tiene algún precio o algún valor; y más todavía, de las rapiñas con las cuales nada les perdonan” (LAS CASAS, 1975, p. 363).

Citando as Escrituras e Santo Agostinho, Las Casas faz uma longa argumentação sobre o mandamento da caridade, “que es el amor o la dilección con que se ama a Dios por sí mismo, y al prójimo, por Dios”. Então, ele acusa aqueles que insistiam em travar guerras contra os nativos de tributar “mayor honor al oro, a la plata y a las demás cosas con que se suelen amontonar dineros para enriquecerse que a Dios”, por meio de suas violências e injustiças, que ele detalha longamente (LAS CASAS, 1975, p. 370). A relação entre o derramamento de sangue dos nativos nas guerras de dominação, a adoração a Deus e o amor ao próximo é colocada por Las Casas nos seguintes termos:

Con las muertes o carnicerías con que lo inundan todo en sangre humana, ¿se cumple con aquel precepto: no testificarás contra la vida de tu prójimo?, ¿es esto no derramar la sangre inocente?, ¿es no hacer traición a tu hermano?, ¿es esto dejar de obrar mal?, ¿buscar la justicia?, ¿socorrer al oprimido?, ¿juzgar al huérfano?, ¿defender a la viuda?, ¿no entristecer a los hombres?, ¿no arrebatar nada por la fuerza?, ¿dar de su pan al hambriento?, ¿no es esto más bien quitárselo?, ¿no es esto más bien se causa de que miles y miles de personas de ambos sexos, de todas condiciones, dignidades y edades perezcan de hambre?, ¿es esto no confiar en palabras mendaces que no les aprovecharán?, ¿es esto no hurtar, ni arrebatar, matar, cometer adulterio, estuprar y mancharlo todo con multitud de estupro?, es esto no jurar con mentira?” (LAS CASAS, 1975, p. 373).

Sua conclusão é que aqueles que praticavam violência contra os nativos na busca de enriquecimento não eram verdadeiros cristãos, mas adoradores de ídolos:

Estos hombres más bien hacen libaciones¹⁰⁵ en honor de Baalim, es decir, del ídolo peculiar de los que tal hacen y que es el que los domina y los tiene sujetos y está en posesión de ellos; en otras palabras, *el deseo de dominar, la inmensa ambición de enriquecerse que nunca se sacia ni tiene fin, y que es también una idolatría* (Col, c. 3). Porque Baalim, según San Jerónimo, significa mi ídolo, el que me domina y está en posesión de mí. Todo lo cual se acomoda bien a todos los ambiciosos y codiciosos o avaros, y especialmente a estos predicadores, o más bien, a estos miserables e infelices tiranos (LAS CASAS, 1975, p. 374, grifo nosso).

Las Casas interpreta o derramamento de sangue de multidões de nativos na América como parte de um culto idólatra e acusa os conquistadores de estarem dominados pelo desejo

¹⁰⁵ A libação era uma oferta de líquidos, geralmente de vinho ou azeite, derramados aos pés das divindades, conhecido na Mesopotâmia e também praticada no culto levítico, entre os israelitas (VAN DEN BORN, 1977, p. 1360). Cf. Bíblia, Dt 32.38, Os 9.4.

de poder e ambição desmedida¹⁰⁶. A crítica de Bartolomé de Las Casas associa o espírito econômico da conquista à tirania das *encomiendas* e ao massacre das populações nativas, como se vê na seguinte afirmação:

Todos estos tan copiosos números de gentes y tan espesas poblaciones han muerto y destruido a Vuestra Majestad los españoles por tenerlos encomendados, usando dellos después que en las guerras injustas han muerto (los que justamente los resisten) en sacar oro y plata, haciendo recuas dellos para llevar cargas como de bestias, y alquilándolos para ellas, y todos los otros servicios y maneras que pueden inventar para allegar riquezas, sea con muerte o con vida de los indios, con tanto que ellos saquen provecho y se hinchan, como pretenden, de dineros” (LAS CASAS, 1958c, p. 79).¹⁰⁷

Como afirma Gustavo Gutierrez, “oro y muerte, codicia y destrucción” são termos correspondentes que expressam um estado de coisas que Las Casas não se cansaria de questionar, tendo como ponto central de sua denúncia a causa desses males: “la ambición del oro” (GUTIERREZ, 1993, p. 99).

2.4.2 A idolatria dos nativos como justificativa para a conquista

Não era apenas o afã pela conquista de poder, territórios e riquezas ou o ímpeto de ampliar os domínios da religião cristã que moviam os colonizadores. Ambos estavam permanentemente ligados, como duas faces de uma mesma moeda, como explica Lewis Hanke:

El carácter español estaba formado de tal suerte que puede compararse a una medalla que tiene acuñada en cada uno de sus lados un rostro enérgico y decidido. El uno es el de un conquistador imperialista, y el otro, el de un fraile dedicado a Dios. Ambos rostros son innegable y típicamente españoles. Tanto el rostro del fraile como el del conquistador eran prisioneros de su propio modo de pensar y de su propio tiempo; ninguno de ellos, en el momento en que más se sentía a sí mismo, podía comprender o perdonar al otro; pero estaban inseparablemente unidos, se hallaban juntos en un nuevo mundo, y juntos eran responsables de la actuación y de las consecuciones de España en América (HANKE, 1959, p. 299-300).

Para Fernando Mires (1986, p. 30), quem melhor expõe este caráter espanhol é o conquistador Hernán Cortés, cujo ímpeto guerreiro se mescla com o zelo religioso contra aqueles que considera “inimigos de Deus”, como vemos nas palavras de Cortés:

Muchas veces he dado vueltas yo mismo en mis pensamientos a tales dificultades, y confieso que algunas veces, ciertamente, me sentí vivamente inquieto con ese pensamiento. Pero pensándolo de otro modo, suelen venir a mi mente muchas cosas que me reaniman y estimulan. En primer lugar, la nobleza y santidad de la causa; pues pugnamos por la causa de Cristo cuando luchamos contra los adoradores de los ídolos, que por esto mismo son enemigos de Cristo, puesto que adoran a malos demonios, en vez de al Dios de bondad y omnipotente, y hacemos la guerra tanto para castigar a

¹⁰⁶ Na tradução de *Único Modo* para o português está: “Isso é a ambição de poder e um desejo imenso de se enriquecer” (LAS CASAS, 2005, p. 240).

¹⁰⁷ A discussão sobre a relação entre sistema econômico e crítica à idolatria será realizada no capítulo 4, onde retomarei a crítica lascasiana para aprofundá-la.

aquellos que se obstinan en su pertinacia, como parece (permitir) la conversión a la fe de Cristo de aquellos que ha aceptado la autoridad de los cristianos y de nuestro Rey (Apud SEPÚLVEDA, 1976, p. 323, grifo nosso).

Em seu discurso está a justificativa espiritual da conquista, levada a cabo pela guerra contra aqueles que resistiam à dominação e insistiam em continuar em obstinada idolatria. Como explica Mires, Cortés se sentia como “un brazo armado de Dios”, que encontrava na religião o suporte ideológico para legitimar seus massacres (MIRES, 1986, p. 31). Mas, logo em seguida, Cortés se volta para a realidade e aponta para outros motivos:

Vienen igualmente a mi imaginación los beneficios que podemos obtener si vencemos, pues hay muchas otras causas de guerra. Unos luchan por la seguridad y el hogar y para defenderse ellos y sus cosas, protegen la vida y la libertad necesariamente con la guerra. Para otros, la causa está en luchar por el poder y la gloria, y éstas muchas veces se satisfacen en su apetencia cuando vencidos sus enemigos imponen en su ciudad y su campo. Hay otros que poco más opulenta que sea ésta, se dejan arrastrar por el deseo de botín, y piensan en los despojos de una ciudad saqueada, y de un campo devastado, como un premio necesario a los grandes trabajos y peligros afrontados. *Pero no una de estas causas, sino todas a la vez, nos exhortan y nos apremian a que prosigamos la guerra* (Apud SEPÚLVEDA, 1976, p. 323, grifo nosso).

Mires conclui que, ao olharmos para este discurso, estamos frente à “psicología social del conquistador”; uma psicologia ideologicamente alienada, cuja análise revela a seguinte lógica:

El impulso por el botín es un medio para alcanzar poder y gloria. Pero, como tal medio es criminal, hay que divinizar la guerra. En vez de transformar al oro en Dios, como en realidad ocurre, hay que transformar a Dios en oro. En lugar de nombrar al oro, hay que nombrar a Dios. Eso tranquiliza la conciencia y vuelve más fieros a los soldados en las batallas (MIRES, 1986, p. 32).

Vale ressaltar o fato de que foi Juan Ginés de Sepúlveda, por meio de suas *Crónicas Indianas*, que nos legou a reprodução do discurso de Cortés e sua defesa da guerra justa contra a idolatria dos nativos americanos. Sepúlveda foi o opositor de Bartolomé de las Casas no grande debate de Valladolid, nos anos de 1550 e 1551, cujo objeto era exatamente julgar se era lícita a guerra contra os nativos antes de pregar-lhes a fé.

Nos anos finais da década de 1530, os assuntos relacionados às Índias achavam-se em fase de estudo sério e aprofundado na Espanha¹⁰⁸. Entre 1538 e 1539, o frei Francisco de Vitória compôs suas grandes *Relectiones* (VITORIA, 1989)¹⁰⁹, abordando temas relacionados aos direitos dos nativos, ao direito de guerra e ao poder civil. As interferências de Vitória

¹⁰⁸ Cf. Gutiérrez (2007).

¹⁰⁹ Os textos de Francisco de Vitoria foram traduzidos para o português pela Editora Universidade de Brasília, organizado e apresentado pelo Professor emérito da Universidade de Brasília; Doutor José Carlos Brandi Aleixo (ALEIXO, 2016).

despertaram muita atenção por sua novidade, por seu grande alcance e pelas consequências que elas trouxeram.

Durante sua permanência no Convento de San Esteban, em Salamanca (de 1526 a 1546), Vitória recebeu frequentes notícias sobre os problemas enfrentados pelos nativos americanos no processo de conquista espanhola. Em missiva de 8 de novembro de 1534, enviada a seu amigo e superior religioso Miguel de Arcos, defendeu os nativos contra abusos e crueldades de soldados espanhóis; denunciou a impiedade e a tirania dos conquistadores; qualificou de roubo e escravidão as sanções aplicadas na primeira conquista do Peru; condenou o regicídio do Inca Atahualpa, a espoliação de ouro e a exploração dos nativos (ALEIXO, 2016). Segundo Galmés (1991), quando Las Casas seguiu para a Espanha, ele possuía um modo maduro de pensar o problema, que viria a ser de grande utilidade, em parte, devido à intervenção de Vitória.

2.4.3 A *Historia de las Indias* e a *Apologética historia sumaria*

No final da década de 1530, Las Casas também estava trabalhando na produção de outras duas grandes obras: a *Historia de las Indias* (1957a; 1957b) e *Apologética historia sumaria* (1958a; 1958b), iniciadas ainda durante sua reclusão, em 1527. A primeira é uma extensa narrativa, que começa com a criação do mundo, faz uma descrição biográfica de Cristóvão Colombo e detalha muitos fatos ocorridos entre o “descobrimento” da América, passando pela colonização das Antilhas e termina com a primeira expedição de Hernán Cortés a Tenochtitlán, como já citamos no início deste capítulo. Foi uma obra construída lentamente e publicada apenas após sua morte. Entre muitos exemplos da violência da conquista, Las Casas narra as primeiras incursões do conquistador Hernán Cortés em Cuba, afirmando que Cortés se apressou diligentemente em colocar em trabalhos forçados os nativos que o governador de Cuba, Diego Velázquez de Cuéllar, havia repartido, para que “le sacasen mucha cantidad de oro, que era el hipo de todos, y así le sacaron dos o tres mil pesos de oro, que para en aquellos tiempos era gran riqueza” (LAS CASAS, 1957b, p. 240, grifo nosso). Muitos nativos morreram realizando esta tarefa, cujo número, afirma Las Casas, “Dios habrá tenido mejor cuenta que yo” (LAS CASAS, 1957b, p. 240)¹¹⁰.

¹¹⁰ Como aponta Zavala (1935, p. 50), Cortés teve importante papel no desenvolvimento e manutenção do sistema de *encomiendas* entre 1520 e 1540, pois, enquanto o tema era discutido na Espanha e oscilava entre tendências desfavoráveis e favoráveis à sua manutenção, Cortés o defendia energeticamente, baseando-se em três razões:

A *Apologética historia sumaria* nasceu como desdobramento da *Historia de las Indias*, sendo um extenso estudo do léxico indígena e um informativo sobre a natureza, a cultura e a organização dos povos americanos, além de apresentar elementos da geografia, da botânica e da zoologia do território americano¹¹¹. Seus capítulos iniciais (I ao CIV) foram separados, após Las Casas empreender uma ampliação nestas duas obras, em 1552, logo após o famoso debate de Valladolid. Seu trabalho continuou até os anos 1559 e 1560, quando boa parte do Livro III foi redigida e acabada (BATAILLON, 1976, p. 293-95)¹¹². Segundo Josaphat (2005, p. 30-1), Las Casas dá a essa obra o qualificativo título de “apologética” por defender a terra e os povos das Índias Ocidentais, empenhando-se em provar que eles não são apenas iguais aos outros povos civilizados, mas que em muitos planos importantes da vida, como da cultura, do direito e da política, eram superiores¹¹³. Mires (1986, p. 166) acrescenta que era vital para Las Casas demonstrar, nesta obra, como a racionalidade natural dos nativos se concretizava na vida política e civil, pela capacidade de governarem a si mesmos, o que tornava a intervenção dos conquistadores absolutamente desnecessária.

Diferentemente de alguns de seus contemporâneos, que também defendiam a religiosidade natural¹¹⁴ dos nativos americanos, mas o faziam apenas para indicar as similaridades que os aproximavam do cristianismo, como fez o poeta espanhol Garcilaso de la Vega (1501-1536)¹¹⁵, Las Casas via as práticas religiosas nativas como aspectos estruturantes de suas sociedades. Ademais, para ele, tanto a idolatria dos nativos como a dos povos do velho mundo não deveria causar espanto, pois, até mesmo o povo de Israel, “que con tantos regalos y favores de ley y mandamientos de predicadores, patriarcas y profetas, fue atraído y gobernado y alumbrado y ensoalzado (sic) de Dios”, e seguiu “sin freno por tantos tan diversos errados

econômica, por considerar que o sustento dos espanhóis na Nova Espanha dependia deste sistema; política, por ser um meio eficaz de manter a terra sujeita e os nativos em obediência; e pela vantagem religiosa, porque a *encomienda* permitia a melhor instrução dos nativos na fé cristã.

¹¹¹ Ainda que de forma muito mais concisa, Roger Williams escreveu *Key into the Language of America* (1963a), no mesmo sentido, sendo possível traçar um paralelo entre as duas obras, no sentido de que seus autores tinham objetivos parecidos em relação aos direitos dos povos nativos.

¹¹² A primeira edição desta obra foi realizada por Manuel Serrano y Sanz, em 1909.

¹¹³ Há uma importante semelhança entre a defesa da dignidade e humanidade dos nativos feita por Bartolomé de las Casas e Roger Williams, que merece aprofundamento.

¹¹⁴ É importante assinalar que a referência ao “natural” em Las Casas deve ser compreendida no marco das concepções tomistas sobre a Lei Natural, como manifestação da razão divina.

¹¹⁵ Garcilaso afirma que “los Reyes Incas y sus amautas, que eran los filósofos, rastrearon con lumbre natural al verdadero sumo Dios y Señor Nuestro, que crió el cielo y la tierra” ao adorarem “al Sol por Dios visible, a quien ofrecieron sacrificios e hicieron grandes fiestas” (DE LA VEGA, 1609, p. 71). Para o poeta espanhol, ao cultuarem Tici Viracocha, eles, na verdade estavam dando “outro nome a Deus” (DE LA VEGA, 1609, p. 73).

caminos de vicios y pecados y desvaríos de dioses y sacrificios¹¹⁶, llenos todos de abominación” (LAS CASAS, 1992a, p. 1132)¹¹⁷.

Ao tratar sobre a religiosidade natural dos nativos americanos e sua idolatria¹¹⁸, Las Casas não estava interessado no tipo de religião que eles possuíam, mas no fato de eles as possuírem, pois isso apontava para sua predisposição natural para o conhecimento de Deus, como ele destaca ao comparar as leis das nações indígenas com o Decálogo bíblico. Ao falar sobre o primeiro mandamento, Las Casas afirma:

Cuanto al primero, que prohíbe la idolatría, y por el cual se ha de honrar y adorar y servir a sólo un Dios verdadero, erraban en esto primero, estimando por dioses los que no lo eran; pero, en la verdad, su intinción en concuso no andaba buscando y rastreando si no a aquél que les había dado el ser y sembrado e impreso en sus ánimas la lumbre con que lo buscasen y apetito con que lo deseasen, y lo que cerca de los dioses falsos hacían, en reverencia dél, por la mayor parte, aunque confusísimamente, lo estimaban hacer. (LAS CASAS, 1992a, p. 1470)¹¹⁹.

Esta referência a uma religiosidade natural deve ser compreendida no marco das concepções tomistas sobre a lei natural como manifestação da razão divina, o que, para Las Casas, mostrava que todos os seres humanos possuem, por meio da luz natural, certo conhecimento de Deus e, portanto, as idolatrias não seriam nada mais do que esta religiosidade natural desviada de Deus. Por isso, ao tratar sobre o *conocimiento de Dios que se puede alcanzar por la razón*, Las Casas afirma que:

Es verdad luego que todos los hombres del mundo, por bárbaros, incultos y silvestres y apartados en tierras o en islas y rincones del mundo que sean, naturalmente por la lumbre (natural) de la razón y del entendimiento agente, con un cognoscimiento confuso y universal, no claro ni distinto, sin tener lumbre de fe cognoscen que hay Dios (LAS CASAS, 1958a, p. 241, grifo nosso)¹²⁰

O argumento de Las Casas demonstra sua concepção de que a corrupção natural de toda a raça humana procede de seu impulso desviado do Deus verdadeiro, portanto, sua idolatria era natural. A este erro, causado pela tendência religiosa natural, agrega-se o fato de que os seres humanos se equivocam na busca do objeto de sua adoração, conseqüentemente rendendo culto a ídolos. A degeneração natural do gênero humano é ajudada eficazmente pela malícia e astúcia dos demônios, que, por conhecerem a natureza humana naturalmente inclinada a buscar

¹¹⁶ Cf. Bíblia, Lv 20.2; 1Rs 11.7.

¹¹⁷ *Apologética historia sumaria*, livro II, Cap. CLXIII.

¹¹⁸ Cf. *Apologética historia sumaria*, livro II, cap. CLXVI a CXCIV (LAS CASAS, 1992a). No Tomo I, Las Casas realiza uma exaustiva explanação da religiosidade dos povos do “Velho Mundo”, a fim de demonstrar “cómo el hombre es naturalmente inclinado a la religión” (1958a, p. 241).

¹¹⁹ *Apologética historia sumaria*, livro II, Cap. CCXXXIX.

¹²⁰ *Apologética historia sumaria*, livro I, Cap. LXXII.

e encontrar a Deus, usurpam, por inveja, as honras destinadas a ele (LAS CASAS, 1958a, p. 244-8). Por fim, Las Casas conclui que:

La perversidad y abusión del hecha reverencia y sacrificio al que no es Dios, que llamamos idolatría, procede y es efecto de la obtenebración, cscuridad, ignorancia y corrupción natural, ayudada y atizada con la malicia e industria demoniaca de la mente del linaje humano, tenebroso y corrupto después del pecado de los primeros padres (LAS CASAS, 1958a, p. 248-9)¹²¹

Na *Apologética historia sumaria*, Las Casas realiza um grande esforço intelectual para demonstrar que os nativos americanos não eram monstros desalmados, inferiormente classificados se comparados aos demais povos de seu tempo e da antiguidade¹²². Para Enrique Dussel, a *Historia* e a *Apologética* não devem ser vistas como simples narrativas sobre o que Las Casas viu e ouviu nas Índias, mas como “interpretação profética”, que confronta “o ‘pecado’ da dominação, da opressão e da injustiça”, praticados contra os nativos americanos (DUSSEL, 1984, p. 138). Os termos “profético” ou “profecia”, aplicados às obras de Las Casas, não devem ser entendidos como “anúncio do futuro”, mas como interpretação do sentido profundo do presente. Trata-se de mostrar o sentido dos acontecimentos e indicar as injustiças, de vaticinar a cólera de Deus, de anunciar o castigo como pena das culpas merecidas (DUSSEL, 1984, p. 148). Nestas duas obras, a idolatria dos europeus não é tematizada, embora Las Casas trate amplamente de questões relacionadas, como a ambição pelas riquezas e a injustiça do sistema de *encomiendas*, responsáveis pela opressão e massacre dos nativos americanos.

De forma geral, a discussão sobre a idolatria dos espanhóis nos escritos de Las Casas é apresentada em contraste à idolatria dos nativos, que, por sua vez, é usada como justificativa para as guerras de conquista. Na lógica lascasiana, se os nativos adoravam seus deuses em sua tendência natural, e, por isso, cometiam idolatria, o que dizer dos espanhóis, que ofereciam “mayor honor al oro, a la plata y a las demás cosas con que se suelen amontonar dineros para enriquecerse que a Dios”, ao qual conheciam (LAS CASAS, 1975, p. 370)? Como justificar “las muertes o carnicerías con que lo inundan todo en sangre humana” praticadas contra a população nativa, em nome do acúmulo infinito de riquezas (LAS CASAS, 1975, p. 373)? Estas eram algumas das questões subjacentes à discussão sobre a idolatria, que se intensificou nos anos seguintes.

¹²¹ *Apologética historia sumaria*, livro I, Cap. LXXIV.

¹²² Na obra *De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas* (CARMEN; GRUZINSKI, 1992), os autores realizam uma incursão pelo mundo colonial a fim de identificar um conjunto de categorias tomadas do paganismo antigo e da escolástica medieval para demonstrar o uso do conceito de idolatria. Os autores falam de uma “red lascasiana” que, em minha análise, parece significar que a forma como o frade sevilhano construiu seus argumentos se constituiu em um padrão ou modo de contra-argumentação às acusações dos europeus sobre as práticas nativas. Apesar disso, em nenhum momento a obra toca na questão do uso do conceito de idolatria como forma de denúncia da entrega dos espanhóis à ganância e o consequente massacre dos povos nativos.

2.5 Década de 1540 a 1560: O auge do debate sobre a idolatria

Las Casas partiu para Espanha, acompanhado dos dominicanos frei Rodrigo de Labrada e frei Luís Cáncer e do franciscano francês frei Jacobo de Testera. O êxito da evangelização pacífica de *Tierra de Guerra* os motivava a ampliar o uso de seu modelo de colonização, como estratégia de combate ao sistema de *encomiendas*. Las Casas se dedicou ao recrutamento de novos missionários para que não fossem mais enviados conquistadores e colonos para aquela região. Um objetivo que, pelo menos naquele momento, foi alcançado. Las Casas também atuou junto ao Conselho das Índias, mas não se limitou a ele, pois sabia que altos membros do Conselho tinham grandes interesses econômicos ligados ao projeto colonizador e, por isso, buscou uma audiência com o imperador para expor-lhe suas razões — uma tarefa que se mostrou difícil de ser alcançada (GALMÉS, 1991).

Próximo ao final de 1540, Las Casas ainda não havia conseguido sua entrevista, por isso foi necessário retornar a América. Lá chegavam notícias de que o problema das *encomiendas* não vinha apenas dos *encomenderos*, mas também de governantes corruptos, que não velavam pelo cumprimento das leis responsáveis por restringir os abusos praticados na conquista. Acirrou-se, mais uma vez, o debate sobre a escravidão e sobre a legitimidade das guerras de conquista, o que, com a chegada do imperador à Espanha, em dezembro de 1541, resultou na convocação de um Conselho consultivo, integrado pelos conselheiros das Índias e outros espertos, em Valladolid, para discutir o problema e aperfeiçoar a legislação vigente. Las Casas não foi convidado para integrar essa comissão (GALMÉS, 1991).

2.5.1 A destruição das Índias e seu remédio: Las Casas frente ao Conselho de Valladolid (1540-1543)

Diferentemente do que ocorreu em 1518, Las Casas não conseguiu sua almejada audiência com o imperador, mas foi ouvido pelo Conselho consultivo das Índias, onde repetiu sua crítica ao sistema de *encomiendas*, basicamente nos mesmos termos de 1518. Sua rica experiência permitiu-lhe apontar os males do sistema colonizador e propor soluções de amplo alcance. Dois textos lascasianos surgiram no contexto das discussões que levaram à

promulgação das *Leyes Nuevas*¹²³, *El Octavo Remedio* e a *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, embora impressos apenas em 1552¹²⁴. Dado o carácter complementar, analisaremos ambos em conjunto.

Em comparação aos memoriais e petições de 1516 a 1519¹²⁵, *El Octavo Remedio* conserva as propostas fundamentais para “remediar y reformar las Indias” (LAS CASAS, 1958c, p. 125)¹²⁶, embora este seja considerado por Las Casas “entre todos los remedios dichos es el más principal y sustancial, porque sin éste todos los otros valdrían nada” (LAS CASAS, 1958c, p. 69). O tratado é composto por vinte razões pelas quais o imperador não deveria, em hipótese alguma, entregar os nativos ao domínio dos espanhóis “en encomienda ni en feudo ni en vasallaje ni de otra manera alguna”, se seu desejo fosse de “librarlos de la tiranía y perdición que padecen” (LAS CASAS, 1958c, p. 69, grifo nosso).

Segundo Las Casas, o imperador deveria incorporar todos os nativos americanos sob o domínio da Coroa, como seus vassalos diretos e, com isso, acabar com todas as *encomiendas* existentes nas Índias. Isso porque, em qualquer circunstância que se entregassem os nativos ao domínio de conquistadores e colonizadores, eles destruiriam a todos, devido às suas “*cudicias*

¹²³ As *Leyes Nuevas* são um conjunto de leis promulgadas em 1542 que tinham o objetivo de melhorar as condições dos povos nativos da América Espanhol, fundamentalmente por meio da revisão do sistema de *encomiendas* e da concessão de uma série de direitos aos nativos. Carlos I da Espanha, influenciado pelos escritos e argumentos de Bartolomé de las Casas, encomendou uma revisão da legislação colonial. Sua influência pode ser observada na elaboração e abordagem da nova legislação. No entanto, não foi o único a influenciar a junta de Salamanca, pois, de fato, os dominicanos, ordem a que pertencia Las Casas, era uma ordem humanista, como se observa nos escritos de Francisco de Vitória — um dos iminentes convidados. O imperador convocou para 1540 uma junta legislativa, sediada na Universidade de Salamanca, para iniciar a reorganização que os humanistas pediam há décadas. As *Leyes Novas* foram promulgadas em 20 de novembro de 1542, na cidade de Barcelona, sob o nome de *Leyes y ordenanzas nuevamente hechas por su magestad para la gobernación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los indios*. Era um conjunto de 39 leis, organizadas sobre os seguintes tópicos: leis 1 a 9: reestruturação do Conselho das Índias; leis de 10 a 19: criação do Vice-Reinado do Peru e duas novas Audiências Reais: de Lima e de Los Confines (Guatemala); leis 20 a 33: tratamento devido aos povos nativos; lei 39: reforma do sistema tributário. As *Leyes Nuevas* procuravam frear o declínio demográfico nativo e suas consequências econômicas, bem como garantir a obediência dos nativos ao poder real e não aos colonos espanhóis, que estavam formando uma nova classe social, cujo crescimento notável ameaçava o próprio poder dos reis (LEYES NUEVAS, 2019).

¹²⁴ Estando em Sevilla, em 1552, Las Casas mandou imprimir estes e mais seis escritos menores, que ficaram conhecidos como os *Oito tratados de 1552* (TUDELA BUESO, 1958, p. XIII). Estes textos serão apresentados seguindo a cronologia de sua produção, como apresentada por Tudela Bueso. Os *Tratados* foram traduzidos para o português sob o título *Liberdade e justiça para os povos da América: Oito tratados impressos em Sevilha em 1552* (LAS CASAS, 2010), obra organizada pelo frei Carlos Josaphat, OP, como iniciativa de tradução das obras completas do frei Bartolomé de las Casas. Trabalho ainda não terminado.

¹²⁵ *Memorial de agravios hechos a los indios, elevado a los regentes Cisneros y Adriano*, de 10 ou 15 de março de 1516; *Memorial de remedios para los indios, presentado al cardenal Cisneros*, de 30 de março de 1516; *Memorial de denuncias presentado al cardenal Cisneros*, de 13 de junho de 1516; *Memorial de remedios dirigido al rey don Carlos*, de 1518; *Memorial de remedios dirigido al rey don Carlos*, também de 1518, de conteúdo semelhante ao anterior; *Petición al gran canceller, Mercurino de Gattinara, acerca de la capitulación de Tierra Firme*, de novembro de 1519 (LAS CASAS, 1958c).

¹²⁶ *Representación al imperador Carlos V*.

de haber oro y riquezas, y, portanto, hacer el contrario es contra la ley de Dios, y gran pecado mortal, y en grandísimo perjuicio y destrucción del patrimonio real de su Majestad” (LAS CASAS, 1958c, p. 120, grifo nosso)¹²⁷.

O uso corrente do termo “tirania”, referente ao exercício ilegítimo do poder sob o sistema de *encomiendas*, aponta para um significado muito caro para a tradição histórica espanhola, pois recorda o processo de unificação territorial realizado a partir da guerra contra a “tirania” dos mouros, no sentido de que o governo desse povo usurpou um poder legítimo, mediante invasão e violência (MIRES, 1986, p. 142). Dessa forma, Las Casas coloca os espanhóis na mesma posição dos mouros que invadiram a Espanha. Ele também destaca seu espírito, movido pela ganância, que ceifava a vida das populações nativas, como ele descreve em seu *Octavo Remedio*:

La sexta razón es porque los españoles son insidiadores y enemigos y destruidores manifiestos de las vidas de los indios, y enemigos capitales, que en latín se dicen *hostes*, de toda su generación. (...) *Por solo su interese temporal*, han infamado los indios de las mayores infamias que de hombres del mundo, feos y malos y para totalmente deshacerlos de hombres, si pudieran, nadie imaginara decir: conviene a saber, que los han infamado y acusado cien mil millares de veces, *después que cayeron en que en servirse dellos y roballes sus haciendas y personas estaban sus temporales riquezas*, que todos eran inficionados de los pecados nefandos (...) (LAS CASAS, 1958c, p. 120, grifo nosso)

Este argumento contra o espírito econômico da conquista atinge frontalmente a tese da superioridade da raça espanhola — defendida por pensadores como Juan Ginés de Sepúlveda — e demonstra que eles estavam, na verdade, obstinadamente preocupados em se tornarem ricos. Consequentemente eles não tinham condição de se dedicarem ao bem-estar dos nativos, da Coroa e, muito menos, de pregar a fé (MIRES, 1986). Por isso, na sétima razão, Las Casas afirma que:

Según las leyes razonables y justas, y según los sabios filósofos que doctrinas morales escribieron, nunca se debe de dar regimiento a hombres pobres ni a codiciosos que desean y tienen *por su fin* salir de pobreza, y mucho menos a los que anhelan, suspiran y tienen *por fin* de ser ricos (LAS CASAS, 1958c, p. 84, grifo nosso).

Para Las Casas, era a voracidade do “natural apetito por alcanzar *el fin* que pretenden”, que movia os conquistadores e trazia sofrimento e morte de multidões de nativos (LAS CASAS, 1958c, p. 84, grifo nosso). A busca obstinada por esse “fim” leva Las Casas a classificar os espanhóis como “sanguijuelas en el cuerpo humano, como si *toda su principal intención* se enderece a chupar y embeber en sí la sustancia de todo el pueblo” (LAS CASAS, 1958c, p. 84, grifo nosso). Sua analogia é mordaz: a sociedade pré-hispânica, comparada ao corpo humano,

¹²⁷ Estas citações pertencem a um segundo texto de 1542, chamado *Entre los remedios*, que contém uma exposição mais sintética dos mesmos temas do *Octavo Remedio*, provavelmente preparado para ser utilizado pela Junta de Valladolid, antes da promulgação das *Leyes Nuevas de las Indias*, segundo Tudela Bueso (1958, p. XIII).

perde sua vida e é destruída pela parasitagem de colonizadores e conquistadores. E, como não era possível “por nenhuma via humana” encontrar remédio para o problema do apetite por riquezas, pois “el vacuo o vacío del apetito de ser los hombres codiciosos ricos no se puede jamás henchir en esta vida, porque *el fin* de haber riquezas no tiene jamás término”, seria preciso deter as condições pelas quais tais indivíduos afligiam e dessangravam as colônias em busca de saciar seu apetite de enriquecimento. Na verdade, era preciso deter o próprio sistema, pois, como cita Las Casas, as Escrituras dizem em Eclesiastes 5.9: “*avarus non implebitur pecunia*”¹²⁸ (LAS CASAS, 1958c, p. 84, primeiro grifo nosso).

As consequências desse apetite ganancioso que operava no sistema colonial são apresentadas por Las Casas na *Brevísima Relación*, um intento que ele mesmo explica na introdução da obra, feito em forma panfletária, para que fosse de mais fácil leitura para o rei (LAS CASAS, 1958c, p. 134). Ela lista os crimes e abusos cometidos pelos espanhóis nos primeiros cinquenta anos de conquista — como um “libelo acusatório”, segundo Josaphat (2010, p. 481) — que, posteriormente, tornou-se a mais importante arma propagandista contra a Espanha, no que ficou conhecido como *Lenda Negra Espanhola*¹²⁹. Ela foi traduzida poucas décadas depois para várias línguas europeias, inclusive para o inglês, sendo, até hoje, a obra mais conhecida de Bartolomé de las Casas.

A violência da conquista, descrita por Las Casas, pode ser dividida em duas grandes categorias: a individual, praticada pelos conquistadores com os instrumentos de guerra, que matavam e mutilavam fisicamente os nativos em pouco tempo; e a institucional, que os massacrava lentamente no trabalho das minas, com as novas obrigações sociais, mediante a nova cultura que lhes era imposta. Nessa última, a *encomienda* ocupava um lugar destacado e Las Casas lhe atribui a causa da destruição das Índias, de todas as injustiças, imoralidades e desprezo pela evangelização dos nativos (BRUIT, 1995).

É preciso sublinhar o sentido forte e generalizado do termo “destruição”, pelo qual Las Casas chama a atenção para a devastação das terras, morte e escravização das populações, que, segundo Mires (1986, p. 140), foi um ataque dirigido ao coração do sistema *encomendero*. Las Casas explica que, a causa de os cristãos terem cometido tanta destruição foi “solamente por

¹²⁸ “Quem ama o dinheiro nunca se fartará dele”. Las Casas cita a Vulgata Latina, na qual o texto consta do versículo 9. Em outras traduções, como Reina Valera, King James, Bíblia de Jerusalém e João Ferreira de Almeida, o texto corresponde ao versículo 10.

¹²⁹ O termo “Lenda Negra” foi criado na historiografia hispânica no final do século XIX, sendo creditado a historiador espanhol Julián Juderías em seu livro *La Leyenda Negra*, de 1914 (MALTBY, 1971; PÉREZ, 2012). A repercussão e recepção desta obra no contexto inglês será objeto de análise no terceiro capítulo, pois nos interessa entender a influência do pensamento lascasiano quanto à violência da conquista e a idolatria dos colonizadores no pensamento de Roger Williams.

tener por su fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves días e subir a estados muy altos e sin proporción de sus personas; conviene a saber, por la insaciable codicia e ambición que han tenido, que ha sido mayor que en el mundo se pudo”, repetindo o argumento presente no *Octavo Remedio e Del único modo* (LAS CASAS, 1958c, p. 137, grifo nosso).

Seu questionamento sobre o fim último, relacionado aos agentes da conquista, recorre à antiga tradição cristã e, principalmente, a Tomás de Aquino, como já apresentado no primeiro capítulo¹³⁰. Para Aquino, a riqueza só teria sentido na vida do ser humano se utilizada para satisfazer suas necessidades, ou seja, como um meio, mas nunca como um fim em si mesma. Por isso, cada indivíduo devia desejá-la para se manter e para ajudar o próximo, mas nunca como o *summum bonum* de sua existência. Invocando novamente Fanfani (s/d), a ideia de riqueza durante a Escolástica estava intimamente ligada à visão geral de mundo que organizava a sociedade, pautada pelos princípios de moderação e equilíbrio; o que explica o assombro de Las Casas a respeito daqueles que, dominados pela cobiça e ambição por “el oro y henchirse de riquezas en muy breves días e subir a estados muy altos e sin proporción de sus personas” (LAS CASAS, 1958c, p. 137, grifo nosso). Ou seja, o sistema que se instalava na América não pretendia um equilíbrio nas relações humanas, não priorizava a evangelização dos nativos e revelava o horror da natureza humana quando entregue ao apetite desenfreado pela riqueza e pelo interesse próprio.

No *Octavo Remedio*, Las Casas cita três razões para não se entregar os nativos ao domínio de espanhóis nas Índias. A primeira, era porque o avarento nunca se farta; e, citando Boécio, explica que o problema do “apetito de ser rico en el pobre y cudicioso es semejante a apetito de la total bienaventuranza, porque como la bienaventuranza promete ser el bienaventurado por si suficiente y no faltalle nada, así las riquezas prométenla por sí suficiencia”¹³¹ (LAS CASAS, 1958c, p. 85). Isso porque — agora citando Aristóteles — “usamos el dinero como fiador para tener y poseer todas las cosas”¹³² (LAS CASAS, 1958c, p. 85). Por fim, citando a Bíblia, afirma que “*pecunie obediunt omnia*”¹³³ e prossegue: “cuanto más dinero tiene, tanto le parece que se acerca más a él, y por consiguiente, más le crece el apetito de tener”, como afirma Aristóteles, “*tantum crescit amor nummi, quam tum ipsa pecúnia crescit*”¹³⁴ (LAS CASAS, 1958c, p. 85, grifo do autor).

¹³⁰ Cf. seção 1.1.1

¹³¹ Boécio, *De Consolatione*, Livro 3, prosa 3.

¹³² Aristóteles, V, *Ética a Nicômaco*, cap. 4.

¹³³ “Ao dinheiro tudo responde”, Vulgata, Ec. 10.19.

¹³⁴ “Tanto cresce o amor do dinheiro, quanto mais cresce o próprio dinheiro”. Aristóteles, *Física*, Livro 6, cap. 2.

A segunda razão é porque a avareza é um vício mais difícil de curar que as “cosas venéreas”. Em outras palavras, sendo a compulsão pela acumulação de riqueza de natureza compulsiva “poco puede sobrepujar, sin la divina gracia, toda humana industria” (LAS CASAS, 1958c, p. 85). E a terceira razão, é porque:

Teniendo jurisdicción o mando el avaro y cudicioso sobre otros, que los ha de afligir y oprimir y chupar por embeber toda la substancia, y que no aprovechará nada ponerle límites ni leyes ni penas ni otros cualesquiera remedios, si el tal cargo y ocasión para robar no le quitan, porque es del todo incurable y por vía humana no se puede sanar LAS CASAS, 1958c, p. 85).

Pessoas dominadas pelo apetite de se tornarem ricas não podiam ter governo e jurisdição em qualquer cenário, porque sua mente está dominada pela cobiça, o que impede seu discernimento, tornando-as alienadas “de manera que ya no es en su mano hacer lo que es de razón, sino ir adonde el ímpetu del apetito del dinero lo llevare” (LAS CASAS, 1958c, p. 86, grifo nosso). A vida humana nunca seria um critério de discernimento para esse sujeito entregue ao interesse próprio, pois ele “está dispuesto para hacer traiciones, fraudes, mentiras, calunias, perjuros, violencias, hurtos, rapiñas, inhumanidades y muchos crímenes, y es ciego que no vee ni considera el fin recto y verdadero (...) *es captivo y esclavo del dinero y ha de hacer lo que le manda su señor*” (LAS CASAS, 1958c, p. 86, grifo nosso).

Um episódio narrado na *Brevísima Relación*, ocorrido no ano de 1511, portanto no início da ocupação das Antilhas, ilustra adequadamente as acusações de Las Casas contra os espanhóis. Certo povo da Ilha Espanhola havia fugido para Cuba, buscando escapar das “inhumanas obras de los cristianos” (LAS CASAS, 1958c, p. 142). Pouco antes de serem capturados, seu cacique, Hatuey, juntou seu povo a fim de prepará-los para o terrível encontro. Las Casas descreve seu discurso:

Ya sabéis cómo se dice que los cristianos pasan acá, e tenéis experiencia cuáles han parado a los señores fulano y fulano y fulano; y aquellas gentes de Haití (que es la Española) lo mesmo vienen a hacer acá ¿Sabéis quizá porqué lo hacen?” Dijeron: “No; sino porque son de su natura crueles e malos.” Dice él: “No lo hacen por sólo eso, sino porque tienen un dios a quien ellos adoran e quieren mucho y por habello de nosotros para lo adorar, nos trabajan de sojuzgar e nos matan.” (LAS CASAS, 1958c, p. 142).

E prossegue:

Tenia cabe si una cestilla llena de oro en joyas y dijo: “Veis aquí el dios de los cristianos; hagámosle si os parece areitos (que son bailes y danzas) e quizá le agradaremos y les mandará que no nos hagan mal.” Dijeron todos a voces: “¡Bien es, bien es!” Bailáronle delante hasta que todos se cansaron. Y después dice el señor Hatuey: “Mirá, como quiera que sea, si lo guardamos, para sacárnoslo, al fin nos han de matar; echémoslo en este río”. Todos votaron que así se hiciese, e así lo echaron en un río grande que allí estaba” (LAS CASAS, 1958c, p. 142).

Tempos depois, segundo Las Casas, Hatuey foi preso e condenado à morte. Antes de ser executado, um religioso franciscano aproximou-se dele para pregar-lhe a fé cristã e

convencê-lo de que, com isso, ele poderia ir para o céu após sua morte. Hatuey refletiu e perguntou ao religioso se os cristãos também iriam para este céu, ao que o franciscano respondeu que sim. Hatuey, sem hesitar, disse que não queria ir para o céu, mas para o inferno, para não estar onde estivesse gente tão cruel como aquela (LAS CASAS, 1958c, p. 142).

Por situações como essas, Las Casas suplica que seu imperador considerasse que “la codicia y apetito desordenado de los hombres de tener y poseer infinitas riquezas, y subir con ellas a alto y desproporcionado estado” havia atingido uma proporção “inmensa e sin algún término, moderación y medida, mas que nunca en ninguna parte de todo el universo orbe jamás fué, ni juicio de hombre puede pensar” (LAS CASAS, 1958c, p. 87). O que, para o dominicano, não era apenas a realidade das Índias, mas também de sua nação, que estava “ya corrupta e inficionada de codicia y avaricia” (LAS CASAS, 1958c, p. 87). Bastava o simples olhar “con ojos claros e cristianos”, para se concluir que a Espanha estava consumida pelo fogo da cobiça “y menos se estima y reverencia y adora a Dios que el dinero” (LAS CASAS, 1958c, p. 87, grifo nosso).

Portanto, a menos que a prioridade do governo das colônias fosse a preservação da vida humana e a pregação pacífica do cristianismo, o resultado seria o completo massacre das populações nativas e a perda de toda riqueza da terra, que seria consumida vorazmente. Las Casas explica ao imperador que isso seria o resultado natural e esperado da decisão de dar “mando o señorío o jurisdicción” a pessoas dominadas pelo desejo de possuir dinheiro (LAS CASAS, 1958c, p. 88). Las Casas faz, então, fez uma pergunta retórica: “¿Qué se podrá esperar de los tales codiciosos?” (LAS CASAS, 1958c, p. 88). Ao que ele responde: “todo avaro y que tiene por fin el dinero no tiene entrañas de caridad (...) y a cada paso puesta al tablero, sólo por adquirir dineros”. Por isso, os nativos não eram para eles mais que “medios e instrumentos para alcanzar el oro y riquezas que desean y tienen por fin” (LAS CASAS, 1958c, p. 88).

Em resumo, no entender de Las Casas, a Espanha havia enviado homens para as colônias, cujo caráter e testemunho cristão não eram dignos, pois estavam entregues aos pecados da cobiça e da avareza, que, segundo a Bíblia e a razão natural, são vícios que não podem ser remediados por leis nem por penalidades. Diante disso, entregar as populações nativas a essa estirpe de gente significava dá-los “para que de su sangre sacasen las riquezas que tienen por su dios” (LAS CASAS, 1958c, p. 85, grifo nosso). A solução era substituir conquistadores e colonizadores por outra classe de pessoas, cujo testemunho e comprometimento cristão limitasse os interesses e a conseqüente violência da conquista. Nenhuma reforma no sistema de *encomienda* resolveria o problema, pois era o próprio sistema que estimulava e sustentava a acumulação de riquezas, o massacre dos nativos no trabalho das

minas e outras atividades sociais degradantes, mediante a imposição de outra cultura, da guerra e da escravidão (LAS CASAS, 1958c, p. 98ss).

Na conclusão de seu *Octavo Remedio*, Las Casas alerta o imperador para o perigo da tirania da conquista, que era tão grande que poderia assolar “todo el resto del mundo” e não tardaria para que as Índias fossem rápida e completamente “yermadas y despobladas” (LAS CASAS, 1958c, p. 119). E não apenas as Índias, continua ele: “mas por aquellos pecados, por lo que leo en la Sagrada Escritura, *Dios ha de castigar con horribles castigos e quizá totalmente destruirá toda España*” (LAS CASAS, 1958c, p. 119)¹³⁵. Por isso, em sua *Representación al imperador Carlos V*¹³⁶, partindo da premissa de que a posse daquelas terras era injusta da forma como estava sendo realizada, Las Casas propõe uma solução concreta para o problema: que todos os conquistadores e colonizadores devolvessem a metade de todos os bens que possuíam aos nativos vivos ou aos seus herdeiros “como bienes que no son suyos, sino robados y tiranizados de los vasallos de V.M.” (LAS CASAS, 1958c, p. 123). A ideia de restituição daquilo que foi espoliado dos nativos foi desenvolvida em outros momentos da obra lascasiana, tratada como forma de penitência imposta aos conquistadores e colonizadores arrependidos de seus pecados.

2.5.2 Ataque ao comércio, usura e escravidão: O bispado de Chiapa (1545-1547)

A promulgação das *Leyes Nuevas* causou grande inquietação na América espanhola, com destaque para a revolta ocorrida no Peru, liderada por Gonzalo Pizarro, ainda em 1544¹³⁷. Las Casas permanecia na Espanha, aguardando sua ordenação ao recém-criado bispado de

¹³⁵ Em carta enviada ao príncipe dom Fernando, em 9 de junho de 1545, Las Casas volta a mencionar o risco de que “Dios destruya España, que cierto la anda por destruir” (1958c, p. 234), devido à não aplicação das *Leyes Nuevas* para restrição dos pecados e injustiças cometidos nas Índias. Tais erros são comparados por Las Casas à “secta luterana”, que, segundo ele, “está ya nacida y criada acá” (nas Índias). Las Casas havia acabado de chegar da metrópole, onde certamente se havia inteirado a respeito do desenvolvimento da “heresia luterana” na Alemanha, que dividia e ameaçava o Sacro Império e a autoridade da Igreja e é usada por ele como um espelho da situação das colônias indianas, assim como já havia feito a invasão muçulmana de Granada, considerada tirânica e injusta, como ele mostra em seu *Tratado sobre los indios que se han hecho esclavos* (LAS CASAS, 1958c, p. 258-59).

¹³⁶ Segundo Tudela Bueso (1958, p. XIII), este documento não apresenta nenhuma data, mas é possível afirmar que foi enviado após as primeiras reuniões do Conselho, ainda em 1542.

¹³⁷ Este episódio levou Carlos V e sua corte a reverem sua posição quanto à reforma do sistema, pois ele levaria à ruína econômica das colônias. Ao final de 1545, o imperador compreendeu serem as leis impraticáveis, devido ao sistema de *encomiendas* estar profundamente arraigado nas Índias e revogou o cerne mais radical das leis, que versava sobre a proibição dos governantes de conceder nativos em *encomienda* (ZAVALA, 1935, p. 101ss). O Peru se tornaria a principal frente de batalha entre *encomenderos* e defensores dos nativos, no período final da vida de Las Casas, como se pode ler na seção final deste capítulo.

Chiapas, tendo partido para as Índias apenas em 12 de fevereiro de 1545. Ao chegar à *Ciudad Real de los Llanos de Chiapa*, em 12 de março do mesmo ano, acompanhado de missionários, nativos e de um ousado plano pastoral de reforma, Las Casas enfrentou um ambiente muito hostil, ao qual se mostrou intransigente, no sentido de fazer quaisquer concessões quanto à escravidão, à perpetuidade das *encomiendas*¹³⁸ e ao abuso econômico dos mercadores (GALMÉS, 1991).

Nesta nova fase em terras americanas, sob o simbolismo de sua mitra, Las Casas desferiu um potente ataque ao sistema *encomendero* e às guerras de conquista, tomando uma série de medidas radicais e indigestas. Em sua *Proclama a los feligreses*¹³⁹ de Chiapa, publicada pouco após sua chegada, Las Casas comunica aos paroquianos seu dever de pastor da igreja de realizar uma tarefa pastoral que possuía caráter inquisitorial:

Como ya sabéis que los santos padres (...) ordenaron que todos los perlados e pastores de Iglesia (...) cada año cada cual fuese obligado a hacer ordinariamente una general inquisición e visitación y escudiño de la vida y costumbres de todos sus súbditos, ansí clérigos como seglares (...) Por ende, acatando ansí lo que toca al descargo de nuestra conciencia, como por el bien y salud de vuestras ánimas y conciencias (...) que todos los que algo supiéredes de lo infra escripto o de cualesquier vicios y pecados públicos y manifiestos nos lo vengáis a decir y denunciar (LAS CASAS, 1958c, p. 215).

Este é um interessante episódio pré-inquisitorial das Índias, que revela, por um lado, a disposição de Las Casas de levar até as últimas consequências a tarefa de proteger os nativos americanos; e, por outro, sua defesa da utilidade da Inquisição e a necessidade do transplante do tribunal para as Índias, com quem Las Casas teria mantido uma “relación estrecha” (DOMÍNGUEZ REBOIRAS, 2017, p. 57)¹⁴⁰.

¹³⁸ Um aspecto importante do debate sobre o sistema de *repartimientos* foi sobre o direito sucessório das *encomiendas*, duramente combatido por Bartolomé de Las Casas. Voltaremos a isso na seção 2.6.1.

¹³⁹ Em português, “paroquianos”.

¹⁴⁰ Tal relação antecede a 1516, quando Las Casas solicitou ao cardeal Cisneros o estabelecimento da “Santa Inquisición” nas Antilhas, pois os nativos estariam correndo o risco de serem contaminados por hereges que ali chegavam, fugindo da Inquisição na Europa. Las Casas informa que já se havia “hallado y quemado dos herejes, y por ventura quedan más de catorce”, como lemos em seu Memorial de Remedios para las Indias (LAS CASAS, 1958c, p. 15). Cisneros, em resposta, ordenou o estabelecimento de um tribunal inquisitorial que representava uma solução intermediária entre o modelo de inquisição medieval e o espanhol. O período pré-inquisitorial na América espanhola estendeu-se, de forma geral, dos anos de 1512 a 1569 e se desenvolveu em três etapas ou modalidades institucionais: a saber a episcopal ou ordinária, a cargo dos bispos, em suas respectivas dioceses; a pontifícia ou apostólica, a cargo de alguns bispos revestidos com certas funções inquisitoriais extraordinárias, delegadas pelo inquisidor geral na Espanha; e a inquisição monástica, a cargo dos provinciais ou superiores das ordens religiosas (franciscanos e dominicanos), que exerciam certas faculdades dos bispos, entre elas as inquisitoriais, por delegação papal. A perseguição aos hereges não foi o único objetivo do trabalho desses tribunais inquisitoriais, como indica Solange Alberro. Na década de 1530, o bispo e inquisidor Juan de Zumárraga, empreendeu grande perseguição aos nativos americanos, por praticarem idolatria, bruxaria e sacrifícios humanos. Tais perseguições estavam associadas à crescente discussão sobre a plausibilidade de condenação dos neófitos nativos como culpáveis por heresia, a exemplo de mouros e judeus. O processo dirigido por Zumárraga contra don Carlos Ometochtzin, cacique de Texcoco, condenado e entregue para ser queimado na fogueira como herege, contribuiu

A motivação de impor um caráter inquisitorial às averiguações das práticas de seus párocos seria apenas o fato de cumprir suas atribuições episcopais relacionadas à função inquisitorial, ou estaria ele se contrapondo aos excessos cometidos contra os nativos pelos inquisidores, demonstrando que o zelo inquisitorial deveria se mover contra os espanhóis cujas práticas seriam tão ou mais perniciosas? Las Casas enumera na *Proclama* os muitos fatos que deveriam ser denunciados pelos súditos, inclusive pelos nativos, que estariam obrigados por sua consciência a reportar a violência que sofriam dos espanhóis. Na longa lista de males e pecados, aparece, pela primeira vez em seus textos, a acusação contra “renoveros, logreros e usurarios y personas que dan a logro¹⁴¹ y usura, por claras o encubiertas y cautelosas maneras” (LAS CASAS, 1958c, p. 217, grifo nosso).

A frase destacada acima demonstra que, sorrateira ou explicitamente, o ímpeto de acumulação financeira crescia rapidamente, introduzindo práticas que, segundo a tradição medieval, eram pecaminosas e contrárias à justiça. Por isso, Las Casas as denuncia como vícios e pecados públicos:

Personas que venden pan o otra cualquier mercadería fiada, y por la dar fiada y esperar por el precio, la venden muy más cara que para luego pagar; o de algunos que dan dineros adelantados en las compras, antes que se les haga la entera entrega de lo que compran cuando ven estar a su prójimo en mucha necesidad (...); o si dan o ponen dineros en poder de mercaderes a ganancia solamente e no a pérdida; o si el que empresta dinero a otro hace con él pacto tácito o expreso que al fin le vuelva aquello e algo más; o si el que toma alguna posesión empeñada, en fin no recibe en descuento el usufructo que rentó el tal empeño; o si algunos arriendan heredades por más del justo precio, por dar aliños en dinero con ellas, a condición que se les haya volver enteramente los tales aliños que dieron; o de otras semejantes maneras de contratar los usurarios, o que tenga especie de logro o renuevo (LAS CASAS, 1958c, p. 217)¹⁴².

Las Casas proíbe a absolvição sacramental a espanhóis que mantinham nativos como escravos, até que estes concedessem liberdade aos escravizados e lhes restituíssem o devido valor de seu trabalho. Tal decisão impediu que muitos fiéis recebessem os sacramentos e causou muita perplexidade na comunidade, pois a prática era, até então, considerada normal. A *Proclama* causou protestos e tentativas de dissuadir Las Casas, mas ele se manteve firme em suas decisões (GALMÉS, 1991). Ele endureceu ainda mais seu ataque, regulamentando suas medidas no *Confessionario*, um manual, cujo subtítulo sugestivo reza “aquí se contienen unos

significativamente para fortalecer esta corrente e ampliar os excessos cometidos pelos inquisidores. Contudo, a ênfase em punir os indígenas também contribuiu para a deposição de Zumárraga do cargo de Inquisidor (ALBERRO, 1988).

¹⁴¹ O Dicionário da Real Academia Española define “logro” como “acción y efecto de lograr; ganancia, lucro; lucro excesivo” (LOGRO, 2019).

¹⁴² As críticas de Las Casas têm grande semelhança às feitas por Lutero, no contexto das mudanças que ocorriam nas práticas econômicas e seu impacto na sociedade germânica no mesmo período. Esta relação será detalhada no quarto capítulo.

avisos y reglas para los confesores que oyeren confesiones de los españoles que son o han sido en cargo a los indios”, o que piorou ainda mais as relações entre Las Casas e seus diocesanos (LAS CASAS, 1958c, p. 235).

Partindo do pressuposto de que as conquistas eram tirânicas e iníquas, principalmente por elas serem movidas por “gran ambición e insaciable codicia”, Las Casas estabeleceu como condição para a absolvição sacramental de conquistadores, *encomenderos* e mercadores¹⁴³, que estes restituíssem tudo o que havia sido “roubado” por eles, responsabilizando os confesores pelos bens dos penitentes. Ademais, ele advertiu os confesores a que não fossem “compañeros y participes del crimen y pecado del que roba y destruye a los prójimos, y de la obligación a la restitución de lo robado” (LAS CASAS, 1958c, p. 237, 248).

Entretanto, no *Tratado sobre los indios que se han hecho esclavos*¹⁴⁴, Las Casas estendeu o alcance das medidas aos mercadores usurários por cobrarem dívidas não pagas com a escravidão. Ele atacou mercadores que levavam jovens nativos de sua terra natal para outras regiões, para serem vendidos como escravos e assim recuperarem seu lucro. Também denunciou aqueles que exploravam as pessoas mais pobres por meio da venda de trigo a crédito, cobrando juros sobre juros, até que a dívida não pudesse ser paga, tornando devedores em escravos. Na impossibilidade de pagar pelo seu alimento, os pobres tinham que dar sua própria vida ou a vida de seus filhos e filhas, o que os transformava em mercadoria. Por isso, para o bispo de Chiapa, o abuso e a desumanidade dessas práticas não podiam ser remediados apenas com um arrependimento verbal e era necessário haver restituição aos prejudicados. Pois, “si se convierten los infieles y tienen muchas mujeres, han de dejar todas, sino una (...) si eran [os espanhóis] logrerros, [no] han de restituir las usuras” (LAS CASAS, 1958c, p. 267, grifo nosso)?

Por decorrência dos tumultos e protestos decorrentes de suas propostas, Las Casas nunca conseguiu levar a cabo tais medidas. Conquistadores, colonos e *encomenderos* se mobilizaram contra ele, buscando apoio na metrópole em personagens como Hernán Cortés e Juan Ginés de Sepúlveda. No final do ano de 1546, diante dos protestos e dos enfrentamentos que vinha sofrendo, Las Casas passou a considerar que, na Corte espanhola, ele poderia trabalhar muito mais em favor dos nativos que à frente de sua diocese. Por isso, no início de 1547, ele partiu novamente para a Espanha; fato que marcou o fim de sua estadia na América.

¹⁴³ No caso dos mercadores, Las Casas explica que a norma não se dirigia a todos, senão àqueles que houvessem comercializado armas e outras mercadorias utilizadas nas guerras de conquista (LAS CASAS, 1958c, p. 235)

¹⁴⁴ Embora tenha sido impresso em 1552, em Sevilha, Tudela Bueso aponta sua elaboração no ano de 1547 (1958c, p. XVII). Josaphat (2010, p. 216), indica tanto a elaboração quanto a impressão desta obra em 1552. Aqui, seguimos a cronologia de Tudela Bueso.

Em 28 de novembro de 1548, um decreto real determinou o recolhimento do *Confesionário*, que, em um gesto de grande exaltação coletiva, foi queimado em praça pública na Nova Espanha, marcando o fim do empreendimento de reforma lascasiano em Chiapa (GALMÉS, 1991, p. 164).

Segundo Hanke e Zavala, durante a década de 1540, estava em curso uma intensa luta entre defensores dos nativos americanos e partidários do sistema de *encomiendas*. A sociedade espanhola estava dividida entre a manutenção da ordem estabelecida e os relatos de crueldade e injustiças praticados contra o povo da América. A promulgação das *Leyes Nuevas* marcou o auge do debate, um momento altamente instrutivo para compreensão das bases conceituais e econômicas dos problemas ocasionados pela conquista (HANKE, 1959, p. 162ss; ZAVALA, 1935, p. 88ss). A atuação de Las Casas no bispado de Chiapa e seu desfecho espelham a intensidade do embate, que Juan Ginés de Sepúlveda tinha na Espanha como destacado defensor da intervenção violenta das guerras de conquista, principalmente por meio de sua obra *Democrates segundo, o de las justas causas de la Guerra contra los indios* (mais conhecida como *Democrates Alter*).

2.5.3 O problema da idolatria na disputa entre Bartolomé de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda

Ao chegar na Espanha, Las Casas soube da intenção de Juan Ginés de Sepúlveda de publicar *Democrates Alter* e trabalhou para impedir sua publicação. O *Consejo Real de Castilla* analisou o texto, mas não chegou a um consenso sobre sua publicação, remetendo-o para as universidades de Salamanca e Alcalá. Las Casas e Sepúlveda tentaram influenciar o veredicto das universidades e, ao final, a maioria foi contrária à publicação, por considerar as ideias de Sepúlveda preocupantes quanto à doutrina, embora aceitassem alguns de seus aspectos. A batalha continuou, até que, em 16 de abril de 1550, o imperador Carlos V ordenou a suspensão de todos os empreendimentos de conquista na América e convocou uma grande Junta de eminentes mestres e representantes da cultura espanhola¹⁴⁵, que se reuniram na capela do Colégio dominicano de São Gregório, em Valladolid, para julgar as proposições dos dois

¹⁴⁵ Segundo Galmés (1991, p. 186), foram convidadas personalidades como Domingo de Soto (que presidiu as assembleias), Melchior Cano, Bartolomeu de Caranza, Bernardino Arévalo e vários bispos, totalizando quinze membros.

debatedores¹⁴⁶, Juan Ginés de Sepúlveda e Bartolomé de las Casas (GUTIÉRREZ, 2007, p. 102ss). Ao final, a Junta deveria responder se eram lícitas as guerras contra os nativos a fim de pregar-lhes a fé, sujeitando-os ao império para que fosse mais fácil e cômodo ensinar-lhes a fé evangélica¹⁴⁷. Na concepção de Sepúlveda, o emprego da violência era necessário por quatro razões:

La primera, por la gravedad de los delictos de aquella gente, señaladamente por la idolatría y otros pecados que cometen contra natura. La segunda, por la rudeza de sus ingenios, que son de su natura gente servil y bárbara, y por ende obligada a servir a los de ingenio más elegantes, como son los españoles. La tercera, por el fin de la fe, porque aquella subjeción es más cómoda y expediente para su predicación y persuasión. La cuarta, por la injuria que unos entre si hacen a otros, matando hombres para sacrificarlos y algunos para comerlos (LAS CASAS, 1958c, p. 295-96)¹⁴⁸.

No centro de suas razões estava a concepção de barbárie dos povos americanos (segunda razão), evidenciada por seus pecados e crimes terríveis (primeira e quarta razões), o que justificaria a intervenção, a fim de que se tornassem cristãos e fossem apartados de seus pecados e elevados ao grau civilizatório espanhol (terceira razão). Para sustentar sua tese, Sepúlveda se apoia na *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del mar océano*, de Gonzalo Fernández de Oviedo, publicada em 1547¹⁴⁹ — texto repleto de frases e descrições negativas sobre a natureza e os costumes dos nativos. Além do antecedente histórico, segundo Bruit (1995, p. 119), devemos considerar nesse cenário o agitado ambiente político que envolvia Valladolid em 1550, perpassado por intrigas palacianas e pelo intenso tráfego de

¹⁴⁶ Na *Controversia*, após o sumário do frei Domingo de Soto, estão as 12 objeções de Sepúlveda, que se dirigem aos argumentos de Las Casas contidos na Apologá, seguido de 12 réplicas de Las Casas. Por isso, nesta análise, serão utilizadas porções destas duas obras lascasianas, indicadas pelas devidas referências.

¹⁴⁷ No original: “Si es lícito a Su Majestad hacer guerra a aquellos indios antes que se les predique la fe, para subjectallos a su Imperio, y que después de subjectados puedan más fácil y cómodamente ser enseñados y alumbrados por la doctrina evangélica del conocimiento de sus errores y de la verdad cristiana” (LAS CASAS, 1958c, p. 295).

¹⁴⁸ Sumário do frei Domingo de Soto, na *Controversia*. Na introdução da *Apologá*, Las Casas apresenta um *Sumario de la argumentación de Sepúlveda* (LAS CASAS, 2000, p. 6-9), mais extenso e detalhado que a síntese de Domingo de Soto. Soto indica que sua síntese foi deduzida da *Apologá*, de Las Casas.

¹⁴⁹ Sobre a utilização desta obra por Sepúlveda, conferir em *Apologá*, cap. LVII (LAS CASAS, 1989). Sobre a data de impressão de *Historia general y natural de las Indias*, Cf. Oviedo (2007, p. V). Como citado em nota anterior, Oviedo já havia publicado textos como a *Información del provincial mercedario Francisco de Bobadilla sobre las creencias, ritos y ceremonias de los indios de Nicaragua al gobernador Pedrarias Dávila*, em 1528, incluída, posteriormente, em sua *Historia general*. Estes textos alimentavam o debate sobre a “ignorância religiosa” dos nativos e a ineficácia da evangelização – o que reforçava o discurso dos partidários da sujeição dos nativos por meio das guerras, a fim de introduzi-los no cristianismo. Las Casas acusa Oviedo de contar mentiras sobre os nativos, com o intuito de fomentar a prática escravagista por motivos pessoais e interesseiros. Segundo o dominicano, “él fue uno de los bandidos que, en época de Pedrarias, se internó en el continente en el año de 1513”, tendo participado de várias incursões que devastaram “con monstruosa crueldad todo el continente, sin perdonar a niños mujeres y ancianos, es más, quemando vivos a los hombres, para quitarles el oro, y repartirse entre ellos, es decir, esclavizar a los indios que quedaban” (LAS CASAS, 1989, p. 347). Segundo Las Casas, a Oviedo “correspondía una parte del botín obtenido en estas abominables incursiones” e, por isso, Oviedo “tendría que tratar de reparar, mediante restitución estos abominables hechos, más que difamar con criminales calumnias y desvergonzadas mentiras a éste pueblo” (LAS CASAS, 1989, p. 347).

influências de representantes dos *encomenderos* e todos aqueles que tinham interesses na América e cuja fortuna dependia da continuidade das guerras e do sistema de *encomiendas*.

Las Casas estava consciente da dificuldade de refutar o argumento a favor das guerras e, por isso, ele elaborou um amplo discurso, minuciosamente estruturado, com fundamentações e citações das Escrituras, dos Pais da Igreja, de teólogos e filósofos (GUTIERREZ, 1993, p. 256)¹⁵⁰. Ao argumento sobre os pecados de idolatria, sacrifícios humanos e antropofagia (como pecados contra a natureza)¹⁵¹, Las Casas respondeu que a Igreja e o imperador não possuíam jurisdição sobre os infiéis, pois a situação dos nativos era diferente de maometanos, judeus e hereges. Os dois primeiros, por estarem em reinos cristãos, podiam celebrar sua fé, desde que respeitassem as leis. Os hereges, também pertencentes a reinos cristãos e submetidos à Igreja pelo batismo, eram obrigados a observar a religião católica e podiam ser castigados, caso não o fizessem. Mas os infiéis não se enquadravam em nenhum desses casos, pois não habitavam em reinos cristãos, não eram batizados e possuíam seus próprios reis. Ademais, eles também não conduziram guerras contra os cristãos nem ocuparam seus territórios, por isso não podiam ser castigados pela igreja ou pelo império, por mais terrível que fossem seus pecados e crimes (LAS CASAS, 1989)¹⁵². Em decorrência disso, para Las Casas:

De todos los males hace de elegir el menor, y que los indios maten algunos inocentes para comerlos, que es aún mayor fealdad que para sacrificarlos, es sin comparación menor mal que los que se siguen de la guerra. Donde, allende de los robos, mueren muchos más inocentes, que son los pocos que se pretenden librar. Allende desto, por estas guerras se infama la fee y se pone en odio con los infieles, que es aún mayor mal (LAS CASAS, 1958c, p. 306).

Las Casas não nega que a idolatria, os sacrifícios humanos e a antropofagia fossem crimes e pecados abomináveis e defende que a Igreja deveria “procurar un remedio” para eliminá-los. Contudo, seria preciso considerar cuidadosamente o modo de fazê-lo, para não eleger um mal maior que o próprio problema que se buscava resolver e, dessa forma, “al querer impedir la muerte de unos pocos inocentes causemos la de una incontable multitud de personas que tampoco lo merece, destruyamos reinos enteros, infectemos sus ánimos de odio hacia la

¹⁵⁰ Segundo Gutierrez (1993, p. 255), Las Casas situa sua argumentação durante a Disputa em dois níveis: quanto a questões de “derecho”, na *Apología* e, quanto a questões de “hecho”, na *Apologética historia sumaria*. Gutierrez se refere à uma expressão usada por Las Casas na *Historia de las Indias*, Tomo II, Livro III, cap. LXXIX, onde lemos: “Pasados, pues, algunos días en aquesta consideración, y cada día más y más certificándose por lo que leía cuanto al *derecho* y vía del *hecho*, aplicando lo uno a otro, determinó en sí mismo, convencido de la misma verdad, ser injusto y tiránico todo cuanto cerca de los indios en estas Indias se cometía” (LAS CASAS, 1957b, p. 357, grifo nosso). Las Casas fala de si mesmo na terceira pessoa.

¹⁵¹ A questão de fundo e provavelmente mais abrangente e complexa (sobre a barbárie) não será discutida nesta tese. Para aprofundamento do tema, cf. Hanke (s/d, 1959); Tudela Bueso (1957); Gutierrez (1993); Zavala (1993); Josaphat (2000); Gutiérrez (2007).

¹⁵² Na *Apología*, esta discussão inicia no capítulo VI e segue até o XV.

religi3n cristiana” (LAS CASAS, 1989, p. 186). Portanto, seria preciso “prescindir de la guerra” e “tolerar ese mal al menos por un tiempo”, caso contr3rio pereceria eternamente “una incontable multitud de personas por la furia guerrera de sus asesinos” (LAS CASAS, 1989, p. 186)¹⁵³.

Sep3lveda rejeita a tese lascasiana, porque, segundo ele, Las Casas errara nas contas, pois as not3cias que chegavam de Nova Espanha davam conta de que os nativos “sacrificaban cada a3o m3s de veinte mil personas”, um n3mero que, “multiplicado por treinta a3os que ha que se gan3 y se quit3 este sacrificio, ser3an ya seiscientos mil”, uma mortandade muito superior ao das v3timas das guerras (LAS CASAS, 1958c, p. 315)¹⁵⁴. Las Casas reagiu dizendo que os n3meros apresentados por Sep3lveda eram, na verdade, “la voz de tiranos, por excusar y justificar sus violencias tir3nicas”, pois, se assim fosse, “no hall3ramos tan infinitas gentes como hallamos”, ou seja, os sacrific3os humanos teriam consumido toda a popula33o nativa (LAS CASAS, 1958c, p. 333)¹⁵⁵.

Las Casas mostrou-se indignado com seu oponente, afirmando que se ele considerasse “amorosamente y con caridad”, reconheceria que suas contas estavam muito erradas. E, mesmo que estivessem certas, Las Casas pergunta se ele se importava com o fato de os nativos estarem sendo mortos pelos espanh3is, “sin fe e sin sacramentos (...) contra toda raz3n y justicia, s3lo por roballos y cativallos” (LAS CASAS, 1958c, p. 334)? Para Las Casas, Sep3lveda usava seu discurso para disfar3ar ou escusar “obras tan execrables y nefandas (...) por haber bienes y riquezas con suma crueldad, injusticia y tiran3a”, obras que, para Las Casas, eram sacrific3os oferecidos pelos espanh3is “a su diosa muy amada y adorada dellos, la cudicia” (LAS CASAS, 1958c, p. 333-34).

Para Las Casas, se os nativos eram id3latras, os espanh3is tamb3m; e, se os primeiros sacrificam vidas humanas, seus compatriotas muito mais. Todavia, diferentemente dos espanh3is, os nativos n3o tinham consci3ncia de seus erros, pois n3o haviam sido apresentados 3 mensagem crist3¹⁵⁶ como anteriormente ocorreu com a pr3pria Espanha e com praticamente todas as na33es pag3s que se tornaram crist3s. Las Casas afirma que, devido a essas condi33es, estava de acordo com a raz3o natural “ofrecer a Dios verdadero (o falso, si es tenido y estimado por verdadero) en sacrificio, victimas humanas” (LAS CASAS, 1958c). Na *Apolog3a*, Las Casas explica a situa33o dos nativos americanos, que, como qualquer outro povo do mundo

¹⁵³ *Apolog3a*, cap. XXVIII [bis].

¹⁵⁴ *Controversia*, d3cima-primeira obje33o.

¹⁵⁵ *Controversia*, d3cima-primeira r3plica.

¹⁵⁶ *Controversia*, d3cima-primeira r3plica.

“por muy bárbaro y salvaje que sea (...) pueda vivir sin el culto a una divinidad verdadera o falsa”, porque “por naturaleza es imposible que el hombre viva sin un dios verdadero o falso” (LAS CASAS, 1989, p. 67)¹⁵⁷.

Para Las Casas, se a idolatria dos povos chamados bárbaros se justificava pelo total desconhecimento do Deus verdadeiro (o Deus cristão), este não era o caso de conquistadores e *encomenderos*, que, sendo conhecedores da verdade cristã e incumbidos de apresentar-lhes a fé, matavam-nos e escravizavam-nos por causa da cobiça, como ele já havia apontado em *Del único modo*¹⁵⁸.

Embora não tenha alcançado o objetivo de obstruir o avanço das guerras de conquista, Las Casas se manteve intensamente ativo em sua luta. Depois de passar um período em Valladolid, ele e seu fiel companheiro, frei Rodrigo de Ladrada, transferiram-se para Sevilha, em janeiro de 1552, período no qual Las Casas publicou os chamados Oito tratados publicados em Sevilha: *Octavo remedio; Aquí se contiene una disputa o controversia; Tratado sobre los indios que se han hecho esclavos; Brevísima relación de la destrucción de las Indias; Aquí se contienen treinta proposiciones muy jurídicas; Principia quaedam; Tratado comprobatorio del imperio soberano; e Aviso e reglas para confesores* (LAS CASAS, 1958c).

2.6 O período final dos escritos lascasianos: A questão peruana (1553 a 1565)

A fase final da vida de Bartolomé de Las Casas, que faleceu em 1566, em Madri, não foi mais tranquila que as anteriores. Em meio à intensa troca de correspondências com seus colaboradores, Las Casas procurou interferir nos assuntos mais importantes que se desenrolavam durante a transição da coroa espanhola de Carlos I para Filipe II. Havia dois temas importantes e inter-relacionados que interessavam tanto aos monarcas quanto para Las Casas: a discussão sobre a possível concessão das *encomiendas* em regime perpétuo e a luta contra as injustiças praticadas por conquistadores e colonizadores no Peru, por sua avidez pelos tesouros das tumbas conhecidas como *huacas*¹⁵⁹ e das minas de ouro e prata. Os dois assuntos se entrecruzavam, visto que os *repartimientos* eram fundamentais para a exploração das riquezas e *encomenderos* peruanos se uniram para persuadir Filipe II a decidir a favor da

¹⁵⁷ *Apología*, cap. VIII.

¹⁵⁸ Cf. seção 2.4.2.

¹⁵⁹ O termo *huaca* ou *guaca* era usado para designar as sacralidades, santuários, deuses, templos, tumbas, múmias, lugares sagrados, durante o império Inca (HUACA, 2019).

perpetuidade das *encomiendas* com a promessa de realizarem vultuosos pagamentos em ouro e prata pelas concessões.

Nas obras de Las Casas destinadas a enfrentar estas questões, ele novamente reclama o fim das *encomiendas* e a restituição dos nativos prejudicados pelo sistema, mas vê o poder político e econômico dos *encomenderos*, principalmente do Peru, exercer grande influência sobre as decisões da Coroa. Nestes textos, embora não exista uma crítica direta à idolatria dos conquistadores, a relação entre o sistema de *encomiendas*, a exploração de riquezas e o conseqüente massacre de nativos demonstra que a questão econômica se tornava cada vez mais o critério de decisão da Coroa nos assuntos relacionados às colônias.

2.6.1 Luta contra a perpetuidade das *encomiendas*

Desde que Las Casas partiu da Nova Espanha para a metrópole, em 1547, a discussão sobre o direito sucessório das *encomiendas* indianas ganhou força. Durante as reuniões da Junta de Valladolid, entre 1550 e 1552, o tema foi debatido e Las Casas e seus colaboradores conseguiram impedir uma posição favorável quanto à perpetuidade no Conselho das Índias. Mas eles não puderam fazer nada para que outra junta de conselheiros e teólogos se reunisse em Londres¹⁶⁰, em 1554, e desse voto favorável à venda de *encomiendas* em regime perpétuo, relativamente ao Peru (PEREÑA; PEREZ-PRENDES; AZCARRAGA, 1969). Embora a decisão fosse restrita ao Peru, ela apontava para uma tendência que se espalhava pelas colônias, com forças políticas e econômicas tencionando as leis e a opinião dos soberanos. Se, por um lado, Carlos I hesitava em afirmar ou negar esse direito, Filipe II estava inclinado a admiti-lo, devido à crescente necessidade financeira do Estado e suas ambições imperiais.

Um parecer emitido pelo frei Alfonso de Castro defendia que os reis de Castilla poderiam vendê-las “a precio moderado”, tendo como principal argumento os benefícios fiscais que isso traria para a Coroa, visto que, com tais vendas, a Coroa teria um novo recurso para socorrer seus cofres (ZAVALA, 1935, p. 191-2). Não por acaso, *encomenderos* do Peru enviaram um representante para a Junta de Londres, Antonio de Ribera, que ofereceu cinco milhões de ducados em ouro à Coroa, a título de vassalagem, caso houvesse decisão favorável aos seus interesses. Nesse mesmo período, *encomenderos* da Nova Espanha também se mobilizaram para propor a Filipe II uma soma não menos generosa pelo direito à perpetuidade de suas *encomiendas* (PEREÑA; PEREZ-PRENDES; AZCARRAGA, 1969). Tais propostas

¹⁶⁰ Cf. Pereña; Perez-Prendes; Azcarraga (1969, p. XLVIIIss).

não podiam ser mais oportunas a Carlos e Filipe, pois seu maior desafio era manter a estabilidade financeira do império espanhol e uma parte significativa de seus recursos vinham dos metais preciosos provenientes da América, principalmente das minas de Potosi e Zacatecas, respectivamente pertencentes às regiões do Peru e Nova Espanha.

Em 20 de julho de 1555, Las Casas recebeu uma carta de seu amigo e irmão de Ordem, Bartolomé de Carranza, informando que a Junta de Londres era favorável à proposta “de que la Corona enajenara los indios y sus bienes a favor de los conquistadores y colonizadores, de acuerdo con sus méritos y servicios al Estado” (PEREÑA; PEREZ-PRENDES; AZCARRAGA, 1969, p. L). Em agosto do mesmo ano, Bartolomé de las Casas respondeu a Bartolomé de Carranza, demonstrando seu desapontamento com o novo projeto de *repartimientos* da Coroa, inspirado no parecer de Alonso de Castro¹⁶¹. Em tom de lamento, Las Casas protesta:

Ha sesenta años y uno más que se roban y tiranizan y asuelan aquellas inocentes gentes, y cuarenta que reina el Emperador en Castilla, nunca las ha remediado sino a remiendos, después que yo vine a desencantar lo que tenían los tiranos, que acá estaban, por sus proprio intereses encantado (...) ¿Y qué obligación tienen, Padre, los desdichados, opresos, tiranizados, aniquilados, paupérrimos, los que nunca otros tan pobres de muebles y raíces jamás en el universo mundo se vieron ni oyeron ni fueron, vecinos de las Indias, para llorar y *suplir las necesidades de los Reyes y desempeñar la corona de Castilla?* (LAS CASAS, 1958c, p. 431, grifo nosso).

Sua antiga confiança na interferência da Coroa para interromper as grandes injustiças que ocorriam nas Índias, que durante as décadas anteriores o levou a lutar para que os nativos fossem colocados diretamente sob a tutela real, desvanecia. Vale a pena lembrar que esta era uma questão chave em seu projeto de desmantelamento do sistema de *encomiendas*. Las Casas se sentiu frustrado ao perceber que o interesse econômico estivesse movendo o monarca a decidir um assunto que deveria ser resolvido no âmbito da consciência, no sentido da responsabilidade que a Coroa tinha com seus súditos das Índias (LAS CASAS, 1958c, p. 431).

Mas, ao invés disso, os monarcas estavam para entregar os nativos perpetuamente sob o poder dos *encomenderos*, “para que no quede dellos memoria ni vestigio”, segundo Las Casas (LAS CASAS, 1958c, p. 431). Ele recorda a Carranza que a finalidade do governo espanhol nas Índias era espiritual, no sentido de sua responsabilidade de anunciar a fé cristã aos nativos e não de “traer al rey millones de las Indias, y los españoles ser allá todos reyes en servicio y en riquezas” (LAS CASAS, 1958c, p. 432). Esta postura significava “impedimento y destrucción del fin”, ou seja, da real finalidade do governo dos espanhóis nas Índias. E a troca

¹⁶¹ Pereña; Perez-Prendes e Azcarraga, (1969, p. XC), consideram que esta carta é “el más vigoroso compendio de todos sus escritos apologéticos y jurídicos”. O próprio Las Casas admite sua importância ao afirmar que tal carta teria auxiliado a Carranza a impedir a venda das *encomiendas* no Peru.

dessa finalidade pela econômica significava, no parecer de Las Casas, que “usúrpase y perviértese la orden natural, *haciendo del fin medio y del medio fin*” (LAS CASAS, 1958c, p. 433, grifo nosso).

Com a subida de Filipe II ao trono da Espanha, nada mais o impedia de tomar uma decisão favorável à perpetuidade das *encomiendas*. E, em 5 de setembro de 1556, ele escreveu ao Conselho das Índias ordenando que se fizessem preparativos para saber: “la forma y cómo y con qué condiciones se deben dar en perpetuidad los dichos repartimientos, y otorgar a los descubridores, conquistadores, pobladores y otras personas, que nos han servido en aquellas partes, otras gracias y mercedes” (Apud ZAVALA, 1935, p. 206). Seus argumentos mostram a destacada importância da questão econômica para sua decisão:

Porque las necesidades son tan grandes y forzosas y mis reinos y Estados están tan trabajados y consumidos y me quedan tantas obligaciones de sostenerlos y ampararlos y excusar que mis enemigos no los ofendan ni molesten (...) y sobre todo no me pudiendo socorrer ni ayudar de otra parte con cantidad suficiente para pagar lo mucho que se debe y desempeñar alguna parte de lo vendido en esos Reinos y quedar con que poderíos sostener (Apud ZAVALA, 1935, p. 206).

Mesmo diante da decisão do monarca, Las Casas seguiu com sua oposição a essa decisão. Em *De Regia Potestate*, escrita entre os anos de 1541 a 1566¹⁶² e publicada em 1571, ele sustenta que:

Toda autoridad pública, rey o gobernante, de cualquier reino o comunidad política, por soberano que sea, no tiene libertad ni poder para mandar a los ciudadanos arbitrariamente y al capricho de su voluntad, sino únicamente de acuerdo con las leyes de la comunidad política. Es así que las leyes deben ser promulgadas para promover el bienestar de todos los ciudadanos y nunca en perjuicio del pueblo, sino más bien han de ajustarse al interés público de la comunidad, y no el contrario ésta a las leyes. Luego nadie tiene poder para establecer nada en perjuicio del pueblo. Porque el rey o gobernante no manda a los súbditos en calidad de hombre, sino como ministro de la ley. Así no es dominador, sino administrador del pueblo por medio de las leyes. Por ello se les da el nombre de reyes, porque observan las leyes en conciencia, mandando lo que es justo y prohibiendo lo que es injusto (LAS CASAS, 1969, p. 50).

Segundo Bruit, essas afirmações de Las Casas expressam uma ideia importante de seu pensamento político, que é a da finalidade e o sentido da sociedade política. Para Las Casas, quando os seres humanos decidem se organizar politicamente, devem buscar o bem comum, pois a sociedade existe quando ela é capaz de equilibrar os deveres e os direitos individuais com o bem da comunidade como um todo. Contudo, o bem comum não é uma mera abstração no pensamento lacasiano, mas uma busca concreta dos membros da sociedade no que se refere

¹⁶² Gutierrez (1993, p. 550, nota 71), apresenta diferentes posições de lascasistas sobre o período de composição desta obra, que vai de 1541 a 1566. Esta é outra obra de Las Casas que foi elaborada e alterada durante vários anos, contendo elementos de seu pensamento que foram sendo construídos mediante o avanço das discussões sobre a legitimidade da presença espanhola nas Índias.

à divisão das tarefas produtivas necessárias para alcançá-lo, o que incluía a escolha dos indivíduos corretos para governar a comunidade (BRUIT, 1995).

2.6.2 O pecado da rapina

Os problemas relacionados à conquista do Peru preocupavam Bartolomé de Las Casas desde muito. Em 1534, em carta endereçada ao Conselho das Índias, ele advertiu sobre as “apariencias de las riquezas del Perú” que podiam encher a imaginação daqueles que para lá iam (LAS CASAS, 1958c, p. 58). No ano seguinte, Las Casas novamente mencionou o Peru, em carta enviada a um personagem do Conselho, informando sobre a forma cruel e tirânica pela qual “Pizarro y sus santos discípulos” haviam despojado Atahualpa de seu trono (LAS CASAS, 1958c, p. 61). Como explica Gustavo Gutierrez, para Las Casas, “la imagen del Perú no surge ante sus ojos sólo como la del país en que el oro, tan buscado desde la llegada a las Indias, se encuentra a raudales; es también el sitio donde el Dios de Jesús corre el peligro de ser más desconocido” (GUTIERREZ, 1993, p. 511). Desde os primeiros avanços coloniais pelo *Mar del Sur* (1513-1514), conquistadores e colonizadores, cujos ânimos eram excitados pelas notícias de abundância de metais preciosos existentes no vasto império Inca, não pouparam esforços no sentido de ampliar seu poder com insistentes tentativas de acabar com o poder do Inca¹⁶³.

Mas foi a partir de 1559 que Las Casas passou a se ocupar mais detidamente com os problemas do Peru, cujo sistema colonial havia sido implantado mais tardiamente que nas demais colônias espanholas do território americano. Como vimos nas páginas anteriores, a luta contra a perpetuidade das *encomiendas* foi um dos focos de suas intervenções. Em *De Regia Potestate*, Las Casas teceu uma crítica teórica vigorosa à forma de governo que se instituíra nas Índias, embora neste texto ele não tenha se dirigido diretamente à questão peruana. Para esse fim, ele escreveu dois outros textos: *De Thesauris* e o *Tratado de las doce dudas*, terminados, respectivamente em 1563 e 1564. Ambos são uma espécie de sumário das doutrinas lascasianas referentes ao conjunto de problemas morais e jurídicos suscitados pela conquista do Peru. Eles foram dedicados a Filipe II e, conforme o próprio Las Casas declara, *De Thesauris* era seu testamento e *Las doce dudas* seu codicilo. Os textos foram lidos integralmente diante do Conselho das Índias pouco antes da morte de Bartolomé de Las Casas, que acompanhou sua leitura mesmo estando já muito doente (LOSADA, 1992, p. II).

¹⁶³ Sobre o desenvolvimento da conquista do Peru, cf. Del Busto (2011).

Em *De Thesauris*, Las Casas trata da questão dos tesouros que estavam sendo avidamente desenterrados pelos espanhóis das *huacas* e das minas de ouro e prata. Segundo Las Casas:

Nadie, sin incurrir en pecado moral de hurto o robo, y en la obligación de restituir, puede tomar, con ánimo de retenerlo para sí, algún tesoro impropriamente dicho; ya consista éste en dinero o en moneda, ya en vasos de oro o de plata, o en ornatos y cualesquier otros objetos preciosos (LAS CASAS, 1992b, p. 47).

Para ele, não era um argumento válido o fato de que muitos destes tesouros, retirados de lugares sagrados, eram objeto de veneração aos deuses incas, pois, ainda assim, tais objetos eram “propiedad de quienes los ofrecieron o de sus herederos, lo mismo que aquellos objetos que son o serán hallados o encontrados en los sepulcros” (LAS CASAS, 1992b, p. 67). Restava àqueles que haviam roubado as riquezas dos templos, dos sepulcros e das minas, restituírem seus verdadeiros donos, como penitência por seus pecados, pois “nadie de aquellos que hacen un grave daño al prójimo, si no lo resarce y elimina, puede salvarse” (LAS CASAS, 1992b, p. 54). E, na impossibilidade de se restituir os danos aos prejudicados ou seus legítimos herdeiros, os penitentes deveriam ofertar as riquezas injustamente espoliadas aos pobres da igreja.

Em 11 de março de 1560, foi promulgada uma instrução aos confessores da igreja peruana, inspirada no texto lascasiano *Avisos y reglas para los confesores* (1958c), para orientar essa doutrina penitencial de restituição. A sétima regra do texto lascasiano qualificava as ações dos *encomenderos* como “injusto, inícuo, tiránico y digno de todo fuego infernal” (LAS CASAS, 1958c, p. 239). A restituição deveria incluir “tributos y servicios” que houvessem sido impostos aos nativos (LAS CASAS, 1958c, p. 239). As questões relativas ao tratamento adequado a cada situação geraram muitas discussões entre clérigos e autoridades coloniais, principalmente diante do caso dos *encomenderos*, que se mobilizaram para limitar suas condenações.

Diante das dúvidas, Las Casas redigiu o *Tratado de las doce dudas* em resposta aos questionamentos encaminhados a ele pelo frei Bartolomé de Vega, em 1563. Eram dúvidas que preocupavam os confessores mais severos, que “tomavam ao pé da letra” a doutrina oficial da conquista e as leis protetoras dos nativos. Eram assuntos graves e complexos como o saque dos tesouros de Atahualpa; a cobrança de tributos pelos *encomenderos*; a participação de todo o mundo colonial nas riquezas mal adquiridas, o que incluía funcionários estatais, médicos, advogados, sacerdotes e religiosos; a exploração das minas; roubo das *huacas*; a expropriação das melhores terras pertencentes aos nativos; a pilhagem de Cusco e a instalação de espanhóis nas propriedades de nativos; maus tratos de todo gênero aos nativos sob pretexto de serem

infiéis; e a política governamental contra o Inca refugiado em Vilcabamba¹⁶⁴ (BATAILLON, 1976, p. 302).

2.6.3 O Anónimo de Yucay e o problema da idolatria

As teses de Bartolomé de Las Casas sobre o Peru tiveram forte e duradouro impacto. Após sua morte, o vice-rei do Peru, Francisco de Toledo, comandou uma intensa campanha contra elas, tendo como pontos centrais a autoridade do rei da Espanha sobre as Índias e a incorporação dos *encomenderos* à ordem colonial que ele buscava estabelecer, obviamente, em sentido contrário às propostas lascasianas. Um importante registro desse empreendimento é o *Anónimo de Yucay*, de 1571. Um documento que sistematiza várias ideias de defensores da ordem colonial (GUTIERREZ, 1993). Nele, destaca-se o tema da idolatria dos nativos como obstáculo à propagação da fé e justificação para a intervenção dos príncipes cristãos.

Na introdução, o autor¹⁶⁵ revela sua intenção de demonstrar “la justificación que hay para romper estas montañas de oro y plata para labrar estas minas; cosa tan buena y tan necesaria para lo que toca a lo espiritual y temporal destes reinos, y que tan persuadido tenia el demonio al mundo lo contrario” (ANÓNIMO DE YUCAY, 1848, p. 425). Encontrar tais riquezas era obra da divina providência, dadas aos monarcas espanhóis em recompensa pela reconquista da península ibérica para a fé cristã, após o parcial domínio mouro (ANÓNIMO DE YUCAY, 1848, p. 429). Por outro lado, para os nativos “uno de los medios de su conversión (...) fueron estas minas y tesoros y riquezas, porque vemos claramente [afirma o autor] que donde las hay va el Evangelio volando y en competencia” (ANÓNIMO DE YUCAY, 1848, p. 463).

No pensamento do autor do *Anónimo*, as montanhas de ouro do Peru estavam lá por dois motivos: primeiro, porque eram provisão divina para as necessidades da Coroa espanhola e meio para que os espanhóis cumprissem seu ofício sagrado de levar o evangelho aos nativos;

¹⁶⁴ Trata-se de Manco Inca, que, após guerrear e causar grandes baixas aos espanhóis, teve que se retirar para as montanhas de Vilcabamba, onde instalou a sede de sua monarquia inca (1538), enquanto o resto do território foi ocupado pelos espanhóis, que levaram adiante o processo de conquista e colonização. O reinado destes incas de Vilcabamba durou até 1572, quando o vice-rei Francisco de Toledo executou o último deles: Túpac Amaru I (DEL BUSTO, 2011).

¹⁶⁵ O documento não é firmado, havendo várias hipóteses para sua autoria. Gutierrez (1993), toma o texto como sendo do próprio Francisco de Toledo, enquanto Bataillon aponta como provável autor o jesuíta padre Ruiz Porfillo, confessor e conselheiro de Toledo (BATAILLON, 1976, 317-20). Apesar dessa incerteza, não há dúvida de que o documento revela muito da gestão do vice-rei Toledo e sua campanha antilascasiana. Cf. Duviols (1977, p. 48ss e 163ss).

segundo, por serem o meio para que os nativos não morressem em sua idolatria. Tais meios haviam sido preparados por Deus, e o demônio lutava bravamente para que tais finalidades não se concretizassem. Segundo Gutierrez, esta relação entre ouro e evangelho, presente no *Anónimo de Yucay*, foi a que Las Casas tanto combateu como idolatria ao ouro daqueles que a si mesmos chamavam de cristãos e estavam convencidos de que a idolatria era própria dos habitantes das Índias — um pecado que devia ser devidamente castigado (GUTIERREZ, 1993, p. 513). Sobre isso, afirma o autor do *Anónimo*:

Lo que pasa es que estos indios tenían dos maneras de bienes: unos consagrados a sus ídolos, como oro plata, ganados, tierras, y muchos indios dedicados a la labor destas tierras y servicio de sus ídolos, y esto es gran suma la que hay, que estaba ya apropiado a sus guacas que eran sus dioses, como el sol y al dios de la mar, y a la tierra y otros, que por las historias se podían saber (ANÓNIMO DE YUCAY, 1848, p. 465-66).

Nas décadas finais do século XVI, os *encomenderos* se negavam a restituir bens e tesouros roubados de seus proprietários nativos sob pretexto de que seus antigos proprietários eram infiéis e idólatras — algo que não tinha nada de excepcional por conta do clima psicológico da conquista (DUVIOLS, 1977, p. 49). Segundo Pierre Duviols (1977, p. 49), um membro da Igreja poderia relatar, naturalmente, que os conquistadores citavam entre seus atos meritórios e piedosos ter esfaqueado nativos, sem que isso causasse estranheza ou horror em ninguém na Corte. É o que faz o autor do *Anónimo* ao tentar demonstrar que as denúncias de Bartolomé de las Casas sobre os excessos e crueldades dos conquistadores não eram verdadeiras. Ele afirma que, muito pelo contrário, os conquistadores “tenían por fee que era gran virtud y mérito matar a estos indios a lanzadas como a los vian idólatras y adorar piedras, y sacrificar hombres y comer carne humana” (ANÓNIMO DE YUCAY, 1848, p. 440).

A luta pela supressão das *encomiendas* ou por sua concessão perpétua continuou intensa nas décadas seguintes à morte de Bartolomé de las Casas, embora nenhum lado tenha prevalecido. As autoridades coloniais optaram pela manutenção de uma forma controlada de concessão, que já existia, concedendo o gozo temporário ao *encomendero*, sempre mediado pelo poder público (Zavala, 1935, 215-223). O sistema de *encomiendas* prevaleceu por todo o século XVII, caindo em desuso no século seguinte. Em 1701 foram abolidas todas as *encomiendas* cujos titulares residissem na Espanha e, em 1707, todas as que tivessem menos de 50 nativos *encomendados*. Coube a Filipe V (1683-1746), a decisão de incorporar todas as *encomiendas* ativas à Coroa e promulgar, em 1720, a abolição do sistema, embora, em Yucatán, elas tenham persistido até 1787 (KONETZKE, 1977).

2.7 O problema da idolatria na conquista espanhola da América

Desde a elaboração do primeiro relato etnográfico sobre *las costumbres antiguas de los indios*, pelo frade Jerónimo Ramón Pané (Apud SUESS, 2002, p. 52)¹⁶⁶, a questão da idolatria dos nativos americanos ganhou maior destaque no que se refere à conquista da América. A importância atribuída à evangelização da população nativa se refletiu no esforço de um número considerável de missionários e doutrinadores que se transferiram para as colônias, no entanto o trabalho dos missionários não produziu os resultados esperados, o que fez crescer as queixas sobre os poucos frutos da evangelização. A discussão sobre o método adequado e eficaz para levar a cabo a conquista se intensificou desde a década de 1530, tendo, de um lado, aqueles que defendiam que apenas a evangelização pacífica seria aceitável para tal fim e, de outro, os que acreditavam que seria preciso sujeitá-los pela guerra. É nesse ponto que evangelização e questão econômica se vincularam irremediavelmente, pois os defensores da sujeição forçada dos nativos tinham no sistema de *encomiendas* o meio ideal para sua sujeição ao modo de vida espanhol e sua conversão ao cristianismo. Ao mesmo tempo, o sistema de *encomiendas* funcionava como eixo estruturante, no mundo colonial, dos interesses econômicos da Coroa e dos agentes da conquista.

A luta de Bartolomé de las Casas contra o sistema de *encomiendas* salientava repetidamente seu caráter predatório, que, sob o suposto propósito de conversão das populações nativas, ocultava “la avidez con que buscan y contemplan la plata, el oro y todo lo que tiene algún precio o algún valor; y más todavía, de las rapiñas con las cuales nada les perdonan” (LAS CASAS, 1975, p. 363). A denúncia dos interesses econômicos estatais e individuais, vinculados ao sistema de *encomiendas* e o decorrente massacre de nativos, não foram suficientes para relacionar a ambição por riquezas e a emergente economia de mercado. O que se destaca no processo narrado nesse capítulo, em relação ao que foi apresentado nas seções 1.3 e 1.4 do capítulo anterior, é a tensão que perpassava todos os debates em torno da conquista da América, no sentido da primazia do objetivo mercantil sobre a evangelização; de como a atitude interesseira era justificada pelo motivo econômico; e, sobretudo, como a questão econômica progressivamente se tornava critério de decisão nos assuntos coloniais em detrimento das vidas humanas sacrificadas em função da política colonial predatória. Para Las Casas, tal coisa não era justa, correta, nem tampouco cristã, pois tornar as questões econômicas o fim último da vida

¹⁶⁶ Cf. seção 2.4.

denunciava uma ruptura com uma visão de mundo que ameaçava o equilíbrio das relações sociais e, em última instância, de toda a cristandade.

Pelo que vimos nas seções 2.4 a 2.6, a denúncia de idolatria dos nativos americanos se tornou o argumento fundamental para se justificar as guerras de conquista, mas também forneceu à reação lascasiana um argumento igualmente importante: se os nativos eram idólatras, os espanhóis também. Mas, no caso espanhol, havia o agravante de eles não serem ignorantes quanto à religião que eles mesmos consideravam verdadeira. Portanto, se os nativos pecavam por ignorância, os espanhóis o faziam conscientemente, entregando-se à “inmensa ambición de enriquecerse que nunca se sacia ni tiene fin, y que es también una idolatría” (LAS CASAS, 1975, p. 374). Por ora, deixaremos o contexto espanhol para entendermos como esses assuntos ecoaram e impactaram o universo inglês do final do século XVI e do século XVII, acompanhando a colonização inglesa da Nova Inglaterra e a crítica de Roger Williams à idolatria da terra. Retomaremos à discussão sobre a crítica à idolatria do ouro no quarto capítulo.

3

EXPANSÃO MERCANTIL, COLONIZAÇÃO INGLESA DA AMÉRICA E A CRÍTICA DE ROGER WILLIAMS À IDOLATRIA DA TERRA

Apropriando-nos da expressão usada por Christopher Hill para se referir à Inglaterra do século XVII, que dá título a uma de suas obras (HILL, 1987), podemos dizer que o mundo no qual nasceu Roger Williams estava de ponta-cabeça¹⁶⁷. Durante seus primeiros anos de vida, sob o reinado de Jaime I, ocorriam as primeiras aventuras coloniais inglesas bem-sucedidas, que também marcam os primeiros momentos da saga imperial britânica. O mundo religioso também estava sob intensa agitação diante dos constantes protestos de uma nova classe religiosa que reivindicava liberdade e separação do poder da igreja estatal. Muitas dessa classe religiosa também experimentavam outro aspecto importante desse agitado mundo inglês do início do século XVII, pois estavam ascendendo socialmente e adquirindo poder econômico e político, enquanto outros, todavia, sofriam por não se adequarem aos movimentos produzidos pela emergente economia mercantil. No cenário externo, após a vitória inglesa sobre a Armada espanhola, a Inglaterra emergia como potência comercial e marítima. Esses fatores marcaram de alguma maneira a vida de Roger Williams e de outros tantos personagens do período, que reagiram às mudanças que ocorriam em seu mundo. Nossa narrativa parte dessa relação estreita e conflituosa entre estas duas grandes nações que emergiam no período mercantilista: Inglaterra e Espanha.

3.1 Conflitos entre Espanha e Inglaterra na transição do século XVI para o XVII

Nas décadas finais do século XVI, a Espanha continuava sendo a principal potência militar, política e econômica da Europa ocidental. O fracasso da Invencível Armada, em 1588, foi uma indubitável derrota psicológica, mas não o suficiente para afetar definitivamente sua posição no cenário europeu. Ela manteve o domínio marítimo e a proteção de seus galeões, que chegavam da América carregados de ouro e prata, garantindo seu desenvolvimento econômico.

¹⁶⁷ Biografias mais recentes de Roger Williams: Miller (1953b), Winslow (1957), Morgan (2007) e Barry (2012). Para um resumo biográfico, cf. Barbosa (2016).

De fato, não seria possível explicar o imperialismo espanhol sem o prodigioso aumento na produção de prata e ouro na América, que permitia aos castelhanos não apenas financiar a política externa dos Habsburgo, mas também seu destacado papel no cenário mundial, já que as moedas de Sevilha, de Madri, de Segóvia e do México serviram como meio de pagamento para as bolsas internacionais, tanto na Europa como na América, África e Ásia (PÉREZ, 2012).

No cenário interno, a Reforma¹⁶⁸ promovida por Henrique VIII teria acarretado a ruína da nação, principalmente em face da guerra Anglo-Espanhola¹⁶⁹, se as duas grandes potências católicas do Continente, França e Espanha, tivessem se aliado contra ela. Mas a rivalidade entre os Habsburgo e os Valois salvou os Tudors e permitiu que a Inglaterra confrontasse a grande potência do Continente, a Espanha. Ademais, durante o reinado de Elizabeth I (1559-1603), a Inglaterra ainda não possuía uma política imperial e não se imaginava que os territórios ultramarinos — até então apenas cobiçados por suas riquezas minerais — poderiam, um dia, tornar-se colônias de povoamento (MAUROIS, 1959). As pacíficas relações entre Espanha e Inglaterra começaram a estremecer após o rompimento de Henrique VIII com a Sé romana. O divórcio de Henrique e Catarina de Aragão, mãe de Maria I, não incomodava apenas Roma, mas também aos Habsburgo (MAUROIS, 1959).

Maria tinha sido educada por um letrado espanhol e era muito mais orgulhosa de ser descendente dos reis de Espanha do que do Rei da Inglaterra. Era católica fervorosa, rodeada por padres e ávida frequentadora de sua capela, ao contrário de seus irmãos Eduardo VI e Elizabeth I, ambos protestantes. As diferenças religiosas entre os filhos de Henrique VIII davam o tom do ambiente inglês da segunda metade do século XVI. Em seu curto reinado, após a morte de Eduardo VI, Maria I buscou promover uma reconciliação da Inglaterra com Roma, esperando que o Parlamento revogasse as leis implantadas por seu pai. Suas iniciativas culminaram na morte de um grande número de protestantes, dentre eles Nicholas Ridley, Hugo Latimer e Tomás Cranmer. Sua perseguição deu aos protestantes o que até então lhes faltava: uma tradição heroica e sentimental. E, com o reinado de sua irmã, Elizabeth, o povo inglês se viu aliviado das ameaças que os vínculos de Maria com os Habsburgo poderiam trazer (MAUROIS, 1959).

¹⁶⁸ É importante destacar que a Reforma de Henrique VIII foi um ato de Estado, como explica Christopher Hill, não tendo motivações teológicas como nas demais experiências do continente Europeu (HILL, 1980, p. 41).

¹⁶⁹ Este conflito teve duas fases. A primeira, a que nos referimos nesta seção, eclodiu em 1585, após o navegador inglês Francis Drake saquear Santo Domingo, Cartagena das Índias e Santo Agostinho, levando Filipe II a decidir por invadir a Inglaterra. O tratado de paz que pôs fim à guerra foi assinado por Jaime I e Filipe III de Espanha em 1604. As duas nações entraram em conflito novamente no período de 1625 a 1630, no contexto da Guerra dos Trinta Anos.

Esta polarização religiosa entre católicos e protestantes aguçou, nessas duas nações, o sentimento de identidade nacional, além de ajudar a formar ideias sobre sua rival, que progressivamente ganhou a rigidez dos estereótipos. A Inglaterra orgulhosamente passava a se identificar com a causa protestante, enquanto a Espanha via sua opositora como uma nação de hereges. Um efeito significativo e duradouro desse antagonismo foi o surgimento da Lenda Negra Espanhola¹⁷⁰, uma sistemática forma de ataque, que buscava denegrir o caráter e as realizações do povo espanhol (ELLIOTT, 2010; MALTBY, 1971). Como destaca Joseph Pérez, no último terço do século XVI, católicos e protestantes travavam um feroz combate entre si, “tanto com a pena quanto com a espada” (PÉREZ, 2012, p. 132).

3.1.1 A influência de Bartolomé de las Casas sobre o imaginário inglês do século XVII

A “pena” de Bartolomé de las Casas teve destacada importância por descrever com cores muito fortes o problema da violência da conquista e da idolatria do ouro dos espanhóis, por meio da *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. O interesse e a curiosidade pela violenta conquista espanhola contribuíram para que o texto lascasiano se tornasse atrativo, tendo enormes repercussões no mundo europeu. De maneira especial, nas nações protestantes, que estavam ávidas por exemplos sobre os horrores da conquista e para atacar o império espanhol e seu labor colonizador. Nesse pleito, questões éticas se misturaram a interesses políticos e econômicos, com o objetivo de neutralizar as ações dos espanhóis (MAYER, 2014).

A influência de Las Casas pode ser atestada por uma variedade de escritos em língua inglesa e versões da *Brevísima Relación*, que não faltavam a quem quisesse comprar. A primeira tradução ocorreu em 1583, anonimamente publicada sob o sugestivo título *The Spanish Colonie, or Brief Chronicle of the Actes and Gestes of the Spaniards in the West Indies*. Um ano depois, Richard Hakluyt se referiu a ela em seu *Discourse concerning Western Planting*, tornando-se o primeiro de muitos escritores ingleses que a usaram com diferentes propósitos. Entre os que confessaram usá-la está o historiador inglês Daniel Neal (1678–1743), mas o histórico da literatura panfletária dos séculos XVI e XVII contém muitas referências, que só poderiam ter vindo da obra lascasiana (MALTBY, 1971). Em *The principal navigations, voyages, traffiques and discoveries of the English nation*, de 1889, Hakluyt enfatiza diversas

¹⁷⁰ Cf. Maltby (1971); Pérez (2012).

vezes o caráter inferior dos espanhóis, em relação aos ingleses, usando termos como “tiranos”, “selvagens”, “ridículos”, “desprezíveis”, “monstruosos”. Em certo trecho, Hakluyt afirma:

So many and so monstrous have bene the Spanishe cruelties, suche straunge slaughters and murders of those peaceable, lowly, mild, and gentle people, together with the spoiles of towns, provinces, and kingdomes, which have bene moste ungodly perpetrated in the West Indies, as also divers others no less terrible matters, that to describe the leaste parte of them would require more than one chapter, especiall where there are whole bookes extant in printe, not onely of straungers, but also even of their owne contreyemen (as of Bartholmewe de las Casas, a bisshoppe in Nova Spania) (HAKLUYT, 1889a, p. 215)¹⁷¹.

Devido à necessidade de um conhecimento mais amplo da colonização espanhola, outro escritor, Samuel Purchas, publicou uma nova tradução da *Brevísima Relación* em sua obra *Hakluytus posthumus, or Purchas his pilgrimes* (1905a, p. 83ss). A obra alcançou popularidade imediata e passou por quatro edições entre 1613 e 1626, ano de sua morte, o que fez crescer a busca por seu texto. Em 1656, John Phillips preparou outra tradução, sob o emblemático título *The Tears of the Indians: Being an Historical and True Account of the Cruel Massacres and Slaughters of Above Twenty Millions of Innocent People*¹⁷² e a dedicou a Oliver Cromwell (MALTBY, 1971). E, ainda em 1689, uma nova cópia foi publicada, na qual, ao invés do título original, existe a epígrafe:

Popery truly display'd in its bloody colours, or, A faithful narrative of the horrid and unexampled massacres, butcheries, and all manner of cruelties, that hell and malice could invent, committed by the popish Spanish party on the inhabitants of West-India together with the devastations of several kingdoms in America by fire and sword, for the space of forty and two years, from the time of its first discovery by them / composed first in Spanish by Bartholomew de las Casas, a bishop there, and an eyewitness of most of these barbarous cruelties (LAS CASAS, 1689)¹⁷³.

Também é importante mencionar a narrativa visual de Théodor DeBry (1527–1598), que publicou uma tradução latina ilustrada da *Brevísima* ainda no final do século XVI. Seu trabalho permitiu que se tornassem concretos e perceptíveis os diferentes episódios narrados

¹⁷¹ “Tantas e tão monstruosas foram as crueldades dos espanhóis, como massacres e assassinatos de pessoas pacíficas, humildes, amáveis e gentis, juntamente com os despojos de cidades, províncias e reinos, que foram perpetuados nas Índias Ocidentais, como também diversos outros assuntos não menos terríveis, que para descrevê-los lealmente exigiria mais de um capítulo, especialmente onde existem livros inteiros, não apenas de estrangeiros, mas também de seus próprios compatriotas (como por Bartolomé de las Casas, um bispo na Nova Espanha).”

¹⁷² “As lágrimas dos índios: um relato histórico e verdadeiro dos cruéis massacres e chacinas de mais de vinte milhões de pessoas inocentes”

¹⁷³ “O papismo verdadeiramente exposto em suas cores sangrentas, ou Uma narrativa fiel dos horríveis e inexplicáveis massacres, carnificinas e todo tipo de crueldades que o inferno e a malícia poderiam inventar, cometidos pelo papismo espanhol nos habitantes da Índia Ocidental, juntamente com as devastações de vários reinos na América por fogo e espada, pelo espaço de quarenta e dois anos, desde a sua primeira descoberta por eles / composta primeiro em espanhol por Bartolomé de las Casas, um bispo de lá e uma testemunha ocular da maioria dessas crueldades bárbaras.”

por Las Casas, para um vasto público que mal sabia ler, despertando curiosidade e certa empatia para com os nativos, além de causar repulsa à violência dos conquistadores¹⁷⁴.

Samuel Purchas também publicou no *Hakluytus posthumus* o sumário de Domingo de Soto sobre a disputa entre Las Casas e Sepúlveda¹⁷⁵, além de outros textos relativos à colonização espanhola. A rivalidade com a Espanha e as consequentes comparações podem ser encontradas por todo o século XVII, no mesmo sentido que as produzidas ainda no século XVI. John Archdale, governador da colônia da Carolina, escreveu em sua obra *A New Description of that Fertile and Pleasant Province of Carolina*¹⁷⁶, que a providência divina havia reservado para sua época grandes descobertas, como a da bússola e a da pólvora, que se tornaram instrumentos para subjugar milhões de pessoas que viviam sob um estado bárbaro e brutal (referindo-se aos nativos americanos). E que, embora não lhe fosse possível desculpar a barbárie e a crueldade dos espanhóis, ele entendia que a mesma providência havia projetado esta obra para a nação espanhola e não para os ingleses, por não possuírem uma natureza tão cruel quanto a de seus rivais (ARCHDALE, 1822, p. 6).

A polarização religiosa e a violência da conquista colaboraram para que os espanhóis funcionassem como um modelo a ser evitado — uma espécie de imagem invertida de si mesmos — que, embora tenham lutado para se afastar, não conseguiram. Pelo menos era o que alertava Roger Williams¹⁷⁷. A colonização inglesa da América do Norte carregou marcas indeléveis dessa relação competitiva em suas concepções sobre o território, sobre a natureza e o papel dos povos nativos, bem como sobre a realização de sua missão. Ao mesmo tempo, refletiu muito das transformações pelas quais passava a nação, principalmente no cenário econômico, como veremos a seguir. Embora com características diferentes do contexto espanhol do início do século XVI, o avanço da economia mercantil produziu um enorme impacto na sociedade inglesa, com reflexos importantes no contexto das colônias, como também observaremos nas seções finais desse capítulo. Mas, primeiro, devemos nos deter no contexto inglês, a fim de

¹⁷⁴ A pesquisadora Deolinda Freire (2008) reforça que a *Brevísima Relación* já era suficientemente conhecida em algumas regiões do continente europeu e atraía boa parte dos editores interessados em aumentar seus ganhos com a luta de muitas nações europeias contra a hegemonia castelhana no continente europeu, principalmente nos Países Baixos, região em conflito com a Coroa desde a abdicação de Carlos V, em 1556. A autora detalha o emprego das imagens de De Bry na obra de Las Casas.

¹⁷⁵ Purchas (1905a, p. 176).

¹⁷⁶ “Uma nova descrição daquela província fértil e agradável da Carolina”.

¹⁷⁷ Parte fundamental da crítica de Williams ao sistema colonial inglês está em sua afirmação de que a Inglaterra imitava o modelo espanhol, quando seus reis emitiam cartas-patentes que outorgavam supostos direitos a priori sobre terras americanas aos colonos. A crítica de Williams ao modelo colonial inglês-puritano será detalhada na seção 3.5.

entendermos o pano de fundo econômico, social e político, sobre o qual se deu o expansionismo inglês.

3.2 Expansão mercantilista inglesa, atividade burguesa e o problema das terras comunais

Mesmo que a derrota da Invencível Armada não tenha representado um abalo definitivo ao domínio econômico e político espanhol, ela marcou o início de seu declínio. A partir de 1590, a quantidade de ouro e prata expropriados da América diminuiu consideravelmente, tornando-se duas vezes menor em 1650 que em 1550. As despesas de guerra se tornaram cada vez mais pesadas e o aumento de impostos já não bastava para suprir os cofres da Coroa espanhola. E, para piorar a situação, o monarca espanhol já não encontrava emprestadores dispostos a financiar suas altas despesas. Como resultado, a moeda espanhola se desvalorizou, a atividade econômica diminuiu e sua população entrou em declínio. Em contrapartida, o poderio marítimo e colonial inglês se impôs às demais potências europeias e, com a criação da Companhia das Índias Orientais, por Elizabeth I, em 1600, em pouco mais de uma década, a Inglaterra passou a possuir vinte entrepostos, na Índia, na Indonésia, no Japão e na Pérsia, entre outras regiões. O comércio exterior inglês duplicou entre 1610 e 1640 e a produção interna experimentou grande desenvolvimento nesse mesmo período. Jaime I e Carlos I da Inglaterra distribuíram privilégios e monopólios, regulamentaram e organizaram o controle das fabricações, proibiram a exportação de lã e elevaram as taxas sobre as importações — tudo ao bom modo da política econômica mercantilista (BEAUD, 2004).

Maurice Dobb, em sua detalhada análise do surgimento do capital industrial no período mercantilista, aponta que, durante as primeiras décadas do século XVII, na Inglaterra, era possível ver pelo menos três tendências: a primeira era a penetração da produção pelo capital mercantil vindo de fora da nação, incentivada pela concorrência crescente nos mercados, devido ao número crescente da burguesia comercial, bem como de sua riqueza. A segunda, estreitamente ligada a primeira, era o surgimento de uma classe capitalista, vinda das próprias corporações de ofício, que passavam a negociar autonomamente seus produtos e investir seu capital para empregar outros artesãos, deslocando, com isso, o centro de gravidade das relações entre as antigas corporações de ofício e o governo. O impacto desse novo modo de relação entre produção e comércio contribuiu para rápidas mudanças nos preços das mercadorias (com um

efeito depressivo sobre os salários reais) e o aumento do lucro, inclusive de ganhos substanciais provenientes da usura à custa dos mais pobres (DOBB, 1983)¹⁷⁸.

A terceira tendência apontada por Dobb é de mercadores das cidades que passavam a investir na compra de propriedades rurais, sendo elas, em muitos casos, transformadas em pastagens para a criação de ovelhas em grande escala, visando ao lucrativo comércio de lã — o mais importante setor do comércio interno e de exportação inglês do período¹⁷⁹. As primeiras décadas do século XVII formam a fase aguda do cercamento de terras para a caprinocultura e fixação das melhores terras aráveis e cultiváveis para alimentar as áreas industriais que se expandiam rapidamente nas cidades — um processo que resultou no aumento de investimento de capital em melhorias e na conseqüente consolidação de propriedades privadas (DOBB, 1983).

Em relação ao uso das terras comunais, o contexto inglês do século XVII é marcado pelo fim dessa prática, como já nos verificamos no primeiro capítulo¹⁸⁰. Isso produziu profundas alterações nas estruturas sociais, com resultados massacrantes para a população camponesa mais pobre. Isso porque a função econômica da terra na estrutura social era apenas uma de suas muitas funções, como explica Karl Polanyi. Era a terra que dava estabilidade à vida humana, pois ela é o local da habitação, a condição de segurança física e a “paisagem e as estações do ano”; por isso, ao imaginarmos esse indivíduo sem a terra, devemos pensá-lo como alguém que está “nascendo sem mãos e pés” (POLANYI, 2000, p. 214). A analogia de Polanyi ilustra o impacto que os cercamentos de terras¹⁸¹ trouxeram à vida da população que dependia das terras comunais e não conseguia se incluir na disputa pela propriedade privada, pois os mais

¹⁷⁸ Christopher Hill (1983, p. 43) explica que os “pequenos patrões” – forma como o autor chama estes pequenos produtores que ganharam sua autonomia – exploravam os trabalhadores cobrando-lhes preços e taxas de juros elevados, pagando salários cada vez mais baixos; e, com isso, “começava a surgir uma classe pequeno-burguesa com interesses econômicos próprios (...) enquanto os mais desventurados caíam no trabalho assalariado” (HILL, 1983, p. 45). Veremos adiante que a expressão “trabalho assalariado” não corresponde a uma realidade minimamente digna, que pudesse recolocar estes trabalhadores no controle de seus destinos. De forma geral, na medida em que os lucros aumentavam, os salários diminuía e não havia trabalho para todos. Hill classifica como “surto industrial” o incremento do volume da produção de bens e o conseqüente aumento do comércio inglês, o que levou a Inglaterra a se posicionar no mercado europeu não mais como nação exportadora de matérias-primas, mas também de produtos acabados, começando a competir agressivamente e se orientar para a venda de seus produtos para países cada vez mais distantes, como Rússia, Turquia e para as Índias Ocidentais e Orientais. Foi sob esse poderoso ímpeto comercial que iniciou a colonização inglesa, com o objetivo de desenvolver o comércio e ganhar controle sobre as partes do mundo que a Inglaterra se propunha explorar economicamente. Isso exigiu da Inglaterra uma máquina estatal mais forte e esteve na origem do poder marítimo inglês, cuja finalidade era desafiar a Espanha, a grande potência colonial. Voltaremos a esse assunto na seção seguinte.

¹⁷⁹ Hill (2012, p. 39) afirma que no início do século XVII, três quartos do total das exportações de Londres consistiam em tecidos, sendo que todas as companhias exportavam tecidos, menos a Companhia das Índias Orientais. A Merchant Adventurers era a maior exportadora.

¹⁸⁰ Cf. seção 1.2.1

¹⁸¹ O termo em inglês para esse movimento é *enclosures*.

pobres não só nada recebiam nesses processos como ainda perdiam todo e qualquer direito de usá-las.

Esta transformação da terra em mercadoria não foi aceita de forma passiva. No interessante capítulo de *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*, chamado *o deserto, o jardim e a cerca*, Christopher Hill explica como certas analogias entre religião e economia associavam agricultura e cercamentos de terras a imagens bíblicas para fomentar o processo. No contexto inglês do século XVII, o termo “deserto” se referia às muitas regiões pantanosas e florestas nas quais não era possível cultivar a terra, mas que, pouco a pouco, foram sendo transformadas pela intervenção humana. Os jardins e vinhas do imaginário bíblico também haviam sido formados nos desertos, em terras devidamente irrigadas e cultivadas, protegidos por cercas e mantidos pelo trabalho humano. Portanto, o processo de transformação dessas grandes porções de terras improdutivas em campos férteis e lucrativos, ou em jardins suntuosamente adornados, não pareciam estranhos aos ingleses do século XVII (HILL, 2003).

Na justaposição poética entre deserto e jardim, a metáfora tornou-se argumento – explica Christopher Hill. Nathanael Homes definia o jardim como um lugar isolado e separado dos campos por um muro; para Paul Hobson, John Bunyan e muitos outros, a Igreja (no sentido de congregação) era um jardim, resgatada do deserto do mundo caído (HILL, 2003, p. 186). Francis Bacon, em seu ensaio *Of Gardens*, dizia que “God almighty first planted a Garden: and indeed it is the purest of human pleasures (...) without which buildings and palaces are but gross handy-works”¹⁸². E, por isso, “[is] as if gardening were the greater perfection”¹⁸³ (BACON, 1902, p. 4). Em outro trecho, Bacon descreve que a melhor forma de se proteger um jardim era cercando-o por todos os lados (BACON, 1902, p. 13)¹⁸⁴.

O uso da imagem da “cerca” (ou de um muro) também podia ser ambíguo. George Gillespie falava, em 1644, sobre os perigos de se demolir as sebes dos jardins do Senhor, citando o Salmo 80; para Robert Cawdrey, uma Igreja sem disciplina própria é como um pomar sem cercas; e Paul Baynes, escrevendo um comentário sobre a epístola aos Efésios, afirmou que as cerimônias religiosas eram como um muro ou uma cerca que dividia católicos e

¹⁸² “O todo-poderoso Deus primeiro plantou um jardim, que é o mais puro dos prazeres humanos (...) sem os quais prédios e palácios não são mais do que trabalhos manuais grosseiros”.

¹⁸³ “é como se a jardinagem fosse a maior perfeição”.

¹⁸⁴ Embora o ideal de jardim de Bacon fosse próprio da nobreza e realeza inglesa seiscentista, Hill afirma que nas décadas de 1620 e 30 os jardins já não eram mais prerrogativa destas classes, tendo se tornado uma característica essencial de “qualquer mansão gentia”. O próprio Oliver Cromwell, afirma Hill, vivia sua vida “de forma reservada e austera em seu jardim particular, cultivando suas flores, enquanto as necessidades de seu país o requisitavam para que entrasse em ação” (HILL, 2003, p. 188).

protestantes, assim como judeus e pagãos haviam sido divididos pela circuncisão, sacrifícios e pela carne de porco (HILL, 2003, p. 189). O próprio Roger Williams, em seu debate literário com John Cotton (já em território americano), afirma que sem a adequada separação entre a autoridade civil e religiosa “the garden of the church and the wilderness of the world made all one”¹⁸⁵ (WILLIAMS, 1963a, p. 199, 200).

O uso político e econômico das imagens bíblicas da cerca e do jardim na literatura inglesa do século XVII, principalmente durante a década de 1650, não deve ser visto como estranho, argumenta a professora Katherine Attie em seu estudo “O uso da linguagem figurada nos discursos reformistas na Inglaterra do século XVII”, *Enclosure Polemics and the Garden in the 1650s*. Para a pesquisadora, de um lado estavam escritores que queriam inspirar os proprietários de terras ricos a abraçar a ideia de que Deus queria fazer da Inglaterra um “grande jardim”, e, assim, trabalharem ativamente em suas propriedades (no sentido de terras de cercamento) e colocarem os pobres para trabalhar, melhorando e aumentando o cultivo, além de diminuir a ociosidade e a vagabundagem. Para estes pensadores e atores políticos, para que a *Commonwealth* alcançasse seu ideal de paraíso (no sentido edênico), seria necessário, entre outras coisas, que se ampliasse a demarcação de propriedades privadas, pois o interesse privado e o bem público não são antitéticos, mas equivalentes. De outro lado estavam figuras como Gerrard Winstanley, para quem cercar a terra e o ato de comprar e vender reencenavam e reconstituíam o momento decisivo da “queda” da humanidade, por isso deveriam ser abolidos das relações sociais (ATTIE, 2011, 142-8).

Vemos que a imagem da cerca poderia ser usada tanto como uma barreira protetora para aquilo que está dentro, como um obstáculo para o que está fora. Por isso, além de seu uso analógico quanto à separação entre a Igreja e o mundo, também foi importante para justificar o processo de cercamento de terras como um meio positivo e correto de tratamento das questões sociais que envolviam o progresso econômico e o aumento da pobreza e da vagabundagem. Como explica Christopher Hill, a ideia de jardim se associava a da propriedade privada e do individualismo, tendo surgido para sustentar a propriedade privada e combater a propriedade comunal, a fim de facilitar o cercamento das terras comunais e improdutivas e se tornar uma das maiores fontes das lutas de classe na Inglaterra além de um elemento crucial para a política do século XVII (HILL, 2003, p. 190-91).

¹⁸⁵ “O jardim da igreja e o deserto do mundo são convertidos numa mesma coisa”.

3.2.1 A crise da década de 1640 e a questão da terra

Na década de 1640, a Inglaterra foi castigada pelas destruições decorrentes da Guerra Civil (1642–1651) e por uma série de más colheitas. Em consequência, os preços dos alimentos dispararam, os salários, já pequenos, defasaram-se e o custo de vida aumentou consideravelmente. Havia pobres vagando por todos os lados, soldados desmobilizados e amotinados procurando novos meios de subsistência e uma enorme instabilidade política. Segundo Christopher Hill, a colheita de 1648 foi catastrófica e o inverno de 1648-49 foi particularmente cruel, o que exigiu que os pobres de Londres fossem abastecidos gratuitamente de trigo e carvão, embora estas medidas tenham sido insuficientes para atenuar o sofrimento e a miséria do povo. Ademais, a Guerra Civil destruiu fazendas, campos, pomares e jardins, não sendo possível à comunidade agrícola, já sobrecarregada, suprir de comida os soldados itinerantes e seus cavalos, além do povo. Proprietários de terras acumularam prejuízos financeiros, o que tornou a melhoria agrícola uma questão de prioridade nacional. Também reapareceram os *clubmen* — grupos de camponeses miseráveis que se revoltaram durante a Guerra Civil e receberam esse nome devido a porretes que carregavam, chamados *clubs*. Muitos temiam viajar pelas estradas por medo de serem assaltados por eles (ATTIE, 2011; HILL, 1987).

No domingo 1º de abril de 1649, um grupo de lavradores pobres se reuniu em uma colina próxima à paróquia da cidade de Walton-on-Thames, no condado de Surrey e começou a cavar e revolver a terra, como um ato simbólico de reivindicação das terras comunais. O local escolhido ficava próximo a Londres, ao alcance de qualquer indivíduo que quisesse colonizar aquela região. O lugar também estava situado na orla da Grande Floresta de Windsor — um terreno muito adequado para a agricultura, mas que havia sido destinada à caça de gamos¹⁸⁶ pela nobreza. Segundo Hill, a atitude de preparar a terra para a sementeira era uma espécie de reforma agrária feita espontaneamente, em direta oposição aos poderes da sociedade e do Estado de sua época (HILL, 1987, p. 120-21). Aqueles que participaram dessa manifestação

¹⁸⁶ Mamífero ruminante pertencente à família dos cervídeos.

ficaram conhecidos como *True Levellers*¹⁸⁷ ou *Diggers*¹⁸⁸, radicais protestantes¹⁸⁹ seguidores de Gerrard Winstanley (1609–1676)¹⁹⁰.

Winstanley acreditava que o cultivo das terras comunais poderia proporcionar os investimentos de capital necessários para a nação, sem sacrificar os interesses dos mais pobres¹⁹¹. Para ele, havia terra suficiente para manter uma população dez vezes superior à existente, sendo possível acabar com a mendicância e o crime e fazer da Inglaterra “a primeira dentre as nações”¹⁹² (HILL, 1987, p. 136-37). Sua filosofia política — uma forma de comunitarismo agrário utópico e místico — não era exatamente uma novidade, podendo ser encontrados traços similares em teorias anabatistas e familistas, que se conectavam a uma longa tradição popular de ceticismo materialista e anticlericalista, que, desde 1640, assim como tantas outras ideias que tinham uma vida subterrânea, voltaram à tona, graças à liberdade reinante nos anos de 1640 (HILL, 1987).

Na opinião do cientista político Walter Murphy, para entendermos a radicalidade do pensamento de Winstanley, principalmente quanto às questões econômicas, não podemos vê-lo apenas como produto da crise revolucionária puritana; devemos atentar para o seu “misticismo religioso”, cujos traços podem ser encontrados, em termos gerais, no pensamento místico dos séculos XVI e XVII. Nesse sentido, ele também não representa uma voz isolada nos anos revolucionários da Inglaterra, sendo possível encontrar opiniões próximas em William Dell, John Saltmarsh, John Everard, George Fox, entre outros¹⁹³ (MURPHY, 1957). Esse complexo quadro vivido pela Inglaterra durante as primeiras décadas do século XVII é também o pano de fundo sobre o qual se construiu a exploração colonialista da América, com o desafio de ampliar seu domínio territorial e econômico e de superar sua grande rival, a Espanha. Os

¹⁸⁷ “Verdadeiros niveladores” ou “Levellers autênticos”.

¹⁸⁸ Em português “cavadores”, derivado do verbo *to dig*, “cavar”.

¹⁸⁹ Dois grupos chamados de “radicais” se destacam nas lutas contra os cercamentos que ocorreram desde o início do século XVII, nas quais cercas derrubadas eram associadas ao radicalismo político. Os *Levellers* (niveladores) e os *Diggers*. Durante a Guerra Civil Inglesa, o termo *leveller* foi associado a um movimento político, cujos participantes ficaram conhecidos por pretenderem nivelar (do verbo *to level*) as distintas condições sociais, com questões relacionadas ao sufrágio masculino universal, soberania popular, tolerância religiosa e igualdade de todos perante a lei. Os *diggers*, entretanto, se autoproclamaram os *True Levellers*, um título que estava presente no primeiro manifesto *digger* de Winstanley, cujo título era *The True Levellers Standard Advanced*. (HILL, 1987)

¹⁹⁰ Filósofo político e ativista inglês, que defendia o igualitarismo econômico e da posse da terra, a partir de uma perspectiva teológica baseada principalmente nos primeiros capítulos do livro de Atos.

¹⁹¹ Por ser, provavelmente, a voz mais radical da Revolução Inglesa, como afirma Hill (2003, p. 198), devemos entender melhor sua crítica à propriedade privada e à economia do dinheiro, mas faremos isso em aproximação a outras críticas semelhantes, no capítulo 4.

¹⁹² Sobre esta questão, cf. *An appeal to all Englishmen* (WINSTANLEY, 1941f, p. 407-15).

¹⁹³ Acredito que o nome de Roger Williams poderia ser acrescentado à lista, tanto pela proximidade das ideias quanto pela relação com personagens como George Fox.

conflitos religiosos, não menos intensos e igualmente ligados ao anticatolicismo e à discussão sobre a separação entre Igreja e Estado, também constituíram um fator importante para os rumos da empresa colonialista, o que torna, em nossa análise, impossível separar os dois lados do Atlântico quando o assunto é o modelo de colonização da América, assim como foi a discussão sobre o direito à propriedade da terra.

3.3 O espírito econômico da conquista inglesa da América: interesse próprio, mercantilismo e ideal religioso

O conturbado cenário social, político e econômico das primeiras décadas do século XVII, aliado à grande expansão comercial e ao acúmulo de capital por certa parcela da sociedade, fizeram do empreendimento colonizador inglês um misto de disputa comercial, exploração de mercado, desafio missionário e projeto utópico de uma nova nação. Ele se divide em dois momentos: o primeiro, capitaneado por emissários da Coroa — fidalgos portadores de cartas-patentes ¹⁹⁴ — que buscavam estabelecer pequenos povoamentos de ocupação e exploração de riquezas; e um segundo, gerido por companhias de exploração, como a *Virginia Company of London* e a *Virginia Company of Plymouth*, que levavam grupos de colonos para estabelecer novos assentamentos, após o fracasso das primeiras iniciativas. As companhias também recebiam cartas-patentes, mas o específico desse segundo momento da colonização inglesa é o caráter dos grupos de colonos que se aventuravam no território americano. Eram basicamente famílias de puritanos perseguidos na Inglaterra, homens e mulheres em sua maioria cultos e imbuídos pelo ideal utópico de estabelecer uma nova nação onde pudessem viver e criar seus filhos em paz, sob a benção de Deus e a orientação da Bíblia¹⁹⁵.

Ao conceder um lote territorial na América pelas cartas-patentes, a Coroa inglesa também transferia aos donatários os encargos da colonização. Como contrapartida, os

¹⁹⁴ As cartas-patentes coloniais inglesas (em inglês, *Charters*) eram autorizações concedidas pela Coroa a indivíduos ou companhias de colonização, que davam poderes exclusivos para o governo da terra e definiam o relacionamento da colônia com a Metrópole. De forma geral, elas concediam às colônias o direito legal de existir.

¹⁹⁵ Em minha dissertação de mestrado sobre Roger Williams (BARBOSA, 2016), procurei demonstrar, em linhas gerais, como se deu esse processo de ocupação puritana e os conflitos que levaram à expulsão de Roger Williams da colônia de Boston, Massachusetts. Obviamente, isso foi feito a partir de certa perspectiva, que vê o projeto de uma Nova Inglaterra dos puritanos em seu “fechamento” para a alteridade dos povos nativos. Embora a partir desta parte do capítulo eu siga um caminho próximo ao da dissertação, meu foco estará em demonstrar como o projeto utópico de uma sociedade comunal e pacífica dos puritanos se transformou em um processo agressivo de aquisição de terras (em um primeiro momento), e, depois, de expropriação violenta. Não obstante, alguns pontos da trajetória de Williams já abordados na dissertação serão aprofundados.

empresários deviam remeter uma quinta parte dos despojos encontrados ou produzidos, como se vê na Carta-patente concedida a Walter Raleigh, fundador da colônia¹⁹⁶ da Virgínia:

That the said Walter Raleigh, his heires and assignee (...) all the soile of all such lands, territories, and Countreys, so to bee discovered and possessed as aforesaide, and of all such Cities, castles, townes, villages, and places (...) to be had, or used, with full power to dispose thereof (...) according to the order of the lawes of England (...) resewing always to us our heires, and successors, for all services, duties, and demaundes, the fift part of all the oare of golde and silver, that from time to time, and at all times after such discoverie, subduing and possessing, shal be there gotten and obtained (CHARTER TO SIR WALTER RALEIGH, 1584)¹⁹⁷.

É importante sublinhar a preocupação metalista da Coroa, que, impossibilitada economicamente de realizar o empreendimento colonial, outorgou-o aos “elizabethan heroes”, como os chamava Richard Hakluyt¹⁹⁸. Ele cria que o destino da Inglaterra era tomar todas as possessões espanholas e portuguesas na América, bem como de converter os nativos à fé dos ingleses. Para Christopher Hill, uma das principais razões que levaram Hakluyt a pregar em favor da colonização da Virgínia era a “glória de Deus”, que seria alcançada pela disseminação do cristianismo de molde anglicano, pelo aumento da receita pública e poderio inglês. O conflito entre Inglaterra e Espanha levava a uma permanente comparação entre os dois projetos coloniais e o modo de evangelização praticado por ambas.

Como já vimos na seção anterior, Las Casas havia denunciado a excepcional crueldade dos conquistadores espanhóis e sua avareza com cores muito fortes, o que fortalecia nos ingleses o sentimento antiespanhol, principalmente naqueles que doravante viessem a se aventurar no novo mundo. Embora as cartas-patentes permitissem tomar posse de riquezas e territórios encontrados, desde que não estivessem de posse de outros príncipes cristãos, os ingleses pretendiam realizar a colonização de forma distinta dos espanhóis, no sentido de sua violência e ganância.

¹⁹⁶ Sobre a utilização que faremos do termo “colônia” (*colony*), cabe a explicar que ele pode designar um pequeno assentamento, como Salem, Hartford, Boston etc., ou uma unidade política maior, como a *Massachusetts Bay Colony*, que administrava diversos assentamentos sob sua jurisdição. Preferimos usar o mesmo termo nos dois casos.

¹⁹⁷ “Que o referido Walter Raleigh, seus herdeiros e sucessores (...) todo o solo de todas essas terras, territórios e países, de modo a serem descobertos e possuídos como mencionado acima, e de todas essas cidades, castelos, vilas, aldeias e lugares (...) a serem adquiridos, ou usados, com todo o poder para descartá-los (...) de acordo com a ordem das leis da Inglaterra (...) sempre renovando para nós, nossos herdeiros e sucessores, para todos serviços, deveres e demandas, a quinta parte de todo o ouro e prata que, de tempos em tempos, e em todos os momentos após essa descoberta, subjugação e posse, forem ganhos e obtidos.”

¹⁹⁸ Não são poucas as obras creditadas a Hakluyt, as quais merecem atenção, por revelarem muito da mentalidade inglesa do final do século XVI e começo do XVII quanto ao empreendimento colonial, da rivalidade com os espanhóis e, ao mesmo tempo, sua dívida intelectual quanto à compreensão do Novo Mundo. Uma relação detalhada das obras do autor pode ser encontrada no site *The Hakluyt Society*. Disponível em: <https://www.hakluyt.com/hak-soc-bibliography.htm>. Acesso em 01 out 2019.

3.3.1 Base ideológica da conquista inglesa da América

Hakluyt dizia que a colonização e o comércio em terras americanas seriam benéficos e lucrativos para os “selvagens”, como vemos nesta passagem:

In respect of the most happy and gladsome tidings of the most glorious Gospel of our Saviour Jesus Christ, whereby they may be brought from falshood to trueth, from darknesse to light, from the hie way of death to the path of life, *from superstitious idolatrie to sincere Christianity*, from the devill to Christ, from hell to heaven. And if in respect of all the commodities they can yeelde (were they many more) that they should but receive this onely benefit of Christianity, they were more then fully recompenced¹⁹⁹ (HAKLUYT, 1889b, p. 24, grifo nosso).

“What just cause of complaint may they have?”²⁰⁰, pergunta Hakluyt, pois a riqueza da salvação celestial excedia grandemente as riquezas terrenas. E, afinal de contas, o próprio apóstolo Paulo já havia dito que “If wee have sowed unto you heavenly things, doe you thinke it much that we should reape your carnall things?”²⁰¹ (HAKLUYT, 1889b, p. 24). Ademais, na concepção de Hakluyt, os nativos não possuíam nenhum conhecimento para usar a terra, assim desperdiçavam seu proveito; por isso, desde a chegada dos ingleses, eles estariam “yet being brought from brutish ignorance to civilitie and knowledge, and made then to understand how the tenth part of their Land may bee so manured and employed, as it may yield more commodities to the necessary use of mans life²⁰²” (HAKLUYT, 1889b, p. 25).

Sua justificativa para o empreendimento colonial e a tomada de terras nativas se dava no sentido de ser um bom negócio para colonos e nativos. Na verdade, ele cria que seria muito melhor para os nativos que para os ingleses, pois além de herdarem a salvação eterna e serem libertos de sua idolatria, também superariam sua ignorância e entrariam no lucrativo mundo da produção mercantil. Hakluyt, mais que qualquer outro autor inglês de seu tempo, dedicou-se a defender o modelo de colonização inglesa, sempre apontando os espanhóis como aqueles que a Inglaterra estava destinada a desbancar e a ensinar o modo certo de colonizar e evangelizar os nativos. Se, para os conquistadores e *encomenderos* espanhóis, o nativo estava obrigado ao

¹⁹⁹ “Em relação às notícias mais felizes e alegres do mais glorioso Evangelho de nosso Salvador Jesus Cristo, pelas quais eles podem ser trazidos da falsidade para a verdade, das trevas para a luz, do caminho da morte para o caminho da vida, *da idolatria supersticiosa ao cristianismo sincero*, do demônio a Cristo, do inferno ao céu. E, em relação a todas as mercadorias que eles possam nos dar (mesmo que fossem muitas mais) deveriam receber apenas esse benefício do Cristianismo, pois eles foram mais do que totalmente recompensados.”

²⁰⁰ “Que justa causa de reclamação eles podem ter?”

²⁰¹ “Se semeamos coisas celestiais, vocês não acham que devemos colher de vocês coisas materiais?” 1Coríntios 9.11.

²⁰² “Sendo trazidos da ignorância brutal para a civilização e para o conhecimento, e depois feito entender como a décima parte de sua terra pode ser tão manejada e empregada, como pode gerar mais mercadorias para o uso necessário da vida humana”.

trabalho compulsório assalariado (pelo menos em tese), para os ingleses, na visão de Hakluyt, eles seriam parceiros de negócio, para os quais os ingleses ofereciam uma proposta aparentemente irrecusável²⁰³.

O historiador estadunidense Francis Jennings nos ajuda a entender a lógica de Hakluyt. Segundo ele, os resultados das ações colonizadoras dependiam tanto de haver amplas terras para serem tomadas quanto de populações para serem subjugadas. Isso porque o comércio seria inexpressivo se os “selvagens” não estivessem na terra. Por outro lado, era muito importante que houvesse muita terra vazia para ser possuída. Portanto, com a plantação da colônia da Virginia e a descoberta do valor do tabaco para o comércio europeu, a necessidade de maiores porções de terra para aumentar o volume de produção começou a impor a necessidade de que os nativos deixassem mais porções de terra para seus vizinhos colonos. Enquanto o comércio de peles — também muito lucrativo — exigia que caçadores nativos e colonos se embrenhassem na mata e fizessem grandes e perigosas expedições pelo território inóspito, a produção agrícola permitia maior comodidade e, em muitos casos, maiores lucros. O avanço das expropriações de terras para cultivo teria levado os nativos da região da Virginia a lutarem para afastar ou exterminar seus intrusos, o que, conseqüentemente, levou ao desencadeamento de ataques de retaliação ingleses (JENNINGS, 1971, p. 520)²⁰⁴.

A obra de Samuel Purchas, *Hakluytus posthumus*, também justifica o empreendimento inglês de colonização e os próprios massacres que resultaram de tais retaliações. Segundo Jennings, Purchas assumiu certas ideias que influenciariam o pensamento inglês sobre a colonização, tendo como ponto-chave a descoberta da qualificação “nonperson-nonland”²⁰⁵ dos nativos e de seu mundo (JENNINGS, 1971, p. 520). De fato, considero que, sem entendermos a ideologia que inspirou o avanço colonial inglês, não entenderemos a crítica à “idolatria à terra” de Williams, por isso devemos ouvir o discurso de Purchas, *Virginias Verger: Or a*

²⁰³ Vários detalhes das primeiras iniciativas de ocupação da América pela Inglaterra foram omitidos a fim de não perdermos nosso foco. Henrique VII iniciou este empreendimento em 1497, ao financiar o navegador e explorador genovês Giovanni Caboto (1450–1499, conhecido em inglês como John Cabot), buscando estabelecer novas rotas de comércio e estabelecer colônias inglesas. Vemos, portanto, que as iniciativas mercantilistas inglesas pertencem ao mesmo período da espanhola, embora houvesse um grande hiato, até que Isabel I buscasse dar novo impulso ao empreendimento colonizador-mercantilista. Para aprofundamento cf. Howe (1969); Williams Jr. (1990); Paredes (1996); Falcon (1996); Beaud (2004).

²⁰⁴ O ataque dos Powhatan, ocorrido 1622, popularmente conhecido como *the Jamestown massacre*, foi uma série coordenada de ataques surpresa nos quais morreram 347 pessoas, um quarto da população da colônia da Virgínia. Em 1620, os colonos estavam tomando hectares necessários para expandir a economia do tabaco, sem sequer pretender negociar ou pagar por eles. As invasões crescentes às terras americanas nativas, particularmente aos campos de caça, foram responsáveis pela deterioração das relações entre os ingleses e as populações indígenas, que finalmente explodiram em 1622. O massacre de 1622 foi usado como justificativa para a tomada contínua de terras Powhatan pelos colonos nos anos seguintes (WOOD, 1998, p. 72-3). Cf. também Vaughan (1978).

²⁰⁵ “Não-pessoa – não-terra”

*Discourse shewing the benefits which may grow to this Kingdome from American English Plantations*²⁰⁶, escrito após os conflitos entre nativos e colonos na Virgínia, em 1622.

Purchas defende que os ingleses tinham na América “so manifold and just interests”, que o direito natural lhes assegurava, de se abastecerem em qualquer lugar da terra, desde que “any Countrey be not possessed by other men”. Se esse fosse o caso, eles não poderiam ser expulsos por outros que viessem depois deles, “without wrong to human nature”²⁰⁷ (PURCHAS, 1905b, p. 222). Ele toma como exemplo os patriarcas bíblicos, Abraão, Isaque e Jacó, que “removed their habitations and pasturages, when those parts of the world were not yet replenished”²⁰⁸ (PURCHAS, 1905b, p. 222). Tais direitos seriam legítimos “especially where the people is wild, and holdeth no settled possession in any parts”²⁰⁹, que era o caso da Virgínia, que “hath room enough for her own (...) and for others also which wanting at home, seeke habitations there in vacant places, with perhaps better right then the first”²¹⁰ (PURCHAS, 1905b, p. 222). A retórica expansionista de Purchas previa um futuro glorioso para a Inglaterra, principalmente por meio da colonização de outros territórios, amparando-se no exemplo da conquista territorial de Israel em Canaã (PURCHAS, 1905b, p. 229-30).

E, para explicar a situação dos nativos após seus ataques contra os colonos, Purchas afirma que:

they have lost their owne Naturall [right], and given us another Nationall right; their transgression of the Law of Nature, which tith Men to Men in the rights of Natures commons, exposing them (as a forfeited bond) to the chastise- ment of that common Law of mankind; and also on our parts to the severity of the Law of Nations, which tyth Nation to Nation. (...) And if they bee not worthy of the name of a Nation, being wilde and Savage: yet as Slaves, bordering rebels, excommunicates and out-lawes are lyable to the punishments of Law, and not to the priviledges.²¹¹ (PURCHAS, 1905b, p. 224, grifo nosso).

²⁰⁶ “*Virginias Verger*: Ou um discurso mostrando os benefícios para este Reino com o desenvolvimento das plantações inglesas na América.” Conforme *Dictionary of the English language in which the Words are deduced from their Originals, explained in their Different Meanings*, “verge” designa “uma vara, ou algo em forma de vara, carregada como um emblema de autoridade; uma vara, ou bastão, com o qual alguém é admitido como *tenant* (proprietário de terras), com a qual, segurando-a, se jura lealdade ao Senhor da corte”. “Verger”, por sua vez, “aquele que carrega o bastão diante do decano” (JOHNSON; WALKER, 1828, p. 769). Dada a dificuldade de recuperar um possível sentido, preferi manter a expressão original.

²⁰⁷ “Diversificados e justos interesses” / “qualquer país que não seja possuído por outros homens” / “sem prejudicar a natureza humana”.

²⁰⁸ “Removeram suas habitações e pastagens, quando aquelas partes do mundo ainda não haviam sido reconstruídas”.

²⁰⁹ “Especialmente onde o povo é selvagem, e não possui posses estabelecidas em nenhuma parte”.

²¹⁰ “Tem espaço suficiente para ela (...) e para outros que também, por não terem uma casa, buscam morada lá, em lugares vazios, talvez até melhor do que a primeira”.

²¹¹ “Eles perderam seu próprio [Direito] Natural e nos deram outro direito nacional; a transgressão da Lei da Natureza, que diz respeito a homens e homens nos direitos da natureza, expondo-os (como um vínculo perdido)

Em decorrência disso, ele sustenta que:

Virginia, by so many rights naturalized English, by first discovery, actual possession, chargeable continuation, long prescription, voluntary subjection, delivery of seisin²¹², natural inheritance of English there born, real sale, legal cession, regal vassalage; disloyall treason hath now confiscated whatsoever (remainders of right the *unnaturall Naturalls* had, and made both them and their Countrey wholly English²¹³ (PURCHAS, 1905b, p. 229, grifo nosso).

Purchas também desqualifica os nativos, descrevendo-os como “so bad people, having little of Humanitie but shape, ignorant of Civilitie, of Arts, of Religion”, que se tornaram “like Cain, both Murtherers and Vagabonds”²¹⁴. Segundo Jennings, aos olhos de Purchas, o crime monstruoso dos nativos contra a humanidade inglesa resultou na perda de sua natureza humana e também de seu direito sobre a terra, que passou a ser uma propriedade peculiar dos ingleses. (JENNINGS, 1971, p. 521).

Purchas passa a se referir às riquezas da Virginia como “Virgin-portion” e “wages for all this worke”²¹⁵, dando a entender que as terras americanas teriam sido mantidas virgens desde a criação para os colonos cristãos, com uma finalidade: “that those riches might be attractives for Christian suters²¹⁶, which there may sowe spirituals and reape temporals”²¹⁷ (PURCHAS,

ao castigo dessa lei comum da humanidade; e também por nossa parte, de acordo com a severidade da Lei das Nações, que atribui Nação a Nação. (...) E eles não são dignos do nome de uma nação, são brutos e selvagens: e assim, como escravos, vizinhos rebeldes, excomungados e foras-da-lei são passíveis de punições da lei e não de privilégios.”

²¹² Termo usado na sociedade feudal inglesa, que passou a significar um tipo de posse que ganhou credibilidade com o passar do tempo. O sentido mais básico de *seisin*, portanto, nos primórdios do *common law*, era o de “posse de uma coisa”, da qual derivava um direito extensível no tempo sobre ela. Foi adotada, inicialmente, para designar a posse das terras em virtude de qualquer tipo de concessão feudal. Já ao longo do século XV ocorreu uma diferenciação terminológica, pela qual, *seisin* passou a indicar a posse do *freeholder* (proprietário de terras) exclusivamente; e *possessio* passou a ser aplicado somente à posse de bens móveis. Nesse contexto, a *seisin* foi o elemento que caracterizou, ao longo do tempo, uma das categorias mais clássicas dos direitos reais no sistema do *common law*: o *freehold* (OLCESE, 2012, p. 45-9).

²¹³ “A Virginia, por tantos direitos ingleses naturalizados, por primeira descoberta, posse real, continuação exigível, prescrição longa, sujeição voluntária, entrega de *seisin*, herança natural dos ingleses ali nascidos, venda real, cessão legal, vassalagem real; agora, a traição desonrosa confiscou tudo (restos de direitos que os naturais não naturais tinham, e fez com que eles e seu país fossem totalmente ingleses).”

²¹⁴ “Gente muito má, com pouca humanidade, ignorando a civilidade, as Artes, a Religião” / “como Caim, assassinos e vagabundos”. O “mal” cometido contra os ingleses está relacionado ao massacre de Jamestown, que teve um profundo impacto na moral dos colonizadores e nas relações com os nativos.

²¹⁵ “Porção-virgem”

²¹⁶ Não foi possível encontrar o sentido de “suters”. Os dicionários da língua inglesa dos séculos XVII e XVIII trazem “sutler” – uma pessoa (ou mais especificamente um soldado) que vende (ou cuida) dos alimentos (BALEY; GORDON; MILLER, 1630; JOHNSON; WALKER, 1728). Pelo contexto, poderíamos supor “sowers” (semeadores), porém, a grafia é bem distinta, mesmo para o inglês da época; ou ainda poderíamos supor “settlers” (colonos), talvez um pouco mais próximo em termos de grafia. Contudo, nenhuma destas possibilidades nos parece definitiva.

²¹⁷ “Que essas riquezas podem ser atrativas para os (?) cristãos, que lá podem semear as espirituais e colher as temporais.”

1905b, p. 232). Mas, “but, what are those riches, were we heare of no Gold nor Silver?”²¹⁸ – pergunta (PURCHAS, 1905b, p. 232). Nesse ponto, ele teria dois objetivos: demonstrar quais seriam as riquezas da “Vingin-portion” dos ingleses na América e demonstrar como os espanhóis haviam sucumbido a sua sede de ouro e prata nas Índias Ocidentais. Eles eram o exemplo de como a cobiça pelos metais preciosos os levou à degradação moral e espiritual e também a prejudicar a terra que foram a possuir:

Iron mindes! The Monopoly of wealth, or made them the Almightyes favorites? Precious perils, specious punishments, whose originall is neerest hell, whose house is darknesse, which have no eye to see the heavens, nor admit heavens eye (guilty malefactors) to see them; never produced to light but by violence, and convinced, upon records written in bloud, the occasioners of violence in the World; which have infected the surface of their native earth with deformity and sterility (these Mines being fit emblemes of mindes covetous...) her bowels with darknesse, dampes, deaths, causing trouble to the neighbour Regions, and mischief to the remotest! Penourious minds! Is there no riches but Gold Mines?²¹⁹ (PURCHAS, 1905b, p. 232).

Novamente, sua resposta parte do exemplo bíblico da terra de Canaã, considerada como “Abrahams promise, Israels inheritance, type of heaven, and joy of the earth!”²²⁰ (PURCHAS, 1905b, p. 233). Purchas chama Canaã de “golden Country”²²¹, possuidora de um tipo de riqueza muito diferente do ouro encontrado pelos espanhóis na América, capaz de nutrir seus habitantes de forma excelente. Ele descreve esta riqueza como:

Were they not the Grapes of Eshcol, the balme of Gilead, the Cedary neighbourhood of Libanus, the pastury vale of Jericho, the dewes of heaven, fertility of soile, temper of climat, the flowing (not with Golden Sands, but) with Milke and Hony (necessaries, and pleasures of life, not bottome - lesse gulfes of lust) the commodious situation for two Seas, and other things like (in how many inferiour?) to this of Virginia”²²² (PURCHAS, 1905b, p. 233).

Canaã era, portanto, “the richest Land which can feede most men, [and] Man being a mortall God, the best part of the best earth, and 'visible end of the visible World”²²³, como também seria, por inferência, a Virginia (PURCHAS, 1905b, p. 233). Ainda procurando

²¹⁸ “Mas, quais são essas riquezas, se não ouvimos falar de ouro nem prata?”

²¹⁹ “Mentes de ferro! O monopólio da riqueza os tornou favoritos do Todo-Poderoso? Perigos preciosos, punições ilusórias, cujo original está o inferno mais próximo, cuja casa é a escuridão, que não têm olhos para ver o céu, nem admitem que os olhos do céu possam vê-los (malfeitores culpados); nunca produzidos pela luz, mas pela violência, e convencidos, sobre registros escritos em sangue, os causadores de violência no mundo; que infectaram a superfície de sua terra nativa com deformidade e esterilidade (essas minas sendo assentadas em emblemas de mentes avarentas...) suas entranhas com escuridão, umidade, mortes, causando problemas para as regiões vizinhas e prejuízos para os lugares mais remotos! Mentes penosas! Não há riquezas além de minas de ouro?”

²²⁰ “A promessa de Abraão, a herança de Israel, um tipo do céu e a alegria da terra!”

²²¹ “País dourado”

²²² “Uvas de Escol, a bálsamo de Gileade, o cedro do vizinho Líbano, as pastagens do vale de Jericó, o orvalho do céu, a fertilidade do solo, o clima temperado, o fluxo (não de areias douradas, mas) de leite e mel (para as necessidades e prazeres da vida, não para abismos de luxúria sem fim), a situação cômoda de saída para dois mares, e como outras coisas (e quantas inferiores?) às da Virgínia.”

²²³ “a Terra mais rica, que pode alimentar a maioria dos homens, [e] sendo o Homem um Deus mortal, a melhor parte da melhor terra e o fim visível do mundo visível.”

demonstrar que o ouro não era a única riqueza a ser considerada em uma terra, nem a mais importante, Purchas pergunta se a França ou outros países ricos da Europa, Ásia, África e mesmo sua “fertile Mother England”²²⁴ possuíam minas de ouro notáveis (PURCHAS, 1905b, p. 233). Exatamente por isso — prossegue Purchas — os ingleses não deviam invejar os espanhóis, pois, mesmo que “the Indian Fountaines runne with golden and silver streames (sic vos non vobis) not to themselves, but into that Spanish Cisterne; and these Cisternes are like those of the London Water-house”²²⁵ (PURCHAS, 1905b, p. 234).

E mesmo retirando tanta riqueza minerais das Índias, segundo Purchas, como “covetous men have least, even when they are hd of most money”²²⁶, na Espanha “in Spain is less Gold and Silver, then in other parts of Europe”²²⁷ (PURCHAS, 1905b, p. 234). Ademais, tais “Indian Fountaines” produziam o sofrimento dos mineiros (referindo-se aos nativos usados para a extração dos minerais), que se tornavam “the most miserable of Slaves, toyled continually, and unto manifold deaths (...) in bringing to light those Treasures of darknesse, and living (if they live, or if that bee a life) in the suburbs of Hell, to make others dreame of Heaven”²²⁸ (PURCHAS, 1905b, p. 234).

Purchas parece ter em mente as descrições da *Brevísima Relación*, mesmo sem citá-la textualmente. Segundo ele, para alcançarem o sonho de terem mais riquezas em ouro e prata, os espanhóis sacrificaram os nativos no árduo trabalho das minas, escravizando-os por causa de sua ganância, responsável por “dispeopled the New World”²²⁹ (PURCHAS, 1905b, p. 235). Tudo isso mostrava que os espanhóis adoravam “the golden Calfe, or Nebuchadnezzar, a great golden statue, as if the body was nothing more than a garment, and those things preferred by Money, or whose sake mony²³⁰ (the creature of man; base Idolatry where the Creator worships his creature!)”²³¹ (PURCHAS, 1905b, p. 235).

²²⁴ “Fértil Mãe Inglaterra?”

²²⁵ “As fontes indianas correm com correntes de ouro e prata (*sic vos non vobis*) não para si mesmas, mas para a cisterna espanhola; e essas cisternas são como as da *Water-House* de Londres.”

²²⁶ “os homens cobiçosos têm menos, mesmo quando têm mais dinheiro”.

²²⁷ “Na Espanha há menos ouro e prata, que em outras partes da Europa”.

²²⁸ “São os mais miseráveis dos Escravos, [que] labutam continuamente e sofrem inúmeras mortes (...) ao trazer à luz aqueles Tesouros das trevas e viver (se e que eles vivem, ou se isso é uma vida) próximos do inferno, para fazer os outros sonharem com o Céu.”

²²⁹ “Que despovoou o Novo Mundo.”

²³⁰ Os dicionários de referência não apresentam nenhum termo aproximado para “mony”, pelo que o traduzimos como “dinheiro” (*money*), considerando ser um erro gráfico.

²³¹ “Adora o bezerro de ouro, ou Nabucodonosor, grande estátua de ouro, como se o corpo não fosse mais do que roupas, e aquelas coisas conseguidas pelo dinheiro, ou em razão do dinheiro (a criatura humana; Idolatria básica na qual o Criador adora sua criatura!).”

A colonização espanhola mostrava para Purchas que a cobiça os levou a se esquecerem de que “godliness is the best gaine”²³² e que o trabalho de plantação de uma colônia é “for a publike and not (but in subordinate order) private wealth”²³³ (PURCHAS, 1905b, p. 236). Para que isso não ocorresse, a Inglaterra não podia mais enviar para a Virgínia “englands excrements, some vicious persons (...) as plague sores infecting others, and that Colony was made a Port Exquiline”²³⁴ (PURCHAS, 1905b, p. 236).

Purchas não parece estar se referindo a um grupo social ou econômico específico, pois sua ênfase está em destacar certas características pessoais que os colonizadores (ou, aventureiros, como ele também os chama) não poderiam ter, tais como, “suspitions, jealousies, factions, partialities to friends and dependants, wilfull obstinacies, and other furious passions”²³⁵ (PURCHAS, 1905b, p. 236). Sobre essa classe de gente — que ele chama de “englands excrements” — Purchas cita a máxima de Homero “cælum non animum mutant qui trans mare currunt”²³⁶ para afirmar que “the prodigious Prodigall here, is not easily metamorphosed in a Virginian passage to a thrifty Planter”²³⁷ (PURCHAS, 1905b, p. 236).

Note a oposição entre o tipo de colono que não deveria ser admitido nas colônias, o “prodigal” (sujeito extravagante e imprudente na administração de seus recursos econômicos) e o “thrifty” (que usa o dinheiro e outros recursos com cuidado e sem desperdício). Por isso, entre os motivos para a colonização que os novos peregrinos deviam observar, estavam:

Seeke the Kingdome of God, and see an earthly Kingdome in recompense”; e
“Humanity and our common Nature (...) commands us to love our neighbours as our selves (...) to recover them if it be possible, as by Religion (...) so by humanity and civility from Barbarisme and Savageness to good manners and humaine polity”²³⁸
(PURCHAS, 1905b, p. 237-8).

A colonização era um empreendimento que deveria resultar na glória da Inglaterra, na conversão dos nativos e conseqüente glória de Deus, mas não deixaria de beneficiar seus

²³² “A piedade é o melhor ganho.”

²³³ “Para o público e não para a riqueza privada (mas em ordem subordinada).” A forma como Purchas constrói esta frase, embora o local onde ele coloca os parênteses dificulte a compreensão exata, parece indicar a subordinação da riqueza pessoal ou privada ao bem público e não a exclusão da segunda em relação ao primeiro.

²³⁴ “Excrementos da Inglaterra, algumas pessoas cruéis (...) como feridas de peste que infetam outras, e que a Colônia foi transformada em Porto Esquilino.” Porto Esquilino é provavelmente uma alusão a Roma, pois, Esquilino é a mais alta e mais longa das sete colinas sobre as quais foi fundada a cidade de Roma.

²³⁵ “Suspeitas, ciúmes, facções, parcialidades com amigos e dependentes, obstinação deliberada e outras paixões furiosas”.

²³⁶ “Mudam de céus, não de espírito, os que correm para além do mar”.

²³⁷ “O copioso prodigo daqui, não é facilmente metamorfoseado em colono parcimonioso ao passar para a Virgínia”.

²³⁸ “busque o Reino de Deus e veja um Reino terrestre em recompensa” / “A humanidade e a nossa natureza comum (...) nos manda amar os nossos vizinhos como a nós mesmos (...) para recuperá-los, se possível, pela religião (...) e pela humanidade e civilidade, da barbárie e selvageria para boas maneiras e educação humana”.

agentes, caso mantivessem o espírito correto. Eles prosperariam e enriqueceriam a seu tempo; provavelmente com grandes porções de terra, como ele sugere.

“Look upon Virginia”, exclama Purchas aos leitores, “and view her lovely looks (..) like a modest Virgin (...) you shall see, that she is vorth the wooing and loves of the best Husband”²³⁹. “And if we will looke more Northward” – acrescenta – “the her Sisters New England, New Scotland and New-found-land, promise hopefull and kindle entertainment to all Adventurers”²⁴⁰ (PURCHAS, 1905b, p. 242). Ele volta a comparar as terras americanas a uma donzela virgem, pura e preparada para o casamento, talvez evocando a referência do nome Virginia, dado à primeira ocupação inglesa na América em honra a Elizabeth I — a “Virgin Queen”. Tal referência era uma forma de exaltação do empreendimento colonizador, que esperava pelos novos aventureiros ingleses. Houve um grande fluxo migratório inglês para a América, na década de 1630, depois que ouviram seu discurso. Como veremos, sua teoria sobre a “virgin portion” foi fundamental ao espírito colonizador.

Concluindo nossa análise dos textos de Purchas, podemos dizer que, embora ele não cite literalmente Bartolomé de las Casas, como fez Hakluyt²⁴¹, ele assume literalmente a crítica lascasiana da idolatria do ouro dos espanhóis para alertar os colonos ingleses sobre o risco de se identificarem com a barbárie de seus adversários católicos. Como veremos, Williams usa o mesmo argumento, não em sentido de alerta, mas de denúncia da prática dessa idolatria; não mais como idolatria do ouro, mas da terra. É interessante notar que Purchas relaciona o ouro, buscado pelos espanhóis, com a terra, buscada pelos ingleses. Para ele, o problema entre as duas colonizações estava na qualidade das pessoas e na forma como ambas eram realizadas. Com o espírito correto, que deveria ser diferente do espírito espanhol, a riqueza da América (a terra) seria naturalmente a herança dos colonos ingleses, como foi Canaã para os israelitas, ignorando que ela também poderia se transformar em ídolo. Williams caminha próximo a Purchas, mas não totalmente. Como veremos, ele concorda com a colonização, mas não com a autoimagem de povo escolhido, como base ideológica para a ocupação das terras americanas; ele concorda que a América possuía terras suficientes para nativos e colonos, mas não com a tomada indiscriminada de terras nem com o acúmulo de grandes propriedades; e concorda que

²³⁹ “Olhem para a Virginia (...) Vejam seus adoráveis olhares, pois vale a pena o cortejo e amores do melhor esposo”.

²⁴⁰ “Suas irmãs Nova Inglaterra, Nova Escócia e Nova-terra-encontrada, prometem esperança e entretenimento para todos os Aventureiros”.

²⁴¹ Cf. seção 3.1.1.

o ouro havia se tornado um Deus para os espanhóis, mas também afirma que a terra havia se tornado um ídolo para os ingleses.

Por fim, devemos destacar algumas considerações do historiador David Armitage sobre os escritos dos dois maiores memorialistas ingleses do empreendimento ultramarino²⁴², Richard Hakluyt e Samuel Purchas. Ambos clérigos da Igreja da Inglaterra, segundo Armitage, eles fornecem um material sumamente importante para o debate atual sobre a relação entre o protestantismo e as origens ideológicas do imperialismo Britânico. Seus escritos foram fonte indispensável de informação e inspiração para o fomento do comércio, da colonização e da conquista, reunidos sob os auspícios da *Society for the Propagation of the Gospel* (ARMITAGE, 2004). Para Armitage, a falta de um debate público no contexto inglês, similar ao ocorrido entre Bartolomé de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda, faz parecer que os impérios protestantes, como o inglês, foram conquistados por acaso. Por isso, voltar ao contexto do debate teológico sobre a ocupação de novos territórios pode ajudar a compreender esse processo. O anticatolicismo visceral era principalmente de conteúdo negativo e, portanto, dificilmente poderia ser fonte de argumentos positivos em favor de uma missão ou fundação específica para o Império Britânico. Portanto, a teologia seria responsável por fornecer uma solução ao problema de definir, justificar ou correlacionar reivindicações tanto à soberania (*imperium*) quanto à propriedade (*dominium*), como base ideológica para a colonização (ARMITAGE, 2004)²⁴³.

3.3.2 A conquista puritana da Nova Inglaterra

Durante as conturbadas décadas de 1620 e 1630, período que Christopher Hill chama de “prolongada depressão” (HILL, 1980, p. 136), em que a economia inglesa experimentava uma forte crise interna, o incentivo à migração se tornou sumamente importante, dado o papel fundamental da questão da posse da terra e dos meios necessários para protegê-la. Por outro

²⁴² Qualificação atribuída a esses dois personagens por Armitage (2004), que também destaca outros escritores como George Benson, Patrick Copland, Richard Crakanthorpe, Williams Crashaw, Dohn Donne, Robert Gray e William Symonds, que escreveram sermões em nome da Virginia Company. Tal prática, segundo este autor, se tornou um dos principais gêneros da literatura promocional para a Companhia.

²⁴³ Como veremos nas próximas páginas, esta ideologia foi mais bem expressa na pregação dos puritanos, servindo como base ideológica para a solução dos conflitos com os povos nativos. Caberia ainda investigar o quanto tal ideologia teria seguido fortalecendo a mentalidade imperial nos ingleses na América, alimentando, posteriormente, a doutrina do Destino Manifesto. Charles M. Segal e David C. Stineback oferecem uma boa porta de entrada à essa investigação em sua obra *Puritans, Indians, and manifest destiny* (1977), além das citadas nesta pesquisa de Francis Jennings, *The Invasion of America: Indians, Colonialism, and the Cant of Conquest* (1975) e de Alden Vaughan: *New England Frontier: Puritans and Indians, 1620–1675* (1995).

lado, a crescente insatisfação dos puritanos com a política religiosa de Jaime I os encorajava a reconstruírem suas vidas e a própria sociedade decaída da velha Inglaterra do outro lado do Atlântico — uma aventura perigosa e sem nenhuma garantia de sucesso. Assim, como explica Christopher Hill, “para que a terra fosse um verdadeiro instrumento de independência, era necessário que a propriedade e a competência econômica pudessem servir para proteger a capacidade humana de praticar o culto religioso”(HILL, 2003, p 194) — o que tornou o empreendimento colonial puritano fortemente caracterizado pela esperança da posse de uma terra que Deus havia preparado para eles. Com isso, as terras americanas passaram a ser vistas como uma terra de oportunidades, tanto no sentido material, quanto espiritual.

Encontramos exemplos dessa relação nos escritos de ingleses que descreveram “o oeste” como destino da mensagem do evangelho e lugar preparado por Deus para o florescimento de uma nova sociedade que fosse verdadeiramente cristã. Ao mesmo tempo, a velha Inglaterra era descrita por eles de forma negativa, demonstrando pouca esperança de haver dias melhores para ela. O teólogo e exegeta puritano Richard Sibbes (1577–1635), disse, em 1629, que “the gospel's course hath hitherto been as that of the sun, from east to west, and so in God's time may proceed yet further West”²⁴⁴ (SIBBES, 1869, p. 100). O poeta gaulês Henry Vaughan, em seu poema *To Christian Religion* (1914), também defendeu a ideia de que o evangelho estaria seguindo para o oeste; e Gerrard Winstanley demonstrou acreditar que, em sua época, “is the expiring of the selfish power, and the rising up of the Blessing which hath been spoken of in ages, but now appearing as lightning from east to west”²⁴⁵ (WINSTANLEY, 1941a, p. 376). Outro poeta, George Herbert (1593–1633), em *The Church Militant*, também criticou os rumos da “religião” no velho continente, chamada por ele de “Babilônia do ocidente”:

Thus Sinne triumphs in Western Babylon;
 Yet not as Sinne, but as Religion.
 (...) Religion stands on tip-toe in our land,
 Readie to passe to the American strand.
 (...) When height of malice, and prodigious lusts,
 Impudent sinning, witchcrafts, and distrusts
 (The marks of future bane) shall fill our cup
 Unto the brimme, and make our measure up;
 When Sein shall swallow Tiber and the Thames (...)

²⁴⁴ “O curso do evangelho até agora tem sido o do sol, de leste a oeste; e assim, no tempo de Deus, ele pode prosseguir ainda mais a oeste.”

²⁴⁵ “O fim do poder egoísta e a ressurreição da Bênção que tem sido mencionada há séculos, mas agora aparece como um raio que vai de leste a oeste, expulsando o Mistério da Iniquidade.”

Then shall Religion to America flee²⁴⁶ (HERBERT, 1945, p. 196-7).

Escrito entre 1618 e 1619, mas publicado postumamente, em 1633, o poema de Herbert aponta, com cores fortes e traços proféticos-milenaristas, para uma grande e iminente catástrofe espiritual que ocorreria na Inglaterra, marcada por esta “fuga da religião” para a América (HODGKINS, 2002). É preciso dizer que, embora Herbert afirme haver um movimento do evangelho rumo ao oeste, isso não deve ser visto como uma exclamação de esperança quanto ao futuro do cristianismo em terras americanas, pois, para ele, desde a antiga Grécia, passando por Roma e Inglaterra, a religião sempre foi seguida pelo pecado e isso também ocorreria na América. Seu pessimismo é expresso nas seguintes palavras:

Of his two thrones he made the latter best,
And to defray his journey from the east.
Old and new Babylon are to hell and night²⁴⁷ (HERBERT, 1945, p. 196).

Porque:

Gold and grace did never yet agree:
Religion alwaies sides with povertie.
We think we rob them, but we think amisse:
We are more poore, and they more rich by this²⁴⁸ (HERBERT, 1945, p. 197).

Devemos dar atenção o antagonismo entre riqueza e verdadeira religião, que, para o poeta, sempre esteve apegada à pobreza. Não é possível precisar no poema se a menção ao ouro é uma referência ao comportamento espanhol denunciado por Las Casas, mas claramente Herbert o usa como símbolo da ambição colonialista e o aplica às expectativas que os colonos ingleses carregavam ao se encaminharem para a América. Em outras palavras, a religião — ou, mais especificamente, o puritanismo — que fugia da Inglaterra para o deserto americano, levava consigo as sementes de sua destruição futura. Ou seja, sua associação com a ambição pela riqueza teria sido o motivo dos males ocorridos na colonização da rival Espanha²⁴⁹.

²⁴⁶ “Assim, o pecado triunfa na Babilônia do Ocidente / No entanto, não como pecado, mas como religião / Em nossa terra a religião está em frágil equilíbrio / pronta para passar para a costa americana / Quando o nível da nossa prodigiosa malícia e luxúria / Pecados insolentes, feitiçaria e desconfiança / (marcas do nosso banimento futuro) encherem nossa taça até a borda / fazendo transbordar nossa medida / quando o pecado engolir Tibre e o Tâmisia (...) / Então a Religião fugirá para a América.”

²⁴⁷ “De seus dois tronos, ele fez o último melhor / e para custear sua jornada para o leste / Velha e nova Babilônia estão no inferno e na noite”.

²⁴⁸ “Ouro e graça jamais entrarão em acordo: / A religião sempre se apegua à pobreza. / Achamos que os roubamos [os nativos], mas estamos errados: / Somos mais pobres, e eles, mais ricos por causa disso.”

²⁴⁹ Minha interpretação se apoia na análise feita por Christopher Hodgkins, em *Reforming Empire: Protestant Colonialism and Conscience in British Literature*. Para Hodgkins, Herbert acreditava que, mesmo roubando o ouro americano, símbolo da ambição que marcava o processo colonialista europeu (não apenas espanhol ou inglês), os europeus eram pobres e os nativos ricos (HODGKINS, 2002, p. 153). Não podemos afirmar que Roger Williams tenha lido os poemas de Herbert ou o quanto partilhava destas mesmas premonições quanto ao futuro da evangelização inglesa da América. Não obstante, a crítica de Roger Williams ao apetite depravado dos colonizadores por grandes porções de terra (WILLIAMS, 1963f, p. 342), comparando-o ao mesmo apetite

Apesar dos alertas de Herbert, os puritanos que emigraram para a América acreditavam que Deus estava levando-os para o oeste — uma convicção fundamental para o desenvolvimento de sua progressiva ação expansiva sobre a terra pertencente aos nativos. E, ao alimentarem esta convicção sobre seu chamado divino para povoar a América — como um “Novo Israel” a possuir sua “nova Canaã” — eles também colocavam o nativo americano dentro desse imaginário, a quem estava destinado o lugar dos antigos cananeus da narrativa bíblica, um estorvo a ser retirado, para que o povo escolhido pudesse reinar com Deus em sua terra prometida.

Um exemplo desse processo idealizado de desocupação da terra de seus antigos habitantes está na *Charter of New England*, de 1620, que outorgou os direitos de posse sobre as terras designadas como Nova Inglaterra, lá mencionava a maneira como os colonos criam que a providência divina havia resolvido uma disputa de territórios entre colonos e nativos:

by God's Visitation reigned a *wonderful Plague*, together with many horrible Slaughters, and Murthers, committed amongst the Savages and brutish People there, heertofore inhabiting, in a Manner to the utter Destruction, Devastacion, and Depopulacion of that whole Territory (...) We in our Judgment are persuaded and satisfied that the appointed Time is come in which Almighty God in his great Goodness and Bountie towards Us and our People, hath thought fitt and determined, that those large and goodly Territoryes, deserted as it were by their naturall Inhabitants, should be possessed and enjoyed by such of our Subjects and People as heertofore have and hereafter shall by his Mercie and Favour, and by his Powerfull Arme, be directed and conducted thither²⁵⁰ (CHARTER OF NEW ENGLAND, 1620, grifo nosso).

A Carta-patente se refere a um dos principais efeitos da presença europeia na América — a contaminação dos nativos por doenças como varíola, gripe, sarampo, cólera, peste bubônica, rubéola, entre outras doenças contra as quais eles não possuíam imunidade. Muitas das colônias inglesas formadas entre as décadas de 1620 e 1630 chegaram a localidades onde as tribos já haviam sido dizimadas por enfermidades, o que, segundo o olhar puritano, era uma providência divina (PAREDES, 1996).

espanhol pelo ouro, sugere que Williams suspeitava dessa relação e visse no modelo colonizador implementado pela Inglaterra a raiz dos problemas que se instalavam na Nova Inglaterra. Cf. seção 3.4.1.

²⁵⁰ “Por Visitação de Deus, reinou uma *praga maravilhosa*, juntamente com muitos massacres e assassinatos horríveis, cometidos entre os selvagens e brutais pessoas de lá, antes de habitar, de uma maneira à completa destruição, devastação e despovoamento de todo esse território (...) Em nosso julgamento, estamos convencidos e satisfeitos de que é chegado o tempo designado, em que Deus Todo-Poderoso, em sua grande bondade e generosidade em relação a nós e ao nosso povo, julgou adequado e determinou que aqueles grandes e bons Territórios sejam desabitados por seus habitantes naturais, devendo ser possuídos e desfrutados por nossos súditos e pessoas como antes e depois por sua Misericórdia e Favor, e por seu Poderoso Braço, sejam dirigidos e conduzidos para lá.”

3.3.2.1 Ideologia, conquista e mecanismos legais de expulsão dos nativos

Em seu sermão *God's Promise to his Plantation*, de 1630, o pastor John Cotton (1584-1652) — pregador puritano e grande oponente de Roger Williams — reforçou a imagem de que os peregrinos eram um “Novo Israel”, levados de uma situação de opressão para a de liberdade, na qual encontrariam paz e, principalmente, poderiam louvar a Deus sem quaisquer impedimentos (COTTON, 1630). Embora Cotton tenha ido para a Nova Inglaterra apenas em 1633, ele foi a Southampton, em 1630, apenas para pregar este sermão e encorajar John Winthrop (1588–1649) e aos demais viajantes a se enxergarem como pessoas encarregadas por Deus de uma grande missão²⁵¹. Iniciando com o texto bíblico de 2Sm 7.10²⁵², Cotton afirmou que “the placing of a people in this or that Country is from the appointment of the Lord”²⁵³ (COTTON, 1630) e, por isso, seria o próprio Deus quem abriria espaço para que eles entrassem na terra.

Neste mesmo culto, John Winthrop pregou o não menos emblemático sermão *A Model of Christian Charity*. Como descreve o historiador Francis Bremer, o ambiente da igreja de Southampton estava tenso pela grande expectativa e medo dos ouvintes da aventura que estavam prestes a enfrentar. Além dos colonos, estavam ali apoiadores e investidores da Companhia, que haviam empenhado pequenas fortunas no novo empreendimento colonial da Baía de Massachusetts, o que lançava ainda mais peso sobre os ombros de Winthrop (BREMER, 2003). O sermão ficou famoso principalmente pela expressão “a citty upon a hill”²⁵⁴, usada para descrever a expectativa que ele e os futuros colonos deveriam ter quanto ao destino da colônia da Baía de Massachusetts, no sentido de que ela brilhasse como um exemplo para o mundo inteiro. É interessante observarmos o contexto imediato no qual aparece a referida expressão. Ele diz aos peregrinos:

Wee shall finde that the God of Israell is among us, when ten of us shall be able to resist a thousand of our enemies; when hee shall make us a prayse and glory that men shall say of succeeding plantations, “the Lord make it likely that of New England.” For wee must consider that wee shall be as a citty upon a hill.”²⁵⁵ (WINTHROP, 1892, p. 307).

²⁵¹ John Winthrop era advogado e foi eleito pela *Massachusetts Bay Company* para o governo da colônia que seria fundada na Baía de Massachusetts, com as famílias que com ele viajaram em 1630.

²⁵² “Preparei lugar para o meu povo, para Israel, e o plantarei, para que habite no seu lugar e não mais seja perturbado, e jamais os filhos da perversidade o aflijam, como dantes.”

²⁵³ “o estabelecimento de um povo neste ou naquele país é feito pelo Senhor.”

²⁵⁴ “uma cidade sobre uma colina”

²⁵⁵ “Veremos que o Deus de Israel está entre nós, quando dez de nós puderem resistir a mil dos nossos inimigos; quando ele nos fizer uma oração e glória que os homens dirão das próximas plantações: “o Senhor tornará possível a Nova Inglaterra”. Pois devemos considerar que seremos como uma cidade sobre uma colina.”

A expressão faz alusão a Jerusalém bíblica e dá entender que o projeto civilizacional dos puritanos seria distinto não apenas do modelo da velha Inglaterra, considerada deteriorada e pecaminosa, mas de todo o resto do mundo. A autoconcepção da futura sociedade da Baía de Massachusetts revela traços do destino de ser uma sociedade justa e alinhada com os ideais divinos e, caso inimigos entrassem no seu caminho, seriam certamente destruídos. Esse, inclusive, foi o triste lugar ocupado pelos nativos americanos, na medida em que não se ajustavam aos ideais puritanos e à transformação de seu próprio mundo.

Se, por um lado, o sermão de Winthrop foi enfático em declarar a condição excepcional dos novos colonos como “povo escolhido” para tomar posse de uma “terra prometida” por Deus, por outro, ele defendeu nele uma forma de comunitarismo baseado nos ideais de amor, unidade e caridade, que possibilitaria a inclusão de diferentes tipos de pessoas a um mesmo grupo social, trazendo equilíbrio às diferenças causadas pela posse de riquezas. Winthrop explica que a separação entre ricos e pobres que há no mundo é algo que pertence à soberania divina e decorre de três razões que os colonos precisavam entender ao buscarem fundar uma comunidade justa: primeiro, ela era própria do mundo natural, no qual seus servos são chamados a agir como seus mordomos, distribuindo dons dados por Deus aos outros; em segundo lugar, essa separação existe para que a graça de Deus seja demonstrada pelos cristãos aos que são pobres, por meio do amor, misericórdia, gentileza, temperança, etc.; e, por último, para promover uma forma de interdependência entre os seres humanos, de forma que todos possam estar mais unidos pelos laços do afeto e, assim, os ricos não usem sua riqueza para seu *próprio benefício*, mas para a glória do seu criador e *pelo bem comum da criatura, do homem*. (WINTHROP, 1892, p. 304, grifo nosso).

Para ele, havia duas regras básicas e fundamentais que deveriam pautar o procedimento dos colonos como mordomos de Deus na América, justiça e misericórdia, devidas tanto aos ricos quanto aos pobres, visto que ambos precisam delas. Ele resume essas duas regras com uma lei, que é a lei do Evangelho, que ordenada a todos os seres humanos a amar o próximo como a si mesmo. Isso incluiria os estrangeiros e até mesmo os inimigos, embora, para Winthrop, houvesse diferença entre estes e os domésticos da fé (WINTHROP, 1892, p. 304). Subjaz ao pensamento de Winthrop a ideia medieval da riqueza como um meio e não um fim, presente em Tomás de Aquino, como vimos no primeiro capítulo. Décadas depois, Roger Williams lembraria o filho de Winthrop desse discurso, para criticar o apetite depravado dos novo-ingleses por grandes porções de terra, como veremos adiante.

Voltando à questão da justificação da tomada de terras pelos colonos e ao já citado sermão de John Cotton, *God's Promise to his Plantation*, havia três formas de Deus levar a cabo a “plantação” dos puritanos ingleses na América:

First, when he casts out the enemies of a people before them by lawfull warre with the inhabitants, which God calls them unto (...) Secondly, when hee gives a forreigne people favour in the eyes of any native people to come and sit downe with them either by way of purchase, as Abraham did obtaine the field of Machpelah; or else when they give it in courtesie, as Pharoah did the land of Goshen unto the sons of Iacob. (...) Thirdly, when hee makes a Country though not altogether void of Inhabitants, yet void in that place where they reside. Where there is a vacant place, there is liberty for the sonnes of Adam or Noah to come and inhabite, though they neither buy it, nor aske their leaves²⁵⁶ (COTTON, 1630).

Nas três formas de apropriação defendidas por Cotton, a guerra legítima, acordos de compra ou cessão de direitos e tomada de terras vagas (*vacuum domicilium*²⁵⁷), a comparação entre o Israel bíblico, sua eleição e o destino glorioso surgem como fonte legitimadora dessas ações. Assim como o antigo povo bíblico, este grupo de puritanos acreditava estar destinado a herdar as terras longínquas da América, independentemente de quem já estivesse habitando nelas. Estas três formas previstas de tomada de posse da terra realmente foram levadas a cabo, embora a primeira e a terceira tenham sido as mais comuns.

Em seu texto *Reasons to be considered, and objections with answers*²⁵⁸, publicado em 1629, John Winthrop fala sobre as questões que envolviam o estabelecimento da Nova Canaã puritana em terras pertencentes aos nativos e sugere, com certa simplicidade, como seria fácil resolver o problema:

As for the Natives in New England, they inclose noe Land, neither have any settled habytation, nor any tume Cattle to improve the Land by, and soe have noe other but a Naturall Right to those Countries, soe as if we leave then sufficient for their use; we

²⁵⁶ “Primeiro, quando ele expulsa os inimigos de um povo diante deles por uma guerra legítima contra os habitantes, a quem Deus os chama; Em segundo lugar, quando ele dá a um povo estrangeiro um favor aos olhos de qualquer povo nativo para vir sentar-se com eles por meio de compra, como Abraão conseguiu no campo de Macpela; ou, quando o fazem por cortesia, como Faraó fez a terra de Gósen ao lado dos filhos de Jacó. Terceiro, quando ele faz um país, embora não seja totalmente vazio de habitantes, mas vazio naquele lugar em que residem. Onde há um lugar vago, há liberdade para os filhos de Adão ou Noé habitar, embora eles não a comprem, nem peçam licença.”

²⁵⁷ As pesquisas demonstram certa dificuldade em determinar a origem desse termo no direito territorial inglês, majoritariamente demonstrando que seus primeiros registros no século XVI estão nos textos de John Winthrop, que, como já dissemos, era advogado. Alguns autores apontam sua origem no direito romano, embora essa relação não esteja satisfatoriamente comprovada. Ela parece ter sido mais bem elaborada a partir das aspirações dos puritanos, ao mesclarem perspectivas jurídicas ao ideal religioso para a ocupação do território americano. A evolução do princípio também parece levar à teoria da propriedade privada de John Locke e a discussão concernente aos direitos dos povos nativos à terra. Cf. Jennings (1975), Cave (1988), Corcoran (2008).

²⁵⁸ “Razões a serem consideradas e respostas às objeções”.

may lawfully take the rest, there r being more than enough for them and us²⁵⁹ (WINTHROP, 1943, p. 141).

Winthrop nada mais faz que acompanhar a compreensão de Samuel Purchas quanto à suposta virgindade das terras americanas, no sentido de que os nativos seriam proprietários apenas daquelas partes que eles realmente usavam. As demais eram terras vagas ou virgens. Esta era uma ideia que se difundia na Inglaterra, em autores puritanos como Robert Cushman (1578–1625), que teve importante papel na organização e liderança da expedição do *Mayflower* e no estabelecimento da colônia de Plymouth. Em seu texto *Reasons and Considerations Touching the Lawfulness of Removing out of England into parts of America*²⁶⁰, de 1622, ele se esforçou para estabelecer a moralidade e a legalidade do estabelecimento de colônias na América. Entre as razões que ele apresenta para a ocupação está o *vacuum domicilium*, que, segundo Cushman, seria o princípio pelo qual o próprio povo de Israel teria tomado Canaã:

Foreasmuch as many exceptions are daily made against the going into and inhabiting of foreign desert places (...) I answer (...) First, seeing we daily pray for the conversion of the heathens, we must consider whether there be not some ordinary means and course for us to take to convert them, or whether prayer for them be only referred to God's extraordinary work from heaven. Now it seems to me that we ought also to endeavor and use the means to convert them, or they come to us. *To us they cannot come, our land is full; to them we may go, their land is empty. This then is a sufficient reason to prove our going thither to live lawful. Their land is spacious and void, and they are few and do but run over the grass, as do also the foxes and wild beasts. They are not industrious, neither have art, science, skill or faculty to use either the land or the commodities of it.* (...) As the ancient patriarchs therefore removed from straighter places into more roomy, where the land lay idle and wasted and none used it, though there dwelt inhabitants by them (as in Gen. 14.6, 11, 12, and 34.21, and 41.20), so is it lawful now to take a land which none use and make use of it²⁶¹ (CUSHMAN, 1622, s/p, grifo nosso).

A lógica do autor é simples: era preciso evangelizar os nativos, mas como era impossível levá-los para a Europa, visto que a terra inglesa estava toda ocupada, isso deveria

²⁵⁹ “Quanto aos nativos da Nova Inglaterra, eles não cercam a terra, nem têm habitações estabelecidas, nem gado para melhorar a terra, e também não têm outro direito, que não aquele o Direito Natural dá a esses países, no sentido de deixarmos o suficiente para seu uso; assim, podemos legalmente ficar com o resto, havendo lá mais do que suficiente para eles e para nós.”

²⁶⁰ “Razões e considerações sobre a legalidade de se retirar da Inglaterra para partes da América”

²⁶¹ “Visto que diariamente são feitas muitas objeções contra a entrada e a ocupação de lugares desérticos estrangeiros (...) eu respondo (...) Primeiro, vendo que oramos diariamente pela conversão dos pagãos, devemos considerar se não existem meios e caminhos a seguir para convertê-los, ou, se a oração por eles é apenas referente à obra extraordinária do Deus do céu. Agora parece-me que também devemos nos esforçar e usar os meios para convertê-los, ou eles virão até nós. *Para cá eles não podem vir, nossa terra está cheia; para eles podemos ir, a terra deles está vazia. Essa é uma razão suficiente para provar que vamos viver legalmente. A terra deles é espaçosa e vazia, e eles são poucos e apenas correm sobre a grama, assim como as raposas e os animais selvagens. Eles não são industriosos, nem possuem arte, ciência, habilidade ou faculdade para usar a terra ou suas mercadorias.* (...) Assim como os antigos patriarcas foram removidos de lugares mais retos para mais espaçosos, onde a terra permaneceu ociosa e desperdiçada e ninguém a usou, embora houvesse habitantes por eles (como em Gênesis 14.6, 11, 12 e 34.21 e 41.20), então é lícito agora tomar uma terra que ninguém a use e fazer uso dela.”

ser feito em terras americanas, que, a propósito, eram amplas e estavam vazias, pois os nativos não as usavam; na verdade, eles apenas se moviam sobre ela como fazem os animais, sem utilizá-las adequadamente. “They are not industrious”²⁶², afirma Cushman. Por isso, nada mais justo e correto que ir até eles e mudar esta situação, visto que os nativos desperdiçavam os recursos naturais e subutilizavam o potencial produtivo da terra para gerar mercadorias. E, para corrigir esse grande desperdício, é que os colonos estavam sendo enviados, assim como ocorreu com o Israel bíblico²⁶³.

Winthrop acompanha essa compreensão, mas vai adiante, considerado que, legalmente, as terras americanas eram vagas pelo fato de os nativos não a terem subjugado por métodos reconhecidos pela lei inglesa, o que, conseqüentemente, tirava deles seu direito natural a elas. Por uma questão moral e pragmática, o puritanismo de Winthrop o obrigava a deixar os nativos em posse de pequenas parcelas de terra cultivada, qualificadas como “subjugadas”, mas legalmente reconhecia como propriedade “de fato” apenas aquelas cujos requerentes (mesmo os nativos) pudessem mostrar um documento legal de doação expedida pela *Massachusetts Bay Company*.

Subjacente a essa doutrina, estava a noção de que nenhum governo nativo era soberano sobre qualquer domínio reivindicado pela coroa inglesa, não havia, portanto, nenhum consentimento legal para a posse nativa de propriedade, exceto aquela que derivasse, direta ou indiretamente, da Coroa inglesa. E como os magistrados puritanos interpretaram as cartas-patentes como tendo delegado a eles os direitos e poderes da Coroa, sua doutrina significava, na prática, que não poderia haver propriedade sob jurisdição de Massachusetts, exceto aquela que a lei de Massachusetts viesse a criar. Em outras palavras, independentemente de haver pessoas na terra, ela seria legalmente vaga. Este corte lógico de Winthrop se tornou uma faca de dois gumes, pois, ao criar um monopólio magisterial sobre a propriedade da terra, ele não apenas negou direitos aos nativos, mas também impediu a possibilidade aos colonos de realizarem acordos diretos com os nativos, tendo por base a compreensão de que estes últimos eram os donos legais de todo o território (JENNINGS, 1975)²⁶⁴.

²⁶² “Eles não são industriosos”.

²⁶³ As resoluções de uma assembleia puritana ocorrida na Nova Inglaterra em 1640, citadas pelo historiador Garret Mattingly, em *Renaissance Diplomacy*, registram esse espírito: “1. The earth is the Lord's and the fullness thereof. Voted. 2. The Lord may give the earth or any part of it to His chosen people. Voted. 3. We are His chosen people. Voted” (A terra é do Senhor e sua plenitude. Votado. 2. O Senhor pode dar a terra ou qualquer parte dela ao Seu povo escolhido. Votado. 3. Nós somos o Seu povo escolhido. Votado.) (MATTINGLY, 1964, p. 251).

²⁶⁴ Como veremos adiante, este era o caminho defendido por Roger Williams. Para ele, toda ação e toda presença inglesa na América deveria partir do pressuposto de que os nativos eram seres humanos iguais (ou até mesmo

Outro grande impacto da visão de mundo inglesa sobre o mundo nativo foi a insistente tentativa de inclusão das tribos no modo de vida inglês, que tinha diversos benefícios para os novo-ingleses, como o favorecimento do comércio (principalmente de peles e tabaco), a catequese e o ensino do modo de vida europeu (com vista a civilizá-los). Sua inclusão nas *commonwealts* os obrigava a respeitar os preceitos político-religiosos dos novo-ingleses, o que era o primeiro passo para que os nativos participassem do pacto religioso puritano. Como explica Perry Miller, depois de firmado tal pacto, qualquer movimento dos nativos em qualquer sentido que sua tradição e consciência apontassem, seria tido como quebra do pacto, cuja consequência seria o castigo de Deus. A concepção puritana desse Estado cristão obrigava cada um de seus membros a obedecer a Deus porque a transgressão de um deles colocava em perigo toda a comunidade diante da ira de Deus, sendo que a única forma de aplacar seu furor seria a confissão e castigo públicos do transgressor. E como este pacto público era considerado parte de uma ordem cósmica regida por Deus, deduzia-se que também poderia servir para a sociedade nativa (MILLER, 1953a).

Implicitamente, a inclusão no pacto também resultava na aceitação dos termos novo-ingleses de utilização da terra e a aquisição de terras por contrato de compra e venda, ou seja, eles estariam aceitando a concepção inglesa de posse das terras e os termos das cartas-patentes. Em 1643, uma Assembleia Puritana, em Boston, realizou a inclusão dos chefes nativos Saconoco (dos Patuxet) e Pumham (dos Shawomock), que, representativamente, alcançava suas respectivas tribos. O governador John Winthrop registrou este evento:

This writing is to testify, That we Pumham, sachem²⁶⁵ of Shawomock and Sacononoco, sachem of Patuxet, etc., have, and by these presents do voluntarily and without any constraint or persuasion, but of our own free motion, put ourselves, our subjects, lands and estates under the government and jurisdiction of the Massachusetts, to be governed and protected by them, according to their just laws and orders, so far as we shall be made capable of understanding them: and we do and our subjects, and all our posterity, to be true and faithful to the said government, and aiding to the maintenance thereof to our best ability, and from time to time to give speedy notice of any conspiracy, attempt, or evil intention of any which we shall know or hear of, against the same: and we do promise to be willing, from time to time, to be instructed in the knowledge and worship of God²⁶⁶ (WINTHROP, 1908b, p. 125-6).

superiores aos ingleses, em muitos aspectos), de que eles possuíam formas de organização social legítimas e que eles eram os donos legítimos daquele território.

²⁶⁵ O termo “sachem” é usado nas nações indígenas da Nova Inglaterra do tronco linguístico Algonkin, para designar o chefe de uma tribo ou, muitas vezes o líder de uma confederação tribal (SACHEM, 2020). Minha decisão foi de manter a expressão como no original, em itálico, e não traduzi-la por algum equivalente no português.

²⁶⁶ “Esta escrita é para dar testemunho de que nós Pumham, *sachem* de Shawomock, e Saconoco, *sachem* de Patuxet, etc., diante dos presentes, voluntariamente e sem qualquer restrição ou persuasão, mas do nosso livre

Para o historiador Juan Antonio Ortega y Medina, Winthrop e a maioria dos colonos ingleses estavam convencidos de que os nativos entendiam plenamente o que significava colocar seus “assuntos, terras e bens sob o governo e jurisdição de Massachusetts”, para serem “regidos e protegidos por eles”, embora isso não signifique que os novo-ingleses o fizessem com dolo ou intensão obscura. Depois de assinarem o pacto, os líderes Saconoco e Pumham passaram a se preocupar em imitar seus protetores e mentores em tudo e os novo-ingleses, por sua vez, passaram a governar seus súditos e defendê-los de seus inimigos, além de ensinar-lhes a palavra de Deus (ORTEGA Y MEDINA, 1976, p. 79).

Mas é preciso reconhecer que, embora os novo-ingleses soubessem o valor jurídico e bíblico legal daquele pacto contratual, é bastante plausível que os nativos não o soubessem (ORTEGA Y MEDINA, 1976, p. 79). É o que se poderia inferir do episódio registrado por George F. Willison sobre os primeiros momentos da colônia de Plymouth. Segundo o autor, os peregrinos perguntaram a certo nativo que encontraram sobre quem era o proprietário das terras que pisavam e sua resposta foi simples e direta: de ninguém (obviamente, no sentido de que pertencia a todos). Muito satisfeitos com a resposta, os puritanos lhe disseram: sendo assim, ela é nossa (WILLISON, 1945, p. 421). É preciso imaginar o impacto visual e psicológico que aquela vastidão de terras causava nos novos colonos, em comparação com as limitadas terras inglesas, que, em seu tempo, estavam sendo todas cercadas e privatizadas²⁶⁷.

Para outros autores, contudo, a afirmação de que os nativos não compreendiam o direito de propriedade ou de compra e venda não pode ser tratada como uma constante em todo o período de colonização da Nova Inglaterra, pois isso implicaria em prejuízo e negação dos

movimento, colocamos *nossos assuntos, terras e bens* sob o governo e jurisdição de Massachusetts, a para sermos regidos e protegidos por eles, de acordo com as suas leis e ordens justas, na medida em que sejamos capazes de entendê-las: e fazemos e nossos súditos e todos nossa posteridade, para ser verdadeira e fiel ao referido governo, e ajudar a mantê-la da melhor maneira possível, e de tempos em tempos para notificar rapidamente qualquer conspiração, tentativa ou má intenção de qualquer coisa que conhecermos ou ouviremos de, contra o mesmo: e prometemos estar dispostos, de tempos em tempos, a ser instruídos no conhecimento e adoração a Deus.”

²⁶⁷ No capítulo que Eugene McCarragher dedica a análise do mundo puritano na América, *Errand into the Marketplace: The Puritan Covenant Theology of Capitalism*, o autor não poupa críticas ao regime puritano, afirmando que sob a égide de sua aliança a meio caminho de uma concepção capitalista, a missão puritana no deserto americano tornou-se uma missão mercantil e a vida americana tornou-se um experimento de amizade cristã com o Mamon, pois as práticas sancionadas pela elite novo-inglesa incluíam usura, comércio de valores mobiliários e a determinação de preços de acordo com as forças do mercado. Assim, segundo o autor, Mamon conseguiu comprar um assento na congregação dos puritanos e, sob a égide do pacto, os puritanos passaram do Egito para Canaã, estabelecendo-se brevemente como Jerusalém, mas se transformando, aos poucos e definitivamente em Babilônia (MCCARRAHER, 2019, 117, 121). Em nenhum momento McCarragher cita Roger Williams, talvez pelo caráter heterodoxo de seus escritos e de seu comportamento, visto que o foco da análise de McCarragher é a crítica ao puritanismo em sua associação ao espírito do capitalismo; ou, por considerar que o personagem não contribui para sua crítica à idolatria puritana, embora outros autores o façam, como LaFantasie (1988) e Miller (1966).

avanços nos estudos antropológicos e históricos sobre o tema. É o que sustenta Francis Jennings, para quem esta condição existiu nas primeiras transações, mas a compreensão nativa cresceu rapidamente, na medida em que o poder de influência da cultura europeia ensinou a lição de que uma venda de terras envolvia a alienação final do direito a ela (JENNINGS, 1975, p. 137).

Já Alden Vaughan (1995, p. 104-5) defende uma posição bem mais radical. Para ele, a afirmação de que os colonos roubavam os nativos, tomando suas terras ou comprando-a em troca de um punhado de bugigangas sem valor é um dos mitos mais persistentes a respeito das relações entre o colonizador puritano e o nativo americano, é um ponto de vista que não é mais considerado por aqueles razoavelmente familiarizados com a história da Nova Inglaterra. Para Vaughan, isso também pode ser dito a respeito da ideia de que, embora o nativo tenha voluntariamente vendido sua terra, ele não entendia as implicações de tais transações, por causa do seu conceito diferente de posse da terra. Isso porque, segundo o autor, a disparidade entre os conceitos ingleses e nativos sobre a posse da terra era muito pequena, o que estaria implícito, por exemplo, nas observações de Roger Williams sobre o uso da terra pelos nativos, feitas em *A Key Into the Language of America*. Vaughan se refere à afirmação de Williams de que: “The natives are very exact and punctuall in the bounds of their Lands, belonging to this or that Prince or People, (even to a River, Brooke) etc. And I have knowne them make bargaine and sale amongst themselves for a small piece, or quantity of Ground”²⁶⁸ (WILLIAMS, 1963a, p. 120).

De fato, em *A Key*, Roger Williams apresenta elementos da cultura nativa que eram ignorados pelos colonos, com o objetivo afirmar sua humanidade e capacidade de organização social como parte de sua estratégia de aproximação entre as duas culturas. Porém, equiparar os conceitos de propriedade da cultura nativa e inglesa, como propõe Vaughan, parece-me temerário, por desconsiderar que práticas similares em diferentes culturas não atestam equivalência de valores e de visão de mundo. Ademais, Vaughan omite a última frase do trecho citado de Williams, na qual ele afirma haver entre os colonos: “a sinfull opinion amongst many that Christians have right to Heathens Lands”²⁶⁹ (WILLIAMS, 1963a, p. 120). Em minha análise, a frase revela algo que Vaughan desconsidera: que, embora Williams tenha realmente o propósito de demonstrar a organização social dos povos nativos em relação ao uso da terra, ele o faz para dizer que o argumento do *vacuum domicilium* e o suposto direito outorgado pelas

²⁶⁸ “Os nativos são muito exatos e pontuais quanto aos limites de suas terras, pertencendo a este ou aquele príncipe ou povo (até mesmo a um rio, ribeiro) etc. E eu sei que eles fazem barganha e venda entre si por um pequeno pedaço, ou quantidade de terreno.”

²⁶⁹ “Apesar da opinião pecaminosa de muitos, de que os cristãos têm direito às terras pagãs”.

cartas-patentes para a apropriação das terras americanas era inválido e pecaminoso, como veremos na próxima seção²⁷⁰.

Em outro ponto de sua obra, Vaughan afirma que a doutrina do *vacuum domicilium*, defendida pelos novo-ingleses, pode ser considerada uma concepção pré-lockeana da teoria dos direitos de propriedade em um estado de natureza e que os nativos possuíam uma doutrina não muito diferente dela, pois:

While Algonquian tribal holdings were usually permanent, certain areas were sometimes totally abandoned by their owners. These regions could then be claimed by the first comers. That is what happened at Patuxet after the plague of 1616-1617, even Squanto seems not to have advanced any claim to ownership of the land on which the Pilgrims settled²⁷¹ (VAUGHAN, 1995, p. 112).

De fato, embora a associação entre a teoria do *vacuum domicilium* e a evolução do direito fundiário na Inglaterra estejam muito próximos, no sentido da legitimação do direito à propriedade privada como posteriormente encontramos em *Two Treatises of Government*, de John Locke²⁷², considerar a compreensão Narragansett de propriedade tribal e o emergente conceito de propriedade privada burguesa como “doutrinas não muito diferentes”, não me parece aceitável, pois, como já observamos acima, ignora a concepção orgânica da função da terra nas sociedades nativas americanas, para as quais a terra não era um bem de consumo ou um item a ser negociado no mercado, mas o ambiente natural no qual se vive e subsiste.

3.4 A Guerra Pequot e o avanço colonial-mercantilista

Os historiadores se dividem quanto aos motivos que desencadearam a Guerra Pequot, mas a maioria deles concorda que a questão do comércio e do monopólio territorial tiveram papel fundamental. Quanto ao comércio, desde o período Neolítico há registros de extensas redes comerciais entre os povos nativos, que entrelaçavam grandes áreas do que hoje chamamos de América do Norte, dos Grandes Lagos até o Golfo do México e, mais ao oeste, acompanhando os rios Mississipi, Missouri, Colorado e Colúmbia. Mas, a partir da chegada

²⁷⁰ Embora discorde de Vaughan neste ponto, sua obra representa um importante registro do mundo colonial da Nova Inglaterra do século XVII, que colaborou consideravelmente para a compreensão dos eventos mais importantes aqui narrados.

²⁷¹ “Os índios, afinal, observaram uma doutrina não muito diferente dela (do *vacuum domicilium*). Enquanto as propriedades tribais algonquianas eram geralmente permanentes, certas áreas eram às vezes totalmente abandonadas por seus proprietários. Essas regiões poderiam então ser reivindicadas pelos primeiros visitantes. Foi o que aconteceu em Patuxet após a praga de 1616-1617, mesmo Squanto parece não ter reivindicado a propriedade da terra em que os peregrinos se estabeleceram.”

²⁷² Locke, inclusive, cita o mesmo texto bíblico, de Gn. 1.28, usado por autores do início do século XVII para justificar sua tese de “estado de natureza” (LOCKE, 1823, p. 16). Voltaremos a esta questão no quarto capítulo.

dos europeus, nos séculos XVI e XVII, a atividade comercial foi totalmente transformada. O fracasso na busca por ouro e prata levou os exploradores da Nova Inglaterra a se dedicarem ao comércio de peles, fortemente impulsionado pelo consumo do mercado europeu e fomentado pelas companhias de colonização, que exploravam todas as formas possíveis de obtenção de lucro nas colônias. A introdução de artefatos metálicos, armas de fogo e bebidas alcoólicas, muitas vezes trocados por peles, produziram um grande impacto negativo na cultura e no comportamento nativo (PAREDES, 1996, p. 205-6).

Quanto aos conflitos armados entre europeus e nativos, há registros que remontam aos primeiros momentos da colonização inglesa, sendo uma realidade quase contínua e fortemente motivada pela disputa comercial entre holandeses e ingleses, que estabeleciam alianças com determinadas tribos, buscando o monopólio territorial²⁷³. Não raramente, estas alianças também resultavam na exploração indiscriminada dos recursos naturais e na demarcação de terras, o que também resultava em conflitos entre colonos e seus parceiros nativos. No caso da Nova Inglaterra, o primeiro grande conflito foi a Guerra Pequot, entre 1636 e 38, que abriu caminho para o estabelecimento da hegemonia inglesa no território, o que tem levado os historiadores a considerar que este seja o “ponto de virada” da história da colonização dos Estados Unidos da América (CAVE, 1996, p. 2).

Da implantação da primeira colônia até a Guerra Pequot, houve rápido e intenso crescimento da atividade comercial entre nativos e colonos. Os comerciantes de Plymouth competiram com os holandeses (situados mais ao sul) em vários pontos, lutando para não serem dominados pela força comercial holandesa. Ambos tentavam construir postos comerciais permanentes em pontos-chave do território, por meio de contratos de compra de terra dos nativos e do estabelecimento de relações comerciais regulares com povos nativos vizinhos. Um desses pontos-chave estava no vale superior do rio Connecticut (dominado pelos Pequot), onde peles transportadas do norte podiam ser interceptadas antes de chegar ao alcance dos comerciantes costeiros. Tanto holandeses quanto ingleses entendiam o valor estratégico de controlar o comércio nessa região (JENNINGS, 1975, p. 133).

Enquanto o comércio de peles resolvia os problemas econômicos de Plymouth, também ajudava a atrair colonos para a nova colônia puritana da Baía de Massachusetts.

²⁷³ As principais tribos da região noroeste da América do Norte, agrupadas por família linguística são: Da língua Algonquian: Abnaki, Algonkin, Chippewa, Cree, Delaware, Fox, Illinois, Kickapoo, Mahican, Malecite, Massachusetts, Menominee, Miami, Micmac, Mohegan, Montauk, Narraganset, Naticoke, Nipmuc, Ottawa, Passamaquoddy, Pennacook, Penobscot, Peoria, Pequot, Powhatan, Potawatomi, Sauk, Shawnee, Secotan, Wampanoag, Wappinger. Da família Iroquoian: Cayuga, Erie, Huron, Mohawk, Neutral, Oneida, Onondaga, Seneca, Susquehannock, Tuscarora. Da Família Siouan: Winnebago (CALLOWAY, 1991, p. 9).

Quando John Endicott (1600–1665) assumiu o comando da colônia da baía de Massachusetts em 1628, um pequeno, mas lucrativo comércio com os nativos havia sido estabelecido dentro do território da *New England Company*. O pleno desenvolvimento do potencial econômico da região aguardava apenas o afluxo de colonos prósperos, que passaram a chegar em 1628. Os puritanos da colônia da Baía de Massachusetts se engajaram no comércio de peles e, em menor grau, em outras transações comerciais com os povos nativos. Vários homens destacados, entre os quais estava John Winthrop Jr.²⁷⁴, foram proeminentes comerciantes (VAUGHAN, 1965, p. 215).

Em 1633 os holandeses da colônia de Nova Holanda compraram um terreno para um posto comercial onde hoje fica a cidade de Hartford, capital de Connecticut, considerada a primeira ação de compra de terras nativas na região da Nova Inglaterra. Os comerciantes ingleses de Plymouth reagiram e transações semelhantes ocorreram em uma ampla variedade de circunstâncias, tendo um princípio geral em todas elas: colonos que competiam por terras pertencentes aos nativos, legitimando suas reivindicações e reconhecendo ou inventando quaisquer direitos pretendidos que pudessem estar disponíveis a eles. Inicialmente, a colônia da Baía de Massachusetts não seguiu o exemplo de Plymouth quanto à compra de terras nativas; mas, em 1630, o próprio governador John Winthrop defendeu uma opinião similar à de Plymouth quanto aos direitos de propriedade dos nativos. Em 1634 uma sucessão de conflitos relacionados ao comércio de peles, tabaco e *wampum*²⁷⁵ entre nativos e holandeses levou ao assassinato do líder Pequot, Totabem. Estes, em represália, emboscaram e mataram comerciantes novo-ingleses e seu capitão, John Stone²⁷⁶. Em outubro de 1634, os Pequot

²⁷⁴ John Winthrop Jr. era filho de John Winthrop, pertencente à segunda geração de líderes novo-ingleses na América.

²⁷⁵ O *wampum* era um colar de conchas de moluscos usadas simbolicamente em trocas praticadas pelos nativos da região da Nova Inglaterra. Embora, de forma genérica tenha sido usado pelos nativos da língua Algonquian para designar todas as variedades de conchas, mais especificamente se refere a um tipo específico de concha branca e roxa encontradas nos famosos cintos de cerimoniais de algumas tribos (CECI, 1990, p. 48).

²⁷⁶ Os historiadores têm mantido forte debate sobre a precisão dos documentos oficiais quanto à sequência dos fatos e se a autoria dos assassinatos dos comerciantes ingleses foi mesmo de responsabilidade dos Pequot. Este é o caso de Francis Jennings, que em *The Invasion of America: Indians, Colonialism, and the Cant of Conquest* desafia os historiadores a reexaminar todo o *corpus* de fontes primárias e secundárias sobre o assunto, sustentando que as interpretações históricas tradicionais da colonização da Nova Inglaterra são inválidas por se basearem na aceitação “filiopietista” desses registros. Jennings encontra grande fragilidade por trás da imagem de santidade dos puritanos da Nova Inglaterra, havendo, para ele, indícios claros de prevaricação, conspiração e fraude no decurso desse conflito (JENNINGS, 1975). Segundo Alfred Cave, na verdade, Stone e seus amigos foram mortos pelos Niantics, tributários dos Pequots, que explicaram aos novo-ingleses que eles foram mortos em represália aos holandeses que haviam assassinado o principal Totabem e alegaram não ter consciência de que Stone era inglês e não holandês (CAVE, 1996, p. 58-60). Ceci (1990, p. 60), acrescenta que a morte de Stone estava relacionada ao comércio de wampum, o que explicaria, segundo o autor, a inclusão de pagamento em wampum no pedido de recompensa dos novo-ingleses aos Pequot.

enviaram representantes a Boston, em busca de um acordo de paz. Eles tinham um relato das mortes completamente diferente do que era defendido pelos novo-ingleses, que os isentava da culpa. Sua narrativa teria sido contada com tanta confiança e seriedade que os novo-ingleses se sentiram inclinados a aceitá-la (VAUGHAN, 1965).

Depois de vários dias de negociações, os líderes de Boston redigiram um acordo que exigia que os Pequot entregassem os assassinos de John Stone e seus companheiros; também exigia que eles cedessem todo direito ao comércio no rio Connecticut, o que significava que eles não mais se entremeteriam nas relações de compra e venda de artigos entre os novo-ingleses e as tribos ribeirinhas; e, além disso, eles deveriam pagar uma indenização de cerca de 730 metros de *wampum*, quarenta peles de castores e trinta peles de lontra. Desde a década de 1620, os Pequot controlavam o comércio na região do rio Connecticut, o que não era aceito pelos Narragansetts, Mohegans e Mohawks — agora aliados dos novo-ingleses de Boston. Estes, por sua vez, embora estabelecidos no litoral, cobiçavam o comércio em torno desse rio. O incidente envolvendo a morte dos novo-ingleses veio a calhar para os líderes de Boston, pois suas exigências representavam para os Pequot a perda de controle do comércio e das relações com as demais tribos, além de cobrar uma pequena fortuna em produtos, convertidos em valores da época (VAUGHAN, 1965, p. 115-32)²⁷⁷.

Mas, porque os novo-ingleses se interessavam tanto pelo *wampum*? A resposta está novamente na forma como os colonizadores interpretaram a forma como os nativos o utilizavam, pois ele funcionava como uma espécie de dinheiro. Diante disso, o *wampum* rapidamente se tornou a moeda da Nova Inglaterra e, em 1627, um comerciante chamado Isaac De Razier, da colônia da Nova Holanda, introduziu o *wampum* na colônia de Plymouth e rapidamente o produto se tornou o substituto preferido do dinheiro, pois era portátil e menos suscetível à deterioração que outras mercadorias, como milho e peles de animais. Em 15 de novembro de 1637, o Tribunal Geral de Massachusetts decretou que as contas de *wampum* seriam legais e, no mesmo ano, Connecticut começou a aceitá-lo como pagamento de impostos, à taxa de quatro contas por centavo de Libra (MASSEY, 1976, p. 21-4).

A carência de um mecanismo monetário estável e prático foi o motivo fundamental para que a colônia de Massachusetts legalizasse o uso do *wampum*. Claramente, durante esse período experimental, ele se tornou um meio de pagamento regular para o comércio de grande escala e não apenas para pequenas trocas. Mas, à medida que as moedas se tornaram mais

²⁷⁷ O Departamento de Antropologia da Universidade de Connecticut, EUA, mantém um importante registro sobre a Guerra Pequot, com a cronologia dos eventos. Todo material está disponível no endereço eletrônico: <https://pequotwar.org/>.

abundantes, a aceitação de *wampum* diminuiu. Em 22 de maio de 1661, nove anos após a inauguração da casa da moeda de Boston, a lei de *wampum*, de 1650, foi revogada devido a “muitos inconvenientes” para aqueles indivíduos que eram obrigados a aceitar volumes altos de *wampum*, como satisfação para pagamentos e dívidas. Tais inconvenientes ocorriam porque, na verdade, havia um progressivo incremento nos valores negociados, que, na década de 1640, já incluíam grandes transações de terra, gado e pagamento de funcionários das propriedades dos colonos. Ademais, na década de 1650, o comércio de tabaco, peixe seco e rum, já possuía um peso importante na balança comercial novo-inglesa em suas transações com a Companhia das Índias Ocidentais (MASSEY, 1976, p. 24).

A necessidade de utilização do *wampum* nas transações comerciais com os nativos e entre os próprios colonos é um importante indício das vicissitudes do desenvolvimento mercantil e das relações com a Metrópole, como lemos no registro de John Winthrop:

A fishing ship (...) brought us news of the Scots entering into England, and the calling of a parliament, and the hope of a thorough reformation, etc., where upon some among us began to think of returning back to England. Others despairing of any more supply from thence, and yet not knowing how to live there, if they should return, bent their minds wholly to removal to the south parts, supposing they should find better means of subsistence there, and for this end put off their estates here at very low rates. These things, to gather with the scarcity of money, caused a sudden and very great abatement of the prices of all our own commodities. (...) for no money nor beaver were to be had, and he who last year, or but three months before, was worth £1000, could not now, if he should sell his whole estate, raise £200²⁷⁸ (WINTHROP, 1908b, p. 19).

Quando Winthrop registrou essa informação, o Longo Parlamento já havia sido estabelecido, em novembro de 1640 e a Inglaterra estava às portas de experimentar um conturbado período de guerra civil. É possível perceber que muitas dificuldades econômicas ameaçavam a estabilidade e o progresso das colônias inglesas na América e muitos colonos estavam flertando com a ideia de voltar para velha Inglaterra caso seus negócios não prosperassem. Caso não prosperassem, o ideal da Nova Canaã americana poderia não ser suficiente para detê-los.

Para a antropóloga e estudiosa do *wampum*, Lynn Ceci, os tributos e multas pagos pelos nativos por diversos “crimes” espalhados por muitos registros da Nova Inglaterra são geralmente ignorados ou considerados incidentais nos estudos sobre o assunto. No entanto, eles

²⁷⁸ “Um navio pesqueiro nos trouxe notícias de escoceses entrando na Inglaterra, e do chamado de um parlamento e a esperança de uma reforma completa etc., onde alguns de nós começaram a pensar em voltar para a Inglaterra. Outros, desesperados por mais suprimentos dali e ainda sem saber como viver lá, se retornassem, inclinaram suas mentes totalmente para a remoção para as partes sul, supondo encontrar melhores meios de subsistência lá e, para esse fim se desfariam de suas propriedades aqui a taxas muito baixas. Essas coisas, juntamente com a escassez de dinheiro, causaram uma repentina e muito grande redução dos preços de todos os nossos produtos (...) pois não havia dinheiro nem castor, e aquele que no ano passado, ou apenas três meses antes, valia 1000 libras, não podia agora, se vender sua propriedade inteira, arrecadar 200 libras.”

indicam que os pagamentos ocorridos entre 1634 e 1664 aos colonos ingleses totalizaram conservadoramente mais de 21.000 braçadeiras de wampum, o que significa quase sete milhões de contas de *wampum*. Com esse total, cerca de 5.000 libras em moeda inglesa entraram nos cofres coloniais durante esse período, um valor que poderia ser maior se contadas as contas roxas, que tinham valor dobrado. Assim, um resultado da Guerra de Pequot foi, na opinião da antropóloga, a subscrição parcial dos custos de colonização da Nova Inglaterra pelos nativos conquistados por meio desse tipo de pagamento. Outro resultado teria sido a criação de um novo e mais vantajoso triângulo comercial inglês, que começou neste lado do Atlântico com o tributo de *wampum* ganho sem bens comerciais, incluindo o pagamento final do endividamento puritano e suprimentos extremamente necessários com suas respectivas companhias de colonização (CECI, 1990, p. 61).

A historiadora Margaret Newell, em seu artigo *Brethren by Nature: New England Indians, Colonist, and the Origins of American Slavery*, acrescenta a esse complexo processo que desencadeou a Guerra Pequot mais um elemento: o desejo dos colonos por escravos, tanto para baratear os custos de produção agrícola quanto para o comércio externo. Segundo a pesquisadora, a busca por escravos teria moldado as principais guerras indianas da Nova Inglaterra²⁷⁹ e também foi responsável por conectar a Nova Inglaterra às economias do Caribe e do Atlântico Sul. A intensa expansão mercantilista exigia o aumento da produção de mercadorias para esse lucrativo mercado colonial, impulsionado por produtos como tabaco, rum, peixe seco e escravos. A instigante pesquisa de Newell coloca em perspectiva um aspecto muitas vezes omitido do colonialismo puritano, principalmente ao relacioná-lo às causas para o desencadeamento da Guerra Pequot. (NEWELL, 2015)²⁸⁰. Para Albert Cave, o complexo problema das motivações colonialistas que desencadearam a Guerra Pequot pode ser sintetizado da seguinte forma: por ganância, ou seja, pelo desejo de anexar terras e apreender peles, escravos e *wampum*; e pela visão de mundo puritana, que fornecia legitimidade ideológica aos interesses daqueles que buscavam estabelecer a hegemonia puritana sobre os povos nativos. Assim, ideologia e interesse econômico alimentaram as expectativas sobre o comportamento dos “selvagens” e sua concepção do lugar dos índios em uma história sagrada, moldada pela providência divina (CAVE, 1996, p. 9).

²⁷⁹ As principais guerras desse período na região da Nova Inglaterra foram a Guerra Pequot, 1636–37, a Guerra do Rei Philip, 1675–76 e os conflitos do nordeste de Wabanaki, 1676–79.

²⁸⁰ Para uma análise histórica do processo de escravização Pequot, conferir também Kupperman (1993), Bernhard (1999), Fickes (2000) e Fischer (2014). Outro ensaio de Ellen Newell trata mais especificamente da questão econômica nas colônias novo-inglesas (NEWELL, 2000).

3.4.1 Consequências da Guerra Pequot e a reação de Roger Williams

Durante a Guerra Pequot, ou, mais precisamente entre 1636 e 1640, Roger Williams escreveu um total de 44 cartas, a maior parte delas concentradas entre os anos de 1637 e 1638 — respectivamente, o ano em que as batalhas se tornaram mais intensas e cruéis e o ano que marcou o fim da guerra e a dizimação dos Pequot²⁸¹. Em muitas dessas cartas, quase sempre endereçadas ao governador e amigo John Winthrop, Williams dedicou-se a relatar situações específicas relacionadas aos enfrentamentos, aos preparativos dos Pequot para a guerra e quanto aos prováveis locais de conflito²⁸². À medida que os desentendimentos aumentavam, os relatos de batalhas, rendição de grupos Pequot e de assassinatos cruéis de mulheres e crianças nativas e de colonos também cresciam²⁸³, levando Williams a dizer: “If all this be true (as I hope it is) we may all see the God of Heaven delights in mercy, and to draw by love and pity than by fury and wrath. I hope Sir, now that troubles may arise from other parts, his holy Majesty is pleased to quench these nearer fires²⁸⁴ (WILLIAMS, 1963f, p. 44).

Em maio de 1637, ocorreu a Batalha do Forte *Mistick*²⁸⁵, em retaliação aos ataques Pequot que resultaram na morte de seis homens e três mulheres e no sequestro de duas meninas novo-inglesas, além da morte de gado e cavalos. O capitão John se juntou a John Underhill, juntamente com vinte homens novo-ingleses e a 200 nativos Mohegans e Narragansetts, para cercar e atacar o Forte. O massacre começou na madrugada de 26 de maio de 1637, quando 20 soldados puseram fogo nas portas e cercas do Forte para criar caos entre os Pequot. Muitos morreram queimados e aqueles que conseguiram escapar foram mortos pelos soldados e guerreiros (BATTLEFIELDS OF THE PEQUOT WAR, 2009). Ciclone Covey, em *The Gentle Radical: A biography of Roger Williams*, afirma que William Bradford disse que “it was a fearfull sight to sce them thus frying in the fyer”²⁸⁶ (COVEY, 1966, p. 201). Em seu relato do terrível incêndio do Forte *Mistick*, o capitão John Mason declarou:

²⁸¹ Fontes sobre a história e cronologia da Guerra Pequot: AXELROD (1993); CAVE (1996); JENNINGS (1975); BATTLEFIELDS OF THE PEQUOT WAR (2009).

²⁸² Alguns exemplos: *For his much honored, Mr. John Winthrop, Deputy Governor*, (1963f, p. 3-7); *For his much honored Mr. Governor, and Mr. Winthrop, Deputy Governor of the Massachusetts* (1963f, p. 16-20); *For his much honored, Mr. Governor of the Massachusetts* (1963f, p. 21-23).

²⁸³ Cf. *To his much honored Governor John Winthrop* (WILLIAMS, 1963f, p. 51-2).

²⁸⁴ “Se tudo isso for verdade (como eu espero que seja), todos nós veremos o Deus do Céu se deleitar na misericórdia e em atraí-los pelo amor e pela piedade, mais do que pela fúria e ira. Agora, senhor, eu espero que possam surgir problemas de outras partes, e a santa Majestade tenha a mercê de apagar esses incêndios iminentes.”

²⁸⁵ O evento é mais conhecido em inglês como *Mistick Massacre*.

²⁸⁶ “Foi uma visão terrível vê-los fritando no fogo”

Thus were they now at their Wits End, who not many Hours before exalted themselves in their great Pride, threatning and resolving the utter Ruin and Destruction of all the English, Exulting and Rejoycing with Songs and Dances: But GOD was above them, who laughed his Enemies and the Enemies of his People to Scorn, making them as a fiery Oven: Thus were the Stout Hearted spoiled, having slept their last Sleep, and none of their Men could find *their Hands*²⁸⁷. Thus did the LORD judge among the Heathen, filling the Place with dead Bodies!²⁸⁸ (MASON, 1736, p. 9, grifo nosso).

Foram muitos os corpos mortos. Cerca de quinhentos homens, mulheres e crianças, foram queimados até a morte no ataque puritano, segundo registra Alden Vaughan (1965, p. 194). A destruição do Forte *Mistick* e a perda substancial de guerreiros afetou o espírito Pequot, levando-os abandonar suas aldeias e fugir para o oeste em busca de refúgio entre os Mohawk. O líder Pequot, Sassacus, liderou cerca de 400 guerreiros em fuga ao longo da costa, que foram perseguidos por John Mason e 160 novo-ingleses, acompanhados por quarenta batedores Mohegan. Eles alcançaram os refugiados e permitiram que se rendessem, principalmente mulheres e crianças, mas Sassacus escapou antes do amanhecer com talvez oitenta guerreiros e continuou fugindo para o oeste. Sassacus e seus seguidores esperavam se refugiar entre os Mohawk, na região da atual Nova York. No entanto, os Moicanos o mataram e enviaram sua cabeça à colônia de Hartford. Este evento essencialmente pôs fim à guerra de Pequot, embora as autoridades coloniais continuassem caçando os guerreiros Pequots que restaram. Em setembro, os Mohegans e Narragansetts se reuniram no Tribunal Geral de Connecticut e concordaram com a disposição dos sobreviventes de Pequot. O acordo é conhecido como *Treaty of Hartford*, assinado em 21 de setembro de 1638. Cerca de 200 Pequots sobreviveram à guerra e se submeteram à autoridade dos líderes Mohegans e Narragansetts. As colônias essencialmente declararam os Pequot extintos, proibindo-os de usar o nome durante o resto de suas vidas (BATTLEFIELDS OF THE PEQUOT WAR, 2009).

Embora seja possível perceber que, durante os preparativos para o ataque ao Forte *Mistick*, Williams fale sobre os Pequot como inimigos e sobre os Narragansetts, os Mohegans e so Mohawks como aliados, também é notória sua intercessão para que crianças e mulheres

²⁸⁷ A expressão “suas mãos” se refere a uma prática de tortura que se disseminou durante os episódios da Guerra Pequot, em que aprisionados tinham suas mãos e também os pés cortados, como se vê em outros relatos, conferir Winthrop (1908a, p. 194); Drake (1841, p. 105). E também, Roger Williams cita “those dead hands”, em carta escrita pouco após o massacre do Forte *Mistick*, que também pode se referir às mãos cortadas aos Pequot mortos neste episódio (cf. página seguinte).

²⁸⁸ “Assim estavam agora em seu juízo final, aqueles que poucas horas antes se exaltavam em seu grande orgulho, ameaçando e resolvendo a completa ruína e destruição de todos os ingleses, exultando e se alegrando com canções e danças: Mas DEUS estava acima deles, e riu de seus inimigos e os inimigos de seu povo com desprezo, tornando-os um forno ardente: Assim foram destrocados os Corações Valentes, tendo dormido seu último sono, e nenhum de seus homens conseguiu encontrar suas mãos; assim julgou o SENHOR entre os pagãos, enchendo o lugar com corpos mortos!”

fossem poupadas²⁸⁹. Em carta de julho de 1637, ele também advertiu Winthrop quanto ao seu temor de que “some innocent blood cries at Connecticut”²⁹⁰ e argumentou que o exemplo bíblico da guerra perpétua dos israelitas contra os Amalequitas poderia ser usado para justificar a guerra contra os Pequot, provavelmente no sentido de guerra total e indiscriminada, contudo ele usa o texto de 2Reis 14.5-6 para contrapor tal perspectiva. O texto bíblico diz:

“Uma vez confirmado o reino em sua mão, matou os seus servos que tinham assassinado o rei, seu pai. Porém, os filhos dos assassinos não matou, segundo está escrito no Livro da Lei de Moisés, no qual o Senhor deu ordem, dizendo: Os pais não serão mortos por causa dos filhos, nem os filhos por causa dos pais; cada qual será morto pelo seu próprio pecado.

Diante disso, Williams argumenta que:

If the Pequots were murderers (...) yet not comparable to those treacherous servants that slew their lord and king, Joshua, King of Judah, and type of Jesus, yet the fathers only perish in their sin, in the place quoted, &c. The blessed Lamb of God wash away iniquity and receive us graciously²⁹¹ (WILLIAMS, 1963f, p. 47).

Embora não fique absolutamente claro, ele possivelmente está se referindo ao massacre do Forte *Mistick*., pois a reputação dos Pequot era de serem um povo violento²⁹². Em outra carta, de setembro de 1637, ele lamenta as muitas mãos cortadas dos Pequot que foram mortos no ataque ao Forte *Mistic* — mencionadas pelo major John Mason. Ele afirma:

Sir, I was ferful that those dead hands were no pleasing sight (otherwise than a remarkable vengeance had seized upon the first murderer of the English Wauphanck,) yet I was willing to permit what I could not approve, least if I had buried the present myself, I should have incurred suspicion of pride and wronged my betters, in the natives and others eyes : I have always fhown dislike to such dismembering the dead, and now the more (...) ²⁹³ (WILLIAMS, 1963f, p. 60).

Williams desempenhou importante papel diplomático nos conflitos entre colonos e nativos durante a guerra, buscando convencer os líderes Narragansett, Canonicus e

²⁸⁹ Conferir em *For his much honored Mr. Governor, and Mr. Winthrop, Deputy Governor of the Massachusetts* (WILLIAMS, 1963f, p. 19). Embora autores como os professores Donald A. Grinde Jr. e Bruce E. Johansen afirmem que “Roger Williams ficou revoltado com o massacre dos Pequots pelos puritanos” (GRINDE JR.; JOHANSEN, 1991) e que “as atrocidades da guerra aturdiram a consciência de Roger Williams” (JOHANSEN, 2006, p. 126), isso não fica totalmente evidente pela leitura de suas cartas. O que é possível afirmar a partir da leitura das cartas e das obras publicadas após o período da Guerra Pequot é que suas convicções sobre a avidez da ocupação colonialista, a ilegitimidade das expropriações e aquisições de terras e o tratamento dos nativos como seres inferiores se fortaleceu – uma posição que se fortaleceu com as experiências vividas por ele como mediador dos conflitos decorrentes da Guerra Pequot. Conferir também Greene (1988).

²⁹⁰ “Algum sangue inocente clame em Connecticut”.

²⁹¹ “Se os Pequots eram assassinos ainda não comparáveis àqueles servos traiçoeiros que mataram seu senhor e rei, Josué, rei de Judá e tipo de Jesus, ainda assim os pais perecem em seus pecados, no lugar citado, etc. O abençoado Cordeiro de Deus lava a iniquidade e nos recebe graciosamente.”

²⁹² Cf. nota 296.

²⁹³ “Senhor, eu estava convencido de que aquelas mãos mortas não eram uma visão agradável (senão uma notável vingança se apoderara do primeiro assassino dos Wauphanck ingleses), mas estava disposta a permitir o que não podia aprovar, pelo menos se tivesse enterrado o presente eu deveria ter suspeitado de orgulho e injuriado meus superiores, aos olhos dos nativos e dos outros: sempre tive antipatia por desmembrar os mortos, e agora muito mais”

Miantunnomu a se aliarem aos ingleses e não aos Pequot, mesmo após ter sido banido de Massachusetts²⁹⁴. E, iniciados os combates, ele trabalhou para tentar impedir que os conflitos se tornassem ainda mais sangrentos²⁹⁵. Seu trabalho foi decisivo para a vitória novo-inglesa, visto que os Pequot e seus confederados representavam um inimigo difícil de derrotar e, caso tivessem logrado a aliança com os Narragansett, certamente isso resultaria no fim das colônias da Nova Inglaterra, incluindo Rhode Island (ROBINSON, 1996)²⁹⁶.

Embora inicialmente o território Pequot não fosse objeto de discussão entre colonos e Pequot, a maior parte foi anexada pelos ingleses como espólio de guerra. Para isso, um exército de ocupação foi enviado de Connecticut logo após as forças de Massachusetts deixarem a área de combate, em agosto de 1637²⁹⁷. Disputas jurisdicionais entre as colônias de Connecticut e Massachusetts logo se seguiram, pois Miantonnomu — líder Narragansett e aliado novo-inglês — já havia dado título às terras Pequot e à colônia de Massachusetts. Essa disputa continuou por décadas, até que a Coroa inglesa finalmente o concedeu a Connecticut. Embora

²⁹⁴ Desde que chegou à Nova Inglaterra, Williams teve muitos conflitos com a colônia de Massachusetts. Por sua reputação de piedade e dedicação ele foi saudado com entusiasmo pelo governador da colônia de Boston, John Mas logo seus sermões e críticas passaram a incomodar os líderes puritanos de Boston. De 1631, ano de sua chegada, até 1635, ano em que foi banido da colônia de da Baía de Massachusetts e teve que fugir para viver entre os Narragansett, Williams criticou o sistema de governo da colônia em vários sentidos. Em 1633, ele se transferiu para a colônia de Salem (pertencente a Massachusetts), após um desentendimento com Plymouth sobre a tomada de terras dos nativos pelo direito concedido pela Carta-patente. Para Williams, apenas um acordo feito diretamente entre os colonos e os nativos daria um título justo à terra, o que, posteriormente, ele mesmo percebeu que havia se tornando mais um mecanismo produtor de desigualdades entre nativos e colonos. Sua situação com os líderes de Boston se agravou e, em 1635, ele foi banido da Baía de Boston. Em janeiro de 1636, em pleno e rigoroso inverno, Williams fugiu para a Baía Narragansett e, na primavera seguinte, em terras cedidas pelos nativos, fundou a cidade de Providence, que, progressivamente, tornou-se um refúgio para anabatistas, quakers e outros dissidentes perseguidos e impedidos de expressar suas crenças publicamente em outras colônias (MORGAN, 2007; BARRY, 2012).

²⁹⁵ Na carta escrita poucos dias antes do ataque ao Forte *Mistick*, Williams afirmou que precisou “adoçar o espírito” do líder Narragansett *Canonicus*, por causa de suas desconfianças e insatisfações dele com os ingleses (WILLIAMS, 1963f, p. 17); em 1654, em outra carta, ele fala sobre seu trabalho arriscado para inclinar os Narragansett a fazerem aliança com os ingleses e não com os Pequot (WILLIAMS, 1963f, p. 269). Conferir também: *For his much honored Mr. Governor [Henry Vane] or Mr. Deputy Governor, [John Winthrop] these with speed* (WILLIAMS, 1963f, p. 23-6) e *Pequots and Puritans: The Causes of the War of 1637* (VAUGHAN, 1965, p. 258-261).

²⁹⁶ Para Alden Vaughan, a posição contrária de Williams quanto aos Pequot decorria da hostilidade destes quanto à presença de todas as colônias novo-inglesas na América, inclusive a sua, que era a mais frágil de todas. Portanto, se uma aliança entre os Pequot e as tribos mais ao norte, como os Narragansett, Mohegan, Massachusetts e Montauk, fosse formada, seria praticamente impossível aos colonos vencê-los. Ainda segundo Vaughan, embora as origens dos Pequot estejam envoltas em obscuridade, é geralmente aceito que eles fizeram inúmeros inimigos e conquistaram uma reputação de brutalidade, pela qual ficaram conhecidos como “Pequots”, palavra da língua algonquiana para “destruidores de homens”. Já os Narragansett e Mohegan, embora não menos violentos em combate, mostravam abertura para a convivência pacífica com os colonos, incluindo os tratados comerciais, tão importantes para os novo-ingleses (VAUGHAN, 1965, p 257-8).

²⁹⁷ O mapa do Anexo 1 mostra o curso do rio Connecticut, que vai do interior ao litoral, passando pelo território das colônias de New Hampshire, Massachusetts e Connecticut.

Massachusetts tenha se apropriado de outras partes da antiga terra Pequot e Rhode Island, também herdou parte dessas terras (VAUGHAN, 1965).

Após a Guerra de Pequot, não houve batalhas significativas entre nativos e colonos na Nova Inglaterra por 38 anos, mas seus efeitos foram profundos para todos os povos nativos da região, pois, do dia para a noite, o equilíbrio de poder existente entre elas mudou. Embora populacionalmente os nativos fossem mais numerosos que os novo-ingleses, não havia entre eles uma forma de organização que fizesse frente ao avanço colonial. Depois da guerra Pequot, não houve mais uma confederação de tribos que pudesse ameaçar seriamente os novo-ingleses; somente em 1675, quando o líder Wampanoag Metacom (também chamado de Rei Philip) liderou metade de toda a população nativa da Nova Inglaterra contra os colonos, tendo fracassado ao final.

Com isso, o único grande obstáculo à expansão puritana na década de 1630 foi eliminado, além de a guerra ter proporcionado aos novo-ingleses a experiência de cooperação intercolonial, que, a despeito de alguns mal-entendidos e ciúmes, funcionou efetivamente e resultou na formação da Confederação da Nova Inglaterra²⁹⁸ na década seguinte. Antes de 1637, havia alguma dúvida quanto à capacidade dos colonos de exercer jurisdição completa sobre os nativos, mas, passada a guerra, todas as tribos da Nova Inglaterra reconheceram, ainda que contrariadas, o poder das colônias puritanas. O passo seguinte para os novo-ingleses foi sistematizar essa autoridade por meio de uma organização intercolonial representada pela Confederação da Nova Inglaterra (VAUGHAN, 1965).

3.5 O problema do direito à terra e o início da crítica de Roger Williams à idolatria dos colonizadores ingleses

A vitória sobre os Pequot removeu a principal ameaça nativa aos interesses novo-ingleses, mas os atritos intertribais continuaram e se tornaram mais ameaçadores. O mais grave foi entre o *sachem* Uncas²⁹⁹, dos Mohegans e Miantunnu, dos Narragansett, pois cada um deles comandava um grande número de aliados e se vangloriava disso. No caso de uma guerra aberta entre eles, as colônias inglesas certamente teriam que se envolver e, caso o fizessem, os governos coloniais enfrentariam outro dilema: Uncas e Miantunnu haviam sido aliados leais durante a campanha contra os Pequot e ambos estavam vinculados aos novo-ingleses por pactos

²⁹⁸ Cf. Carpenter; (1872); Weir (2005).

²⁹⁹ Sobre o *Sachem* Uncas, cf. Oberg (2003).

solenes. O risco de uma aliança tribal que suplantasse o poder das colônias estava temporariamente sob controle após a constituição da Confederação da Nova Inglaterra, mas não havia certeza de que tal avanço seria suficiente. Além do problema com as tribos nativas, os novo-ingleses também tinham que se preocupar com as ameaças de franceses e holandeses, pois o turbulento estado da política inglesa da década de 1640 ameaçava deixar as colônias novo-inglesas sem proteção adequada, tornando-as presas fáceis tanto para seus adversários coloniais quanto para os nativos (VAUGHAN, 1995, p. 155).

No início da década de 1640, a proeminência Narragansett e seu poder político sobre tribos como dos Shawomet, Coweset e Pawtuxet começou a declinar, pois ela se baseava, pelo menos em parte, na capacidade dos Narragansett de influenciar a política inglesa. Após a guerra Pequot, esta influência dos Narragansett diminuiu consideravelmente e eles se viram cada vez mais incapazes de resistir às pressões dos líderes coloniais por maiores vantagens econômicas e políticas (no sentido de mediarem vantagens com outras tribos) e de conseguir ganhos de causa nos tribunais puritanos. As demandas mais importantes dos Narragansett eram no sentido do que Miantunnomu e Canonicus consideraram ser violações dos novo-ingleses à aliança firmada entre eles, por ocasião da Guerra Pequot³⁰⁰. Do ponto de vista de Miantunnomu, o massacre de mulheres e crianças no ataque ao Forte *Mistick* havia sido uma infração grave e as cartas de Williams após o massacre sugerem que outros problemas também estavam na mente do líder Narragansett (ROBINSON, 1996, p. 23).

As palavras de Miantunnomu, registradas na obra *New worlds for all: Indians, Europeans, and the Remaking of Early America*, do historiador e especialista em povos nativos norte-americanos Colin G. Calloway, dão conta desse conflito:

Our fathers had plenty of deer and skins, our plains were full of deer, as also our woods, and of turkeys, and our coves full of fish and fowl. But these English have gotten our land, they with scythes cut down the grass, and with axes fell the trees;

³⁰⁰ Firmada em 1636, a aliança objetivava a ajuda aos novo-ingleses na guerra contra os Pequot. Os termos são breves, mas significativos. O pacto é composto por 9 artigos: “1. A firm peace between us and our friends of other plantations, (if they consent) and their confederates, (if they will observe the articles, etc.) and our posterities. 2. Neither party to make peace with the Pequods without the other's consent. 3. Not to harbor, etc., the Pequods, etc. 4. To put to death or deliver over murderers, etc. 5. To return our fugitive servants, etc. 6. We to give them notice when we go against the Pequods, and they to send us some guides. 7. Free trade between us. 8. None of them to come near our plantations during the wars with the Pequods, without some Englishman or known Indian. 9. To continue to the posterity of both parties.” [1. Uma paz firme entre nós e nossos amigos de outras plantações (se eles consentirem) e seus confederados [se eles observarem os artigos etc.] e nossas posteridades. 2. Nenhuma das partes faz as pazes com os Pequods sem o consentimento da outra. 3. Não abrigar, etc., os Pequods, etc. 4. Matar ou entregar assassinos, etc. 5. Devolver nossos servos fugitivos, etc. 6. Avisaremos quando formos contra os Pequods, e eles nos enviarão alguns guias. 7. Livre comércio entre nós. 8. Nenhum deles chegaria perto de nossas plantações durante as guerras com os Pequods, sem algum inglês ou índio conhecido. 9. Continuar com a posteridade de ambas as partes.] (WINTHROP, 1908a, p. 193-4).

their cows and had once horses eat the grass, and their hogs spoil our clam banks, and we shall all be starved³⁰¹ (CALLOWAY, 1997, p. 8).

Calloway não registra a data estimada das palavras de Miantunnomu, mas, tomando a data de sua morte, 1643 — como apontam James Grant Wilson e John Fiske (1898, p. 312) — é possível considerar que sua preocupação com a voracidade do avanço colonial sobre as terras pertencentes aos nativos se deu poucos anos após o término da Guerra Pequot. Em carta escrita por Roger Williams ao governador John Winthrop, de 20 de agosto de 1637, já é possível notar certa desconfiança dos líderes Narragansett quanto a fidelidade dos novo-ingleses aos termos da aliança estabelecida antes da guerra. Williams explica a Winthrop:

In some their answer was, that they thought they should prove themselves honest and faithful, when Mr. Governor understood their answers ; and that (although they would not contend with their friends) yet they could relate many particulars, wherein the English had broken (since these wars) their promises, &c. (...) He [Miantunnomu] replied in these words, “Chenock eiuise wetompatimucks?” that is, Did ever friends deal so with friends?³⁰² (WILLIAMS, 1963f, p. 56-7).

Na mesma carta, Williams registra a queixa de Canonicus de que, embora sua tribo tivesse pagado muitas centenas de braças de *wampum* aos soldados de Massachusetts, ainda não havia recebido a devida retribuição (WILLIAMS, 1963f, p. 58). Mas, apesar do desgaste nas relações com as colônias de Massachusetts e Connecticut, os líderes Narragansett trabalhavam para mantê-las e tinham em Roger Williams seu principal mediador. Segundo Vaughan, rumores de uma conspiração liderada pelos Narragansett colocavam as relações com os colonos à beira de uma ruptura e depois de Miantunnomu atentar algumas vezes contra a vida do *sachem* Uncas, comissários das colônias e líderes da igreja de Boston o julgaram culpado e determinaram sua morte, embora não estivessem dispostos a executar a sentença. O que não foi necessário, pois Uncas, o líder Mohegan, tratou de fazê-lo (VAUGHAN, 1995).

Apesar das instabilidades na relação entre colônias inglesas e povos nativos, a autoconcepção inglesa de povo escolhido foi tremendamente reforçada após a vitória sobre os Pequot, e a formação da Confederação de colônias da Nova Inglaterra fortaleceu sua unidade, apesar das diferenças internas em questões importantes sobre a posse da terra e a interferência de magistrados eclesiásticos nos assuntos civis. O desagrado das tribos aliadas com os novo-

³⁰¹ “Nossos pais tinham muitos cervos e peles, nossas planícies estavam cheias de cervos, como também nossos bosques de perus, e nossas enseadas cheias de peixes e aves. Mas esses ingleses chegaram à nossa terra, e com foices cortaram a grama e com machados derrubaram as árvores; suas vacas e cavalos já comeram a grama, e seus porcos estragam nossos bancos de moluscos, e logo todos estaremos famintos.”

³⁰² “Em algumas [cartas], a resposta deles foi que eles achavam que deveriam se mostrar honestos e fiéis quando o Sr. Governador entendeu suas respostas; e que (embora eles não discutissem com seus amigos) ainda assim eles poderiam relacionar muitos detalhes, em que os ingleses haviam quebrado (desde essas guerras) suas promessas, etc. (...) Ele [Miantunnomu] respondeu com estas palavras: Chenock eiuise wetompatimucks? isto é, ‘Já houve alguém que lidasse dessa maneira com amigos?’”

ingleses e sua percepção de perda de seu espaço e modo de vida frente ao avanço colonialista se intensificou significativamente nas décadas seguintes à guerra. Nessas mesmas décadas, inicia-se o trabalho intelectual de Roger Williams, com sua primeira viagem à Inglaterra e a publicação de suas primeiras obras.

3.5.1 Crítica às cartas-patentes nos primeiros escritos de Roger Williams

Em 1644 Williams publicou suas primeiras obras: *A Key into the Language of America*; *Mr. Cottons Letter Lately Printed, examined and answered*; *The Bloody Tenent of Persecution for cause of Conscience*; e *Queries of highest consideration proposed to Mr. Tho. Goodwin*. Elas representam o registro formal de um debate iniciado na década de 1630, a respeito da legitimidade do direito concedido pelas cartas-patentes e sobre o uso do princípio do *vacuum domicilium* para o avanço sobre terras pertencentes aos nativos³⁰³.

Em *Mr. Cotton lately printed*, Williams afirma que o principal motivo para seu banimento da colônia de Massachusetts foi ele ter afirmado: “we have not our Land by Pattennt from the King, but that the Natives are the true owners of it, and that we ought to repent of such a receiving it by Pattennt”³⁰⁴ (WILLIAMS, 1963a, p. 324-5). John Cotton havia dito anteriormente em uma carta a Williams que seu banimento não havia sido motivado apenas por sua crítica à forma de governo da Igreja de Boston³⁰⁵, mas também por suas “other corrupt

³⁰³ Williams publicou suas principais obras durante as duas viagens que fez à Inglaterra, em 1643 e 1652, como segue: *A Key into the Language of America*, 1643; *Mr. Cottons Letter Lately Printed, examined and answered*, *The Bloody Tenent of Persecution for cause of Conscience* e *Queries of highest consideration proposed to Mr. Tho. Goodwin*, em 1644; *Christenings Make Not Christians*, 1645; *The Bloody Tenent yet more Bloody*, *Experiments of Spiritual Life and Health*, *The Fourth Paper Presented by Major Butler*, *The Hireling Ministry None of Christs* e *The Examiner defended, in a Fair and Sober Answer*, em 1652. A obra *Fox Digg'd out of his Burrowes* foi publicada posteriormente, em 1676, em Massachusetts e o conjunto de suas cartas, escritas entre 1632 e 1682, foram compiladas muito depois de sua morte, em 1874. Nossa análise procura respeitar esta cronologia na busca de identificar o progresso de sua crítica à idolatria da terra, embora em alguns momentos será preciso fazer citações fora da cronologia, para esclarecimento de algum ponto específico. Para uma explicação sobre a importância e a cronologia de suas obras, ver a introdução biográfica no primeiro volume de *The complete writings of Roger Williams* (WILLIAMS, 1963a).

³⁰⁴ “Não temos nossa Terra sob Patente do rei, mas que os nativos são os verdadeiros donos dela e que devemos nos arrepender de recebê-la por Patente.”

³⁰⁵ Williams condena a Igreja de Boston por não estar adequadamente separada da Igreja da Inglaterra, o que implicava na não separação entre a igreja e o estado inglês. Williams defendia a plena separação entre as duas esferas e, ademais, considerava a política conduzida pelos monarcas ingleses comparável à dos países católicos, que confundiam cristianismo com cristandade, o que, para Williams, era um erro e um pecado altamente condenável. Portanto, como veremos, as questões relacionadas ao poder das colônias sobre as terras americanas, supostamente concedidos pelas cartas-patentes e a tomada de terras consideradas não ocupadas pelos nativos estão intimamente ligados a uma profunda confusão do poder civil e religioso, como também de uma concepção de mundo absolutamente equivocada, que tratava os nativos americanos como seres inferiores em direito e, com isso,

doctrines, which tend to the disturbance both of civill and holy peace, as may appeare by that answer which was sent to the Brethren of the Church of Salem, and to yourselfe”³⁰⁶ (COTTON, 1963, p. 298). Entre tais doutrinas estaria sua afirmação de que os magistrados de Boston não tinham o direito de tomar terras na América, nem alegando que elas pertenceriam ao Rei da Inglaterra nem que estavam desocupadas, pois elas pertenciam, por direito, aos nativos americanos³⁰⁷.

A primeira vez que Williams fez esta incômoda afirmação — que motivou a carta de Cotton — foi quando ele ainda estava em Plymouth e Salem, por um motivo bem específico: estas duas colônias haviam sido fundadas por cristãos separatistas ingleses (conhecidos como *nonconformists*), que chegaram à Nova Inglaterra antes dos colonos de Boston³⁰⁸. Ele escreveu um tratado, no qual afirmou que as cartas-patentes não tinham o poder de transmitir direitos de propriedade das terras americanas aos colonos, pois esse direito pertencia aos habitantes originais — os nativos. E esse direito só poderia ser legalmente adquirido por meio de acordos realizados individualmente com os nativos, sem qualquer mediação das autoridades coloniais ou metropolitanas. Este tratado de Williams se perdeu, mas temos acesso a parte mais importante do seu conteúdo, pelos testemunhos de John Winthrop e John Cotton. O governador Winthrop fala sobre o recebimento, avaliação e condenação dos termos do tratado pelos magistrados de Boston, destacando os três pontos defendidos por Williams nele:

He charge King James to have told a solemn public lie, because in his patent he blessed God that he was the first Christian prince that had discovered this land; (...) he chargeth him and others with blasphemy for calling Europe Christendom, or the Christian world; 3. he did personally apply to our present king, Charles, these three places in the Revelations, viz.³⁰⁹ (WINTHROP, 1908a, p. 116-7).

igualava os ingleses aos espanhóis, na prática colonial. Como também veremos, progressivamente o elemento econômico vai ganhando destaque na crítica de Roger Williams, à medida que ele percebe que a política colonial é conduzida pelo interesse econômico, tanto estatal quanto individual.

³⁰⁶ “Outras doutrinas corruptas, que tendem a perturbar tanto a paz civil quanto a santa, como se pode ver na resposta que foi enviada aos irmãos da Igreja de Salem e a você mesmo.”

³⁰⁷ Em *Memoir of Roger Williams, the founder of the state of Rhode-Island*, James Knowles (1834) apresenta detalhadamente o progresso e a natureza dos conflitos de Roger Williams com os líderes da colônia da Baía de Massachusetts.

³⁰⁸ Segundo Francis Jennings, estas colônias não defendiam apenas sua separação religiosa, mas também aspiravam alcançar independência política em relação a Boston. Esse esforço para garantir autonomia política começou a ser apoiado por outras cidades subordinadas ao governo de Boston, que também ansiavam algum distanciamento do poder dos magistrados da Baía, sendo um traço comum entre elas, o controle de suas terras e habitantes, o que incluía o poder de ampliar seus limites por vontade própria. Os magistrados de Boston cederam às exigências até o ponto de permitir que as cidades controlassem a distribuição das terras dentro de seus limites, mas mantiveram sua autoridade final para decidir sobre os limites territoriais, alegando que tal autoridade havia sido concedida legalmente pela Carta-patente real, que incluía seus territórios (JENNINGS, 1975, 138-40).

³⁰⁹ “Ele acusou o rei Jaime de contar uma mentira pública solene, porque em sua patente ele louvou a Deus por ter sido o primeiro príncipe cristão que havia descoberto essa terra; ele o acusa e a outros de blasfêmia por chamar a

Williams não trata o problema apenas sob a ótica da legalidade³¹⁰, mas também como pecado, cometido pelo Rei e partilhado por todos aqueles que acreditavam nele. O problema legal do documento real estava em afirmar uma mentira, pois o rei não teria direitos sobre uma terra que os povos habitavam muito antes da chegada dos colonizadores ingleses; e seu pecado blasfemo estava em equiparar os governantes ingleses aos espanhóis e franceses, que confundiam cristianismo com cristandade.

Para demonstrar esta associação entre o rei inglês e os reis católicos, Williams toma três passagens bíblicas, do Apocalipse (como aparece no final da citação de Winthrop) e as interpreta de forma que o rei Carlos I se converte na personificação do diabo, ao lado do Anticristo (o Papa), bebendo da taça da grande prostituta (a Igreja de Roma) (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 314). Ou seja, para Williams, ao assumir a compreensão medieval de que todas as terras da Inglaterra pertenciam à Coroa e usar isso como artifício político-jurídico para a apropriação de terras americanas, o monarca inglês se equiparava aos reis católicos³¹¹.

Em seu comentário ao tratado de Williams, o governador John Winthrop afirma que, após a condenação do texto pelos magistrados de Boston, Williams teria se mostrado submisso, declarando que sua intenção teria sido apenas de dar uma satisfação pessoal ao governador de Plymouth. Sua resposta teria deixado a corte de Boston satisfeita, contudo, em nota de rodapé, Winthrop declara que “neither the character of Roger Williams nor the circumstances of the case

Europa de cristandade, ou o mundo de cristão; ele aplicou isso pessoalmente ao nosso atual rei, Carlos, nessas três passagens de Apocalipse, a saber.”

³¹⁰ Para o historiador John Barry, Roger Williams herdou muito de sua compreensão jurídica-legal de Edward Coke, chefe de justiça da Inglaterra no período de Jaime I e o maior jurista da história inglesa. Pertence a Coke a famosa frase: “A man's home is his castle – for where shall he be safe if it not be in his house?” [A casa de um homem é seu castelo - pois onde mais ele estará seguro senão em sua casa?]. Além de ter sido o pioneiro no uso do Habeas Corpus para impedir que a Coroa prendesse uma pessoa sem uma acusação formal e dos “writs of prohibition” para impedir que os tribunais da igreja aprisionem dissidentes leigos. Quando Jovem, Williams foi o amanuense de John Coke e o acompanhava no tribunal e no Parlamento, o que, segundo o autor, infundiu em Williams um profundo entendimento da lei, da realidade do poder e uma profunda reverência pela liberdade individual (BARRY, 2012, p. 23-5).

³¹¹ Esta era uma disposição presente desde a Carta-patente do Rei Henrique VII a John Cabot, de 1496. Em seu texto *The Protestant Translation of Medieval and Renaissance Discourses on the Rights and Status of American Indians*, Robert Williams Jr. afirma que a primeira Carta-patente inglesa, outorgada a John Cabot por Henrique VII, tem clara inspiração ibérica e as posteriores, como a da Virgínia e de Massachusetts, seguem os mesmos termos, com pequenas variações. Além disso, a proximidade entre os dois modelos e suas respectivas teorias sobre os direitos de propriedade não se limitam a esse ponto. Nas duas nações, a discussão sobre os direitos (rights), tanto dos conquistadores quanto dos conquistados, foi fortemente afetada com a conquista da América e a consequente perseguição de suas riquezas. Nas palavras do autor, “a América se tornou o primeiro grande experimento do laissez-faire da economia de mercado, na qual, as práticas predatórias de acumulação não seriam mais proibidas” (WILLIAMS JR., 1990, p. 121, 134).

as far as we know them, allow us to believe that he abandoned his position”³¹² (WINTHROP, 1908a, p. 116-7). E, de fato, ele não abandonou.

Uma década depois, em *The Bloody Tenent Yet More Bloody*, Williams afirma ter redigido uma carta ao Rei (Carlos I), falando sobre a questão da doação de terras nas cartas-patentes, no sentido do “sinne of the Pattents, wherein Christian Kings (so called) are invested with Right by virtue of their Christianitie, to take and give away the Lands and Countries of other men”³¹³ (WILLIAMS, 1963d, p. 276). Para Williams, esse era um mal que só poderia ser expiado com “a publke acknowledgement and Confession of the Evill”³¹⁴ (WILLIAMS, 1963d, p. 277). Embora Williams não mencione diretamente o Império espanhol, os termos “reis cristãos” e “cristandade” apontam para uma comparação entre os governos da Espanha e da Inglaterra, o que, segundo ele, poderia levar os ingleses ao mesmo destino de sua rival³¹⁵.

Em 1647, John Cotton escreveu *The Bloody Tenent Washed and made White in the Blood of the Lamb*³¹⁶ e retomou, no terceiro capítulo, a discussão sobre os motivos do banimento de Roger Williams, assumindo que a causa principal foi por “his violent and tumultuous carriage against the Patent”³¹⁷ e rebateu os argumentos de Williams, afirmando que:

It was neither the Kings intendment, nor the English Planters to take possession of the Country by murder of the Natives. or by robbery: but either to take possession of the void places of the Country by the Law of Nature, (*for vacuum Domicilium cedit occupanti*) or if we took any Lands from the Natives, it was by way of purchase, and tree consent³¹⁸ (COTTON, 2009, p. 239, grifo do autor).

Cotton também argumentou que, pouco antes da chegada dos peregrinos, “a little before our coming, God had by pestilence, and other contagious diseases, swept away many thousands of the Natives”³¹⁹ (COTTON, 2009, p. 239), e, com isso, a terra havia sido desocupada para que os peregrinos pudessem tomá-la — seguindo os mesmos argumentos já

³¹² “Nem o caráter de Roger Williams nem as circunstâncias do caso, tanto quanto os conhecemos, permitem-nos adiantar que ele tenha abandonado sua posição.”

³¹³ “pecado das Patentes, em que os (os chamados) Reis Cristãos são investidos do Direito em virtude de sua cristandade, para tomar e doar as Terras e Países de outros homens.”

³¹⁴ “um reconhecimento público e confissão do mal.”

³¹⁵ Ainda nesta seção, retomaremos esta discussão sobre a perspectiva de Williams sobre a confusão entre cristianismo e cristandade na sociedade inglesa, quando apresentarmos a obra *The bloody tenent of persecution*. Vale recordar que esta preocupação esteve presente desde os primeiros momentos da colonização inglesa, como vimos na seção 3.3.

³¹⁶ “O sangrento princípio lavado e alvejado no sangue do Cordeiro.”

³¹⁷ “Sua violenta e tumultuada postura contra a Patente.”

³¹⁸ “Não foi nem a intenção dos reis nem dos plantadores ingleses tomarem posse do país por meio de assassinatos dos nativos ou por roubo: mas, para tomar posse dos lugares vazios do país pela Lei da Natureza (por *vacuum Domicilium cedit occupanti*) ou se tomarmos terras dos nativos, foi por meio de compra e consentimento.”

³¹⁹ “Um pouco antes de nossa vinda, Deus, por pestilência e outras doenças contagiosas, varreu muitos milhares de nativos”.

estabelecidos anteriormente por Samuel Purchas, Robert Cushman e John Winthrop. Por fim, Cotton reconhece que Williams não aceitava tais argumentos, embora fossem amplamente praticados pelos líderes novo-ingleses.

Para Williams — prossegue Cotton — mesmo que os nativos não ocupassem toda a extensão da terra, “they hunted all the Country over, and for the expedition of their hunting voyages, they burnt up all the underwoods in the Country, once or twice a year”; portanto, segue Williams, “as Noble men in England possessed great Parks, and the King great Forests in England only for their game, and no man might lawfully invade their Propriety: so might the Natives challenge the like Propriety of the Country here”³²⁰ (COTTON, 2009, p. 240). Nesse trecho, a citação de Williams, feita por Cotton, compara a utilização de amplas terras pelos nobres e reis da Inglaterra com o que os *sachems* também faziam, demonstrando não se tratar de terras improdutivas ou vacantes. Em conclusão, da mesma forma que os ingleses tinham seu direito a propriedade respeitados, assim também deveriam ter os nativos. É uma contraposição dos hábitos de caça da nobreza inglesa (e mais genericamente, europeia) com a dos nativos, na qual a primeira se dava por mera predação e lazer e a dos últimos para sobrevivência.

Com isso, Williams estava afirmando que, se na Inglaterra os direitos de propriedade da terra não se baseavam no uso que se fazia dela — dado o exemplo dos parques de jogos dos nobres e principalmente do Rei — como poderiam os colonos afirmar que havia terras vagas na Nova Inglaterra, simplesmente por não haver nelas nenhum cultivo, como defendiam os ideólogos puritanos? E, mesmo que os direitos de propriedade fossem derivados de seu uso, os nativos teriam esse direito, com base em seus esforços para mantê-la, o que seria comprovado pelo uso da técnica de queimadas controladas, realizado periodicamente por eles. Ou seja, Williams reconhecia no comportamento aparentemente destrutivo dos nativos (de queimar florestas), sinais de uma forma ponderada e calculada de gestão da terra; e, a partir disso, distinguia a administração da terra dos nativos e a dos nobres ingleses, que a usavam apenas para seu prazer, apontando para a superioridade das práticas nativas em relação a inglesa³²¹.

³²⁰ “Eles caçam por todo o país e saem para expedição em suas viagens de caça e queimam as florestas do país, uma ou duas vezes por ano” / “como homens nobres na Inglaterra possuíam grandes Parques, e o Rei grandes Florestas na Inglaterra apenas para sua diversão, e nenhum homem poderia invadir legalmente sua Propriedade: assim também os nativos poderiam desafiar a propriedade do País aqui.”

³²¹ Cf. Barbosa (2016, seção 2.3.1).

3.5.2 A sociedade inglesa diante do espelho

No capítulo de *A Key* que trata sobre o uso da terra³²² há mais que uma simples tentativa de questionar certos estereótipos europeus, pois, quando publicada, em 1643, as florestas reais haviam se tornado um problema importante entre Carlos I e para os puritanos. Na década de 1630, o rei reintroduziu antigas leis florestais (*Forest Laws*) e começou a estender os limites das florestas reais na tentativa de aumentar a receita da Coroa — uma estratégia politicamente arriscada, mas lucrativa, devido ao desflorestamento e aproveitamento das áreas para plantio. Em 1640, somente em Essex, o rei teria levantado 300.000 libras através de pagamentos como punição por violar as leis florestais. No mesmo ano, depois de ter encontrado forte oposição do Longo Parlamento, o rei foi forçado a desistir da aplicação dessas leis. Os desflorestamentos causaram tumultos e passeatas que resultaram na reocupação de várias florestas e terras de uso comunal (SCANLAN, 1999).

É fato que em nenhum momento Williams cita o problema das Leis Florestais (*Forest Laws*), o que é compreensível, Segundo Thomas Scanlan, pois ele não entraria em uma controvérsia dessa magnitude com o rei, dadas as repercussões de suas primeiras críticas aos monarcas e seus interesses políticos a respeito do território de Rhode Island, que dependiam da conturbada e incerta realidade do governo da Metrópole. Mas Williams teria deixado pistas sobre como sua intenção não era de apenas explicar a atividade da caça, mas tomá-la como pretexto para uma discussão mais ampla e profunda sobre diversas formas de perseguição, por meio de uma alegoria que representava o abuso de poder dos ingleses de sua época, tanto na colônia quanto na Metrópole, o que, conseqüentemente, incluía também o Rei (SCANLAN, 1999)³²³. A alegoria é apresentada em forma de poema, como segue:

1. The Indians, Wolves, yea, Dogs and Swine,

³²² Williams (1963a, p. 119ss).

³²³ Williams também não se refere a movimentos reivindicatórios de direitos como dos *Levellers* e *Diggers*, nem a autores como Gerard Winstanley, John Lilburne, Henry Vane (com quem teve um breve, mas importante relacionamento pessoal) e John Milton, contudo, todos estes personagens e movimentos têm vários pontos de contato com o pensamento de Williams, como a insatisfação com a monarquia e a defesa de direitos universais à igualdade e justiça. Sobre a questão das *Forest Laws* é ainda importante mencionar que Williams dedica *The Bloody Tenent of Persecution* aos membros do Parlamento inglês, por terem “*broke the jaws of the oppressor, and taken the prey out of his teeth (Job XXIX.17)*”, o que, segundo Williams, teria agradado muito a Deus, pois, “*soul yoke, soul oppressions, plunderings, ravishings, &c., are of a crimson and deepest dye, and I believe the chief of England’s sins*” [quebrado as mandíbulas do opressor e tirado a presa de seus dentes (Jó 29.17) / jugos sobre a alma, opressões, pilhagens, violações, etc., são de um carmesim e cor profunda, e acredito que o principal dos pecados da Inglaterra] (WILLIAMS, 1963c, p. 3). Williams recebeu deste mesmo Parlamento a importante missão de encontrar e levar madeira para Londres, para suprir a carência de lenha que as lutas haviam produzido na cidade. Esta tarefa o colocou em contato com as camadas mais humildes e sofridas da sociedade londrina e lhe abriu as portas do Parlamento, um elemento importante para suas reivindicações de legalização do território de Rhode Island. Cf. Blázquez Martín (2006, p. 62-3).

I have knowne the Deere devoure,
 Gods children are sweet prey to all ;
 But yet the end proves sowre.

2. For though Gods children lose their lives,
 They shall not loofe an haire;
 But shall arise, andjudge all those,
 That now their Judges are,

3. New-England's wilde beasts are not sierce,
 As other wild beasts are:
 Some men are not so sierce, and yet
 From mildnesse are they farre³²⁴ (WILLIAMS, 1963a, p. 130-1).

Na primeira estrofe, os nativos são apresentados junto aos animais, o que significa, em sentido literal, que, por comerem tais animais, eles seriam seus predadores. Mas, aos poucos, Williams inverte o quadro e mostra que as aparências podem enganar, pois, assim como as feras da Nova Inglaterra (ou seja, os nativos) não eram tão ferozes quanto pareciam, os novo-ingleses, que os assassinavam, estavam longe de ser brandos como eles criam ser (SCANLAN, 1999, p. 138). Isso fica evidente na sequência do capítulo, onde Williams passa a descrever práticas nativas de caça do veado e dificuldades enfrentadas por causa dos lobos, que invadiam suas armadilhas e roubavam sua caça, usando este quadro para falar de relações predatórias entre os seres humanos:

And that wee may see how true it is, that all wild creatures, and many tame, prey upon the poore Deere (which are there in a right Embleme of Gods persecuted, that is, hunted people, as I observed in the Chapter of Beasts according to the old and true saying: *Imbelles damæ, quid nisi præda sumus?*³²⁵ (WILLIAMS, 1963a, p. 190).

Ao usar o cervo e o lobo como símbolos universais da presa e do predador³²⁶, Williams aparenta estar condenando a natureza predatória da atividade da caça, seja a realizada pelos humanos ou por outros animais. Mas rapidamente ele muda sua narrativa, passando da caça para a sobrevivência, equiparando o cervo a “pessoas caçadas”, a partir da perspectiva de um espectador desinteressado. Depois, muda novamente, assumindo o ponto de vista do cervo perseguido — uma situação que ele mesmo havia experimentado em sua experiência de banimento da colônia de Boston quando foi perseguido pela floresta por soldados novo-ingleses

³²⁴ “Os índios, lobos, sim, cães e suínos / Eu sei que o cervo devoram / Os filhos de Deus são uma presa doce para todos / Mas, no entanto, o fim se prova doloroso / Pois, embora os filhos de Deus percam suas vidas / eles não devem perder um fio de cabelo / Mas deve surgir e julgar todos aqueles / Que agora são seus juízes / Os animais selvagens da Nova Inglaterra não são ferozes / Como outras bestas selvagens são / Alguns homens não são tão ferozes, e ainda assim / Da brandura estão longe.”

³²⁵ “E para que possamos ver como é verdade, que todas as criaturas selvagens, e muitas domesticadas, atacam o pobre cervo (que existe em um Emblema certo dos perseguidos de Deus, isto é, pessoas caçadas, como observei no Capítulo dos Animais) de acordo com o velho e verdadeiro ditado: Cervo indefeso, o que somos senão uma presa?”

³²⁶ Ele afirma: “The Wolfe is an Embleme of a fierce blood-fucking persecutor.” [O Lobo é um emblema de um feroz perseguidor de sangue] (WILLIAMS, 1963a, p. 191).

(SCANLAN, 1999)³²⁷. Ao ser caçado, ele conheceu a barbárie dos puritanos, que, embora professassem moderação, eram altamente capazes de praticar atos de extrema violência para proteger sua Nova Canaã³²⁸.

Os ingleses são incluídos na fábula como “English Swine”³²⁹, comparados aos porcos selvagens que atacam o lobo enquanto devora sua presa e conclui afirmando serem eles “the Swine a covetous rooting worldling, both make a prey of the Lord Jesus in his poore servants”³³⁰. No final do capítulo, após suas observações gerais sobre a atividade da caça, Williams apresenta um novo poema:

Great paines in hunting th' Indians wild,
And eke the English tame,
Both take, in woods and forrests thick.
To get their precious game.
Pleasure and Profit, Honour false,
(The World's great Trinitie)
Drive all men, through all wayes, all times,
All weathers, wet and drie.
Pleasure and Profits, Honour sweet,
Eternall, sure and true.
Laid up in God, with equall paines;
Who seekes, who doth pursue³³¹ (WILLIAMS, 1963a, p. 193)?

Na primeira parte, Williams demonstra novamente a dificuldade de se distinguir “índios selvagens” de “ingleses mansos” na atividade da caça, pois ambos seriam motivados por “prazer”, “lucro” e “falsa honra”, elementos que ele chama de “grande Trindade do mundo”. Na interpretação de Scanlan, o que importava para Williams nesta comparação era evidenciar as recompensas dessa devoção que não são visíveis, ou seja, a realização de desejos da natureza humana que são depositadas nesse deus. Portanto, relacionar europeus e nativos à “grande

³²⁷ Sobre a experiência de banimento de Williams, cf. Davis (1970).

³²⁸ Provavelmente, a primeira crítica contundente ao projeto de Nova Canaã puritana tenha sido de Thomas Morton (1579–1647), que, em 1637, publicou um texto emblemático, chamado *New English Canaan* (MORTON, 1883), em três volumes, nos quais demonstra grande admiração e apreço pela beleza da terra e cultura dos povos nativos, além de apresentar um olhar extremamente crítico à visão de mundo puritana, contrapondo a desumanidade destes em relação à bondade dos primeiros. É digno de nota o fato de Roger Williams não mencionar Thomas Morton ou seu texto, embora haja certa proximidade entre suas críticas ao sistema puritano. Uma hipótese provável é que Williams tenha mantido distância devido aos problemas de Morton com os governos das colônias novoioglesas, visto que, ele próprio dependia de um delicado equilíbrio para não ser banido definitivamente do território americano. É também muito provável que Williams não aprovasse certos “excessos” de Morton quanto ao seu envolvimento com certas práticas culturais dos nativos, ou, ainda, por sua sagacidade nas relações mercantis com os nativos. Cf. McCarraher (2019, p. 112-14).

³²⁹ “Suínos ingleses”

³³⁰ “Os suínos de um mundo cobiçoso e enraizado, são presas do Senhor Jesus em seus pobres servos”

³³¹ “Grandes dores na caça dos índios selvagens / E também dos ingleses mansos / Ambos apanham, em bosques e matas densas / Para ter com seu jogo precioso / Prazer e lucro, falsa honra / (A grande Trindade do Mundo) / Conduza todos os homens, de todas as formas, em todos os tempos / Todo o tempo, molhado e seco / Prazer e lucros, doce Honra / Eterna, segura e verdadeira / Depositada em Deus, com dores semelhantes / Quem a procura, quem a persegue?”

Trindade do mundo” faria parte de uma estratégia retórica mais ampla de Williams, que objetivava romper com as distinções binárias que impulsionavam o esforço colonial inglês, a fim de demonstrar que, em muitos aspectos, os nativos possuíam mais civilidade do que os novo-ingleses e, ao mesmo tempo, denunciar a degradação da cultura europeia (SCANLAN, 1999, p. 134, 142).

Scanlan também aponta que as descrições que Williams faz da sociedade nativa da Nova Inglaterra seriam capazes de produzir exatamente o mesmo tipo de perturbação na sociedade inglesa e europeia em geral que as representações visuais dos nativos feitas por Theodor DeBry décadas antes. Além disso, *A Key* também poderia ser vista como uma forma de etnografia dos povos nativos da Nova Inglaterra, em linhas semelhantes às de Jean de Léry (SCANLAN, 1999, p. 134). Devemos aproveitar a menção de Scanlan a Jean de Léry para entendermos melhor a aproximação do nativo e do europeu como perseguidores de “prazer”, “lucro” e “falsa honra” feita por Williams. Em *A escrita da história*, Michel de Certeau chama de “hermenêutica do outro” a forma como Jean de Léry narra suas aventuras entre os nativos tupinambás, no Brasil, durante século XVI³³².

Para Certeau, a interpretação que Léry faz de sua experiência era reflexo de uma espécie de “peregrinação às avessas”, ou seja, o resultado do impacto que a aventura pelo “mundo do outro” causou nele a respeito de seu próprio mundo (CERTEAU, 2002, p. 214). Em um primeiro momento, a operação literária de Léry seria marcada por uma visão binária entre o mundo do selvagem e o mundo civilizado, mas, pouco a pouco, as idas e voltas do mundo nativo ao europeu, permitiram-lhe um novo olhar sobre o lugar de onde ele partiu, Genebra. Assim, a estranheza daquilo que ele encontrava na América ganhava sentido na dissemelhança relativa ao que ele conhecia bem, a Europa. Mas, essa bipolaridade inicial acabaria sendo substituída por um esquema circular, construído sobre uma tríplice referência: Genebra, como ponto de partida e de regresso e a alteridade do novo mundo, que é dividida entre o exotismo da natureza estrangeira e a humanidade exemplar (ainda que pecadora). Neste novo esquema, o retorno a Genebra, isto é, sua escrita, seria marcada pelo impacto da alteridade na articulação de sua identidade. Portanto, se primeiro a compreensão implicou em diferenciação, por fim, seu relato produziu um retorno “de si parar si, pela mediação do outro” (CERTEAU, 2002, p. 222).

Em *A Key*, Williams também realiza esta peregrinação, usando seu método de contraposição das culturas nativa e europeia para exaltar os nativos como seres humanos, ainda

³³² Scanlan se refere à obra *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, do missionário e escritor francês Jean de Léry (1534–1611), traduzida para o português sob o título *Viagem à Terra do Brasil* (1980).

que fossem portadores dos mesmo desejos e paixões dos europeus, o que colocaria ambas as culturas sob a categoria de “pecadores”³³³. Mas Williams não apenas equipara as duas culturas como pouco a pouco demonstra que, em termos de gravidade, os novo-ingleses eram muito mais devedores que os nativos, o que fica claro noutra poema, registrado no fechamento do capítulo que trata sobre a forma de governo dos povos nativos:

Adulteries, Murthers, Robberies, Thefts,
Wild Indians punish these!
And hold the Scales of justice so,
That no man farthing lesse.
When Indians heare the horrid filths,
Of Irish, English Men,
The horrid Oaths and Murthers late³³⁴,
Thus say thefe Indians then.
We weare no Cloaths, have many Gods,
And yet our sinnes are lesse:
You are Barbarians, Pagans wild,
Your Land's the Wildernesse³³⁵ (WILLIAMS, 1963a, p. 167).

Portanto, a acusação de idolatria dos puritanos feita no poema anterior apresenta ambas as culturas como sujeitas às paixões da natureza humana, capazes de transformar o objeto de seu desejo em ídolo, o que a tradição puritana condenava fortemente. Por isso, em *The bloody Tenent yet more bloody*, ao falar sobre as dificuldades envolvidas na atividade de conversão dos nativos ao cristianismo, Williams afirma que apenas “profit and other worldly ends”³³⁶ os levava a se curvarem a aprender algo (WILLIAMS, 1963d, p.373), dando a entender que os nativos sofriam dos mesmos males da natureza humana que os ingleses. Ele ainda enumera muitos deuses deste mundo como “God-belly, God-peace, God-wealth, God-bonour, God-pleasure” e também acusa os “Kings of the Earth” de usarem seu poder para sacrificar seus súditos aos seus deuses do “profit, honor, pleasure”³³⁷ (WILLIAMS, 1963d, p. 206, 402). A estratégia de Roger Williams de contrapor a idolatria dos colonizadores à dos nativos é muito semelhante à crítica de Bartolomé de las Casas à idolatria do ouro dos espanhóis, que surge no

³³³ Para uma comparação entre as obras de Jean de Lery e Roger Williams, cf. Barbosa (2020).

³³⁴ Levando em consideração que a composição e publicação desta obra são posteriores à Guerra Pequot, pode-se considerar que a expressão “horíveis assassinos” se refira aos excessos cometidos pelos novo-ingleses durante a guerra Pequot, como veremos adiante. Também devemos considerar o pessimismo característico de muitos homens e mulheres daquele período quanto ao futuro da velha Inglaterra, como já mencionado na seção anterior.

³³⁵ “Adultérios, homicídios, roubos, furtos / Os índios selvagens os punem! / Mantendo, assim, o equilíbrio da justiça / E nenhum homem diminui seu valor / Quando os índios ouvem das horríveis imundícies / De homens irlandeses e ingleses / Os juramentos horrorosos e recentes assassinos / Assim dizem esses índios então / Não usamos roupas, temos muitos Deuses / E ainda assim nossos pecados são menores: / Vocês são bárbaros, pagãos selvagens / Sua terra é selvagem.”

³³⁶ “Lucro e outros fins mundanos”

³³⁷ “Deus-ventre” / “Deus-paz” / “Deus-riqueza” / “Deus-honra” / “Deus-prazer” / “Reis da Terra” / “l’ucro, honra, prazer”.

contexto das discussões sobre a legitimidade das guerras de conquista como forma de extirpação de suas idolatrias³³⁸.

3.5.3 Crítica à autoimagem inglesa de povo escolhido

Em *The Bloody Tenent*, Williams não repete a crítica à adoração da “World's great Trinitie”, mas questiona, de forma direta, a autoconcepção dos ingleses como povo escolhido por Deus. Seus argumentos também visavam desfazer a base ideológica que sustentava a ocupação das terras americanas a partir do suposto direito concedido pelas cartas-patentes e pelo argumento do *vacuum domicilium*. Esta autoconcepção — presente nos textos de Hakluyt, Purchas, Winthrop e Cushman — teria sua origem nas reformas promovidas pelo rei Henrique VIII, como podemos notar nesta afirmação de Williams: “since the parliament of England thrust the pope out of his chair in England, and set down King Henry the Eighth and his successors in the pope's room, establishing them supreme governors of the church of England”³³⁹ (WILLIAMS, 1963c, p. 266)³⁴⁰. No mesmo capítulo onde encontramos estas palavras, Williams também defende que os ingleses são um “novo Israel” e rejeita a ideia de que as terras da América possam ser tratadas como uma dádiva divina e ser tomadas de seus verdadeiros proprietários, como fez Israel com Canaã, na narrativa bíblica.

Para Williams, a vinculação do povo inglês ao Israel bíblico resultava na falsa compreensão de que, apenas por ser inglesa, uma pessoa seria protestante, ou seja, verdadeiramente cristã. Williams declara que “Reformations are falible”³⁴¹, referindo-se aos resultados das reformas religiosas instituídas por Henrique VIII, que levaram à perseguição de muitos ingleses. Para ele, a uniformidade de religião não tem poder de garantir a paz civil, pois o estado passa a exigir conformidade e a perseguir os que se recusam a se alinhar com o pensamento majoritário; ademais, não poderia haver religião verdadeira em tais condições, devido à incapacidade do estado, como instituição civil, de resolver assuntos religiosos³⁴². Por isso, em sua compreensão, “a civil sword in religion makes a nation of hypocrites”³⁴³

³³⁸ Cf. seção 2.4.

³³⁹ “Desde que o parlamento da Inglaterra expulsou o papa de sua cadeira na Inglaterra e colocou o rei Henrique Oitavo e seus sucessores no lugar do papa, estabelecendo-os como governadores supremos da igreja da Inglaterra”.

³⁴⁰ Capítulo CXI.

³⁴¹ “Reformas são falíveis”.

³⁴² Williams afirma que “Civil weapons most improper in spiritual causes” [as armas civis são impróprias para as causas espirituais] (WILLIAMS, 1963c, p. 118).

³⁴³ “A espada civil na religião produz uma nação de hipócritas”.

(WILLIAMS, 1963c, p. 107).

Em decorrência, haveria “so great a difference is there between the church in a city or country, and the civil state, city, or country in which it is”, porque “under the New Testament all nations alike [and] now there is no respect of Earth, of places, or countries with the Lord”³⁴⁴ (WILLIAMS, 1963c, p. 66, 273). Negar essa realidade significava confundir de tal forma o lugar da igreja no mundo civil — e do mundo na igreja — que o resultado seria uma catástrofe social e espiritual. Uma evidência desse mal estaria no próprio relato bíblico, que mostra qual foi o destino dos cananeus que não se conformaram ao projeto de nação israelita na Bíblia. Diz Williams

The former inhabitants thereof, seven great and mighty nations, Deut. vii. 1, were all devoted to destruction by the Lord's own mouth, which was to be performed by the impartial hand of the children of Israel, without any sparing or showing mercy. But so now it hath not pleased the Lord to devote The inhabitants of any people to present destruction, commanding his people to kill and slay without covenant or compassion, Deut. vii, 2³⁴⁵ (WILLIAMS, 1963c, p. 66, 273).

Outra prova desse mal estaria na igreja medieval, que perseguiu hereges e empreendeu guerras religiosas contra aqueles que discordavam de sua doutrina. Portanto, restava à Inglaterra separar absolutamente as esferas civil e religiosa para se afastar do espírito de cristandade, que caracterizava suas rivais católicas. É nesse ponto que os povos nativos surgem nos argumentos de Williams como aqueles que estavam sendo perseguidos por não se adequarem ao projeto de nação dos puritanos e serem tratados como uma ameaça. Por causa disso, Williams defende que, desde a vinda de Jesus ao mundo, “the partition-wall is broken down, and in respect of the Lord's special propriety to one country more than another”; e, conseqüentemente, “what difference between Asia and Africa, between Europe and America, between England and Turkey, London and Constantinople?”³⁴⁶ (WILLIAMS, 1963c, p. 275) Sua resposta a esta questão é: nenhuma! Todas os povos do mundo são absolutamente iguais diante de Deus, inclusive os americanos.

Diante disso, colocava-se outra questão importante: o uso indevido do termo “pagão” (*heathen*) para se referir aos nativos. Em 1604, o rei Jaime I da Inglaterra já havia publicado

³⁴⁴ “Uma diferença tão grande entre a igreja em uma cidade ou país e o estado civil, cidade ou país em que ela está” / “Sob o Novo Testamento todas as nações são iguais / hoje não há nenhuma relação entre a terra, lugares ou países com o Senhor”.

³⁴⁵ “Os seus antigos habitantes, sete grandes e poderosas nações, Deut. 7.1, todos foram destinadas à destruição pela boca do próprio Senhor, que deveria ser realizada pela mão imparcial dos filhos de Israel, sem poupar ou mostrar misericórdia. Mas agora, não agradou ao Senhor destinar os habitantes de qualquer povo à destruição, ordenando que seu povo os matasse e exterminasse sem pacto ou compaixão, Deut. 7.2.”

³⁴⁶ “Agora, a parede de separação está quebrada, no que se refere à propriedade especial do Senhor em relação a um país mais do que a outro” / “Que diferença entre a Ásia e a África, entre a Europa e a América, entre a Inglaterra e a Turquia, Londres e Constantinopla?”

um tratado intitulado *A Counterblaste To Tobacco*³⁴⁷, no qual, como se pode presumir, ele expressa sua aversão ao uso do tabaco. Sua repulsa se estendia aos nativos, a quem ele culpava pela introdução do tabaco na Europa. Jaime os chama de “barbarous”; “beastly”; “savage”; godless; “slaves to the Spaniards”; “refuse to the world, and as yet aliens from the holy Covenant of God”³⁴⁸ (KING JAMES I, 1884, p. 12-14). Os termos que fazem lembrar os usados pelos defensores espanhóis da escravidão natural dos nativos.

Embora a questão da escravidão natural não tenha sido profundamente discutida entre os ingleses, seus reflexos estavam presentes em obras como a de Jaime I e ecoavam na América³⁴⁹. Williams não faz referência direta à obra de Jaime I, mas ataca o uso do termo *heathen* para se referir aos nativos. Sua crítica mais sistemática está em *Christenings Make Not Christians* e em *A Key* e *The Bloudy Tenent* e também em *Christenings make not Christians*. Elas representam um elo com o que é apresentado sobre esse tema em *A Key* e *The Bloudy Tenent*, nas quais o assunto aparece apenas de forma pontual. Segundo Williams, o uso de *heathen* aplicado aos nativos comportava um sentido equivocado, pois, seu único propósito possível seria indicar as nações que não são cristãs, e nunca poderia apontar uma suposta inferioridade dos povos nativos, como ocorria com a expressão “heathen dogges”³⁵⁰ (WILLIAMS, 1963g, p. 31). Williams novamente estava buscando desfazer a falsa concepção de superioridade europeia e, mais amplamente, procurava defender a dignidade e a racionalidade desses povos e também sua capacidade de organização social; o que, por extensão, era um argumento contrário aos supostos direitos das cartas-patentes e da tomada de terras sob o argumento de *vacuum domicilium*³⁵¹.

Além do aumento da ocupação colonial que precedeu a produção de suas primeiras

³⁴⁷ “Um contra-ataque ao tabaco”

³⁴⁸ “Bárbaros”; “bestiais; selvagem”; “ímpios”; “escravos dos espanhóis; lixo do mundo e até agora alienados da santa aliança de Deus”.

³⁴⁹ Para melhor compreensão do alcance da obra de Jaime I, cf. *Scots, Indians and empire: the Scottish politics of civilization 1519-1609* (WILLIAMSON, 1996).

³⁵⁰ “Cães pagãos”

³⁵¹ Duas questões merecem atenção. A primeira é a semelhança entre a estratégia retórica de Bartolomé de Las Casas e a de Roger Williams para derrubar a tese de superioridade étnica europeia, no caso de Las Casas, ele não tenha chegado a questionar os direitos dos reis católicos e das Bulas Alexandrinas. A segunda, que decorre da primeira, é que, guardadas as devidas especificidades, *A Key Into the Language of America* e a *Apologética historia sumaria* foram elaboradas com objetivos similares e serviram ao mesmo propósito, no sentido da defesa da humanidade e civilidade dos povos nativos e da não superioridade dos europeus. Esta foi, inclusive, uma das bases teóricas para que eles criticassem a idolatria dos europeus (ao ouro e à terra, respectivamente). É pouco provável que Roger Williams tenha tido acesso a este texto lascasiano, o que sugere que suas motivações eram próximas às do frade sevilhano por razões teóricas convergentes.

obras, as sentenças de banimento de Thomas Morton, Anne Hutchinson³⁵² e a sua própria também contribuíram para que ele identificasse os governos das colônias como intolerantes e capazes de promover violência contra aqueles que deles discordassem. Por isso, questões como da separação entre igreja e estado, direitos das cartas-patentes e o tratamento inadequado dos povos nativos não podem ser separados no pensamento de Roger Williams e devem ser analisados em conjunto. Sobretudo, é preciso considerar seu temor de que o povo inglês tivesse um destino parecido ao dos espanhóis, que eram exemplo de uma natureza violenta, ambição desmedida e falsa religião. Como bem sintetiza Blázquez Martín, a conclusão a que Williams queria chegar em seus escritos é a de que a Colônia da Baía de Massachusetts havia caído nos mesmos defeitos que a identidade nacional inglesa queria evitar, tentando se diferenciar da espanhola, e nos mesmos erros que o catolicismo cometeu no Canadá e na América Latina (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 285). Por isso, a luta de Williams nas décadas seguintes seria de tentar harmonizar as relações entre colonos ingleses e nativos, o que se mostrou cada vez mais difícil após a Guerra Pequot.

3.5.4 Agravamento das relações entre colonos e nativos

Em junho de 1645, pouco depois de voltar da primeira de duas viagens que fez à Londres depois que se transferiu para a América, Williams escreveu para John Winthrop e retomou sua atividade como mediador dos conflitos entre colonos e nativos, preocupado com o aumento da violência entre colonos e nativos. Sua preocupação era que “the Narragansetts and Mohegans, with their respective confederates, have deeply implunged themselves in barbarous slaughters”³⁵³ (WILLIAMS, 1963f, p. 145). A incapacidade dos novo-ingleses em mediar as discórdias entre os *sachems* Miantunnomu e Uncas e a consequente execução do

³⁵² Thomas Morton (1579–1647), fundador da colônia de Merrymount, no território governado pela colônia da Baía de Massachusetts. Segundo Alden Vaughan, Morton era um advogado de escrúpulos duvidosos e moral pouco puritana, que se associou a um certo capitão Wollaston, sobre o qual pouco se sabe, para começarem sua nova colônia (VAUGHAN, 1995, p. 89). Duas questões foram críticas na relação entre Morton e os puritanos: a venda de armas de fogo para os nativos e denúncias de que ele convidava homens e mulheres nativos para participarem de festas realizadas na colônia. Em 1628, os colonos da Baía de Massachusetts protestaram junto ao rei Jaime I e, por fim, ele teve que voltar definitivamente à Inglaterra, para escapar das represálias dos puritanos. Morton foi preso em Essex por breve período e, depois, processou a Massachusetts Bay Colony. Anne Hutchinson (1591–1643) foi uma pregadora puritana que emigrou para Boston em 1634 junto com seu marido para acompanhar John Cotton. Ela iniciou uma reunião semanal com mulheres para discutir pontos dos sermões pregados por Cotton, mas suas posições teológicas passaram a incomodar os líderes da colônia, que a expulsaram, acusando-a de sedição e heresia. Cf. LaPlante (2004).

³⁵³ “Os Narragansetts e Mohegans, com seus respectivos confederados, mergulharam profundamente em massacres bárbaros”.

sachem Narragansett pelos Mohegans teria sido o estopim desse novo conflito, que ameaçava não apenas a relação entre as duas tribos, mas a aliança que ambas haviam estabelecido com os novo-ingleses, como afirma Williams, na sequência do texto, além de demonstrar sua angústia pelo que poderia ocorrer. (WILLIAMS, 1963f, p. 145-6). Segundo Vaughan, embora um tratado de paz tenha sido firmado em 1645, mais uma vez as esperanças dos puritanos foram abaladas³⁵⁴. Desde então, enquanto os novo-ingleses viam o tratado como um pacto solene, os nativos viam um contrato assinado sob coação e, portanto, não obrigatório. Por isso, a submissão dos Narragansetts só pôde ser mantida sob a ameaça de novas ações militares, o que levava a mais violência (VAUGHAN, 1995).

Nos anos seguintes, não apenas as relações entre colonos e nativos se tornou mais tensa como também pioraram as relações dos novo-ingleses com as colônias holandesas. Embora a Nova Inglaterra e a Nova Holanda fossem postos das respectivas potências europeias, as relações entre essas colônias da costa atlântica eram cordiais, apesar de ambas terem se manifestado em defender as reivindicações de seus governos em toda a área. Mas, pouco a pouco, as colônias inglesas e holandesas chegaram a uma proximidade desconfortável, e, à medida que as colônias puritanas se espalhavam para o oeste, os holandeses redigiam mensagens de protesto e ofereciam ameaças ocasionais, mas acabavam cedendo. Os holandeses desfrutavam de uma posição econômica muito mais lucrativa, tanto no comércio interno quanto no exterior. As hostilidades aumentaram depois que Oliver Cromwell declarou guerra aos Países Baixos, em 1652, e os puritanos estavam firmemente convencidos de que os holandeses estavam fornecendo armas de fogo para os nativos da Nova Inglaterra, o que aumentava o temor de uma revolta nativa. Ademais, o comércio de armas era interessante e lucrativo para as colônias inglesas e holandesas, mas apenas se houvesse paz e, diante de um conflito entre as duas nações colonizadoras, os discursos e práticas se alteravam (VAUGHAN, 1995).

Não apenas isso, mas as leis também dificultaram muito a estabilidade das relações entre as cinco colônias novo-inglesas e os povos nativos. Como explica Vaughan, as cinco colônias da Nova Inglaterra mostraram considerável consistência na administração de seus assuntos internos e cada uma delas desenvolveu políticas para resolver disputas de fronteiras, compra de terras, atos individuais de invasão ou agressão e meios para impedir a ocorrência de

³⁵⁴ Acompanhando o estudo de Eric B. Schultz e Michael J. Tougias sobre a Guerra do Rei Philip, é possível dizer que os anos de 1645 a 1675 foram um “período entreguerras”, marcado pela tentativa frustrada de pacificação das relações entre as tribos nativas e delas com as colônias novo-inglesas, tendo como ponto nevrálgico “a questão da terra” (SCHULTZ, 1999, p. 19ss). Conferir também o artigo *American Indians and the Law of Real Property in Colonial New England*, no qual James W. Springer apresenta diversos incidentes envolvendo esta questão (SPRINGER, 1986).

episódios que pudessem resultar em represálias ou guerra aberta. Elas também conseguiram criar um sistema ordenado para o controle dos assuntos interraciais. O problema era que esse sistema servia aos interesses dos novo-ingleses e pouco aos nativos e, como era de se esperar, os colonos abordaram questões de direito a partir de certas premissas culturais pertencentes à mente europeia do século XVII. Em primeiro lugar, eles supunham que, sempre que possível, as leis, baseadas na Bíblia e na experiência inglesa, deveriam prevalecer sobre costumes nativos considerados não civilizados. E também acreditavam que pertencia a eles o ônus da administração da lei; portanto, raramente permitiam que os nativos servissem nos tribunais em qualquer posição. Além de reclamante, acusado ou testemunha, o nativo raramente participava da elaboração ou modificação das leis. Finalmente, como já vimos, os colonos assumiram a posição de agentes da pátria-mãe, tendo, a partir desse pressuposto, a jurisdição sobre todas as pessoas dentro de sua colônia, tanto ingleses quanto nativos (VAUGHAN, 1995, p. 180-7).

3.6 Esperança e desilusão de Roger Williams na luta por paz na Nova Inglaterra

Nas décadas de 1650 e 1660, a discussão sobre os direitos à posse da terra e a consequente expansão colonial continuou dominando os debates na Nova Inglaterra, ameaçando a estabilidade da relação entre os dois grupos. Essencialmente havia duas situações: as que envolviam tribos não convertidas ao cristianismo e outra que dizia respeito aos nativos convertidos. No caso desses últimos, após a conversão do *sachem* e a assinatura de um pacto com os colonos puritanos, os nativos deviam se estabelecer em uma das *praying towns*³⁵⁵

³⁵⁵ As *praying towns* (cidades de oração) foram desenvolvidas entre 1646 e 1675 como um esforço para converter as tribos ao cristianismo. Os nativos que se mudaram para essas cidades ficavam conhecidos como *praying indians*. Entre 1651 e 1675, o Tribunal Geral de Massachusetts criou 14 *praying towns*, mas apenas em Natick e Punkapoag as igrejas nativas possuíam status de igreja plena com congregações independentes. A ideia de uma conversão total da comunidade nativa contrastava fortemente com a abordagem dos jesuítas, no Canadá, que trabalhavam para adicionar o cristianismo às crenças existentes dos nativos, em vez de substituí-las. Eles aprenderam línguas nativas americanas e encontraram maneiras de relacionar os princípios cristãos às suas religiões. Alguns nativos se converteram porque acreditavam que isso aumentaria sua legitimidade aos olhos dos colonos e, assim, o reconhecimento de seus direitos às suas terras. Por causa de problemas internos entre as tribos e entre os colonos e as tribos, alguns nativos americanos consideravam as *praying towns* como refúgios durante os constantes conflitos e guerras. Outras tribos foram quase destruídas por doenças e fome, e possivelmente olhavam para o cristianismo e para o modo de vida puritano como uma resposta ao seu sofrimento, quando suas crenças tradicionais não pareciam ajudá-los. Outros ingressaram nas cidades porque não tinham outra opção econômica ou política. Embora as cidades de oração tivessem algum sucesso, nunca alcançaram o nível que John Eliot esperava. Os puritanos ficaram satisfeitos com as conversões, mas os *praying indians* ainda eram considerados cidadãos de segunda categoria e nunca ganharam o grau de confiança ou respeito dos colonos. Também foi argumentado que os nativos tinham dificuldade de se ajustar à sociedade individualista dos colonos, uma vez que a sua era construída sobre relacionamentos e reciprocidade. Essa diferença tornava difícil para os nativos ver as estruturas institucionalizadas como um todo, e os colonos não perceberam a necessidade de adaptações apropriadas

sancionadas pelo governo ou enfrentar despejos de suas terras tribais. A implementação dessa política foi perturbadora para os nativos não convertidos ao cristianismo e lentamente aumentava a barreira entre eles e o governo das colônias. Este método permitia aos oficiais do governo e da igreja o controle do comportamento nativo quanto ao cumprimento dos termos do acordo e, progressivamente, evoluiu para o plano de reunir todos os nativos em reservas territoriais. Uma vez confinados a áreas específicas, era possível administrar um programa destinado a “civilizar” os nativos e, finalmente, levá-los a uma eventual conversão à fé cristã (CONNOLE, 2007).

Em 19 de outubro de 1652, o Grande Tribunal Geral da colônia de Massachusetts promulgou o regulamento referente ao direito e título dos nativos à terra. O decreto proclamou que toda a área de terra dentro dos limites de Massachusetts estava sob a autoridade ou controle do general da colônia. Além disso, somente o governo tinha o direito legal de emitir quaisquer novas doações de terras. Segundo o tribunal, os nativos daquele grande território tinham os mesmos direitos de propriedade que os novo-ingleses, garantidos pela lei inglesa. No que diz respeito à propriedade individual, o regulamento afirmava que qualquer nativo dentro de sua jurisdição teria a posse de terras correspondentes àquelas porções que eles houvessem subjogado e nada mais, de acordo com Gênesis 1.28; 9.1 e Salmos 115.16³⁵⁶ (CONNOLE, 2007, p. 118)³⁵⁷. As decisões do tribunal de Massachusetts seguem o princípio já defendido pelos ideólogos puritanos no início de sua ocupação da Nova Inglaterra, como vimos na seção 3.3.1.

Consequentemente, indivíduos ou famílias nativas poderiam reivindicar o título apenas para aquelas parcelas que realmente estavam sendo cultivadas, o que incluía, por definição, as terras onde ficavam a casa, áreas plantadas, prados, pomares e também outros terrenos que o proprietário pudesse ter motivos para usar em algum momento futuro. A lei estipulava ainda que, se alguma colônia ou colono novo-inglês invadissem injustamente qualquer dos lugares de plantio ou pesca pertencente aos nativos, o nativo proprietário deveria levar sua

para que houvesse transições mais suaves. Após a Guerra do Rei Filipe em 1677, o Tribunal Geral dissolveu 10 das 14 cidades originais e colocaram o resto sob a supervisão dos colonos. Muitas comunidades sobreviveram e mantiveram seus próprios sistemas religiosos e educacionais (ELIOT; MORRISON, 1974; GODDARD; BRAGDON, 1989, VAUGHAN, 1995).

³⁵⁶ Os textos bíblicos citados declaram: “E Deus os abençoou e lhes disse: Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e sujeitai-a; dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus e sobre todo animal que rasteja pela terra” / “Abençoou Deus a Noé e a seus filhos e lhes disse: Sede fecundos, multiplicai-vos e enchei a terra.” / “Os céus são os céus do Senhor, mas a terra, deu-a ele aos filhos dos homens”.

³⁵⁷ Springer (1986, p. 44-5) cita o conteúdo integral da referida lei.

reclamação a qualquer dos tribunais de justiça novo-ingleses da mesma forma que os colonos faziam (CONNOLE, 2007, p. 118).

A lei dos direitos fundiários da Nova Inglaterra, de 1652, refletia a interpretação dos líderes puritanos das passagens bíblicas citadas acima. Nela também estavam presentes a prerrogativa concedida pelas cartas-patentes, o direito conquistado por compra e as terras tomadas por *vacuum domicilium*. Os problemas relacionados à posse da terra não foram resolvidos pela lei de 1652 nem se limitaram à questão dos direitos dos nativos. Uma fonte frequente de litígios continuaram sendo as alegações de que as terras transmitidas dos nativos para os ingleses não eram legais, pois, em muitos casos, os compradores ingleses agiam sem sanção do governo. Os donatários e os governos coloniais estavam preocupados com o problema de falta de um título das terras, e a ausência desses títulos significava muitas incertezas para a comunidade colonial. Muitos recursos legais levados pelos nativos aos tribunais tinham apenas testemunhos verbais de nativos sobre quem era o dono da terra e o que ele havia adquirido, o que levava, em muitos casos, a haver mais de um donatário para o mesmo terreno (SPRINGER, 1986, p. 47).

Em resumo, tanto no caso do avanço colonial sobre terras pertencentes a tribos que não haviam aderido aos pactos das *commonwealts* como dos acordos de compra feitos entre nativos e colonos, o desequilíbrio entre o modo como os povos nativos e os novo-ingleses lidavam com a terra era determinante para o incremento do conflito. Os povos nativos eram obrigados a lidar com questões absolutamente estranhas ao seu mundo em uma língua que não era a sua e com mecanismos legais que não compreendiam e, muito rapidamente, precisavam aprender a manejar. Sua desvantagem e injustiça eram óbvias, mas eram encobertas pelo discurso ideológico-religioso dos puritanos, que consideravam ser este o melhor destino para os povos nativos. Como destaca James Springer, as leis fundiárias novo-inglesas se utilizavam de passagens bíblicas para legitimar sua visão sobre o uso da terra e as aplicavam aos nativos, ignorando seu uso tradicional da terra³⁵⁸. Um exemplo da dificuldade dos nativos em lidar com a terra como os novo-ingleses faziam está nos casos de dívidas pessoais contraídas por nativos com colonos que os Tribunais Gerais ordenaram que fossem pagas com a transmissão de porções de terras que não lhes pertenciam individualmente. Em outros casos, nativos presos foram resgatados por seus amigos ou parentes, que tiveram que vender terras para pagar as sentenças judiciais impostas pelos tribunais coloniais (SPRINGER, 1986, p. 46).

³⁵⁸ As passagens bíblicas citadas por Springer (1986) são as mesmas e outras com teor parecido às usadas pelos ideólogos ingleses como John Winthrop, que também estão presentes na obra de John Locke (1823).

3.6.1 O acirramento dos conflitos fundiários e o risco de uma nova guerra

As cartas de Williams escritas entre 1648 e 1660, período que inclui sua segunda viagem à Inglaterra, refletem esse estado de coisas. Elas apresentam duas grandes preocupações (entre muitos outros assuntos): a primeira era quanto à “plague of war”, que traria matança e ruína, tanto para os nativos quanto para colonos. (WILLIAMS, 1963f, p. 200, 204). Williams fala sobre a iminência de uma nova guerra entre colonos e nativos, que poderia ser uma forma de “remédio extremo” de Deus para um mal que os colonos se mostravam incapazes de resolver (WILLIAMS, 1963f, p. 204)³⁵⁹.

Em carta escrita após sua viagem à Inglaterra, ele afirma que, antes de viajar, os líderes Narragansett o importunaram para que levasse uma petição aos “high Sachems of England”, solicitando que não fossem mais forçados a aderir à religião cristã sob a ameaça de punição por meio de guerra. Segundo Williams, em audiência com o monarca inglês, foi-lhe concedido o direito de que, sob a jurisdição de Rhode Island, tais reivindicações fossem atendidas³⁶⁰. Williams explica aos líderes de Boston — a quem dirige a carta — que não era contra o uso da espada civil para fins de defesa contra prováveis ameaças, mas que orava para que eles pudessem viver em paz com todos os nativos e lembra os puritanos novo-ingleses que, em sua terra natal, eles eram o grupo perseguido, mas, em terras americanas, eles haviam sido tratados com uma gentileza que não encontraram em seu próprio país. Por esse motivo, não seria correto tirar proveito de alguma situação para promover na Nova Inglaterra “unnecessary wars and cruel *destructions* of the Indians”³⁶¹ (WILLIAMS, 1963f, p. 271-2, grifo nosso).

Sua segunda preocupação era quanto à concessão de uma Carta real que legalizasse as colônias de Rhode Island e pusesse fim aos avanços de outras colônias (principalmente de Connecticut) sobre suas terras. Williams retornou da Inglaterra em 1654, mas John Clarke

³⁵⁹ Cartas de 1650. Em carta de 1655, Williams alerta: “We are informed that tickets have rarely been denied to any English of the country; yea, the barbarians (though notorious in lies) if they profess subjection, they are furnished; only ourselves, by former and later denial, seem to be devoted to the Indian shambles and massacres. The barbarians all the land over, are filled with artillery and ammunition from the Dutch, openly and horridly, and from all the English over the country, (by stealth.) I know they abound so wonderfully, that their activity and insolence is grown so high that they daily consult, and hope, and threaten to render us slaves, as they long since (and now most horribly) have made the Dutch.” [Somos informados de que os ingressos raramente foram negados para qualquer inglês do país; sim, os bárbaros (embora mentirosos notórios) se professam sujeitos, são mobiliados; somente nós mesmos, por negação anterior e posterior, parecemos ser devotados a matanças e massacres de indígenas. Os bárbaros de todo o país estão cheios de artilharia e munição dos holandeses, aberta e horivelmente, e de todos os ingleses do país (furtivamente). Sei que eles são tão maravilhosos que sua atividade e insolência crescem tanto, alto que eles consultam diariamente e esperam, e ameaçam nos tornar escravos, já que há muito tempo (e agora de maneira horrível) os holandeses.] (WILLIAMS, 1963f, p. 296)

³⁶⁰ A segunda viagem de Roger Williams.

³⁶¹ “Guerra desnecessária e cruel *destruição* dos índios”

permaneceu lá, lutando pelo documento até consegui-lo das mãos do rei Carlos II, em 1663. A *Royal Charter of Rhode Island and Providence Plantations* possui algumas peculiaridades em relação às demais concedidas na Nova Inglaterra, como a não repetição das sentenças de doação real de terras “descobertas”, a garantia de total liberdade em questões religiosas e a declaração de que todos os colonos poderiam adquirir suas terras mediante compra e consentimento dos nativos (CHARTER OF RHODE ISLAND AND PROVIDENCE PLANTATIONS, 1663).

Além desses pontos, é importante registrar que *Rhode Island and Providence Plantation* foi a primeira colônia da Nova Inglaterra a legitimar a posse de suas terras junto aos nativos, para só depois receber certificação real. É igualmente importante destacar que, embora Williams afirme que comprou as terras nas quais plantou sua colônia, ele mesmo diz em seu *Testimony of Roger Williams relative to the deed of Rhode Island*, de 1658, que “was not price nor money that could have purchased Rhode Island. Rhode Island was purchased by love”³⁶² (WILLIAMS, 1963f, p. 305). Williams tinha convicção da possibilidade de colonos e nativos viverem em paz apesar de suas diferenças e grandes dificuldades. Suas crenças e esforços ainda seriam duramente postas à prova, pois tanto as relações com os nativos tornavam-se mais tensas quanto o assédio dos colonos de Connecticut e Massachusetts sobre a Baía Narragansett (onde estava o território de Rhode Island) continuaram intensas.

As cartas escritas entre o final da década de 1650 e início dos anos 1660 foram igualmente marcadas por discussões relacionadas às negociações de terras entre colonos e nativos e pelo temor de um novo conflito armado entre os dois grupos. Passada a primeira onda de migração da Inglaterra e o impacto da Guerra Pequot, na década de 1630, as décadas seguintes revelam o incremento dos esforços missionários puritanos, cujo marco mais significativo foi a implantação da primeira *praying town*, por John Eliot, em 1651, e os impactos decorrentes, como vimos em parágrafos anteriores. Este empreendimento contribuiu para o avanço territorial dos colonos, sendo o mais importante e ambicioso experimento de cristianização da América colonial inglesa segundo Alden Vaughan (1995, p. 260).

³⁶² “Não foi por preço nem dinheiro que poderia ter comprado Rhode Island. Rhode Island foi comprada por amor”. Em 1682, na carta intitulada *Testimony of Roger Williams relative to his first coming into the Narragansett country*, ele afirma: “I declare to posterity, that were it not for the favor God gave me with Canonicus, none of these parts, no, not Rhode Island, had been purchased or obtained, for I never got anything out of Canonicus but by gift.” [Eu declaro à posteridade, que não fosse o favor que Deus me deu com Canonicus, nenhuma dessas partes de Rhode Island não teria sido comprada nem obtida, pois nunca tomei nada de Canonicus, a não ser como presente] (WILLIAMS, 1963f, p. 407).

Outro fator importante desse período foi o acirramento dos conflitos armados entre Inglaterra e Holanda³⁶³ que resultaram na interdição do comércio com as Índias Ocidentais e Europa, afetando o rico comércio intercolonial estabelecido nas primeiras décadas de colonização. Mesmo que a proibição dos Atos de Navegação³⁶⁴ não tenham sido cumpridas rigorosamente, o ritmo de desenvolvimento econômico da Nova Inglaterra diminuiu nas décadas de 1640 e 50, e, em decorrência, uma nova geração de agricultores, criadores de gado e construtores de navios substituiu a primeira geração de pescadores, comerciantes e exploradores, e seus assentamentos progressivamente tornavam pequenos para suas ambições econômicas, sendo um importante fator de pressão sobre as políticas de expansão novo-inglesas (DOS PASSOS, 2010).

Na carta de Williams aos magistrados de Boston, de 1655, ele solicita sua intervenção para solucionar o problema de invasões de tribos hostis aos assentamentos de Warwick e Pawtuxet, ambos pertencentes a Rhode Island. Mas, ao que tudo indica, tais conflitos eram tolerados e até mesmo fomentados por Massachusetts (WILLIAMS, 1963f, p. 293-7)³⁶⁵. Mais do que pedir por alguma ajuda, Williams demonstra temer pelo pior, principalmente em Warwick. Ele alerta:

I am humbly confident, that all the English towns and plantations in all New England, put together, suffer not such molestation from the natives, as this one town and people.

³⁶³ As Guerras Anglo-Holandesas foram uma série de conflitos bélicos entre as duas nações, sendo os três primeiros ocorridos na segunda metade do século XVII (1652–1654, 1665–1667 e 1672–1674), envolvendo as colônias das duas nações, enquanto o quarto conflito foi travado no século seguinte (1780–1784). Quase todas as batalhas foram de combate naval (MARLEY, 2008, p. 217ss).

³⁶⁴ Os *Navigation Acts*, ou mais corretamente *Acts of Trade and Navigation* foram uma longa série de leis inglesas que desenvolveram, promoveram e regulamentaram o comércio inglês com outros países e com suas próprias colônias. As leis também regulavam a pesca na Inglaterra e restringiam a participação de estrangeiros no comércio com as colônias. Embora baseados em precedentes anteriores, os Atos foram promulgados pela primeira vez em 1651, sob o governo de Oliver Cromwell. Os Atos proibiam o uso de navios estrangeiros, exigiam que as tripulações fossem constituídas por três quartos de marinheiros ingleses, incluindo os navios da Companhia das Índias Orientais. Os atos proibiram as colônias de exportar produtos para países e colônias que não sejam os britânicos e determinaram que as importações fossem originárias apenas da Grã-Bretanha. No geral, os Atos formaram a base do comércio exterior inglês (e posterior) britânico por quase 200 anos, mas com o desenvolvimento e a aceitação gradual do livre comércio, acabaram sendo revogados em 1849. As leis refletiam a teoria econômica mercantilista, que buscava manter todos os benefícios do comércio dentro de seus respectivos impérios e minimizar a perda de ouro e prata, ou, mais genericamente, dos lucros, para países ou grupos estrangeiros por meio do comércio. O sistema se desenvolveria com as colônias fornecendo matérias-primas para a indústria britânica e, em troca desse mercado garantido, as colônias comprariam bens manufaturados da ou através da Grã-Bretanha. (BEER, 1893, p. 325)

³⁶⁵ Sobre esta afirmação, ver especificamente a página 294 da referida carta. Nesta e em outras cartas posteriores, nas quais trata dos problemas de Warwick e Pawtuxet, Williams cita o nome do *sachem* Pumham, dos shawomock, como elemento responsável por muitas das dificuldades entre os nativos das respectivas colônias. Pumham, desde a década de 1640 havia entrado em aliança com os novo-ingleses da Baía de Massachusetts. Cf. Winthrop (1908b, p. 125-6).

It is so great and so oppressive, that I have daily feared the tidings of some public fire and mischief³⁶⁶ (WILLIAMS, 1963f, p. 301)

Williams foi forçado a continuar defendendo os limites territoriais de sua colônia do assédio constante em todas as fronteiras de Rhode Island, pois Massachusetts e Connecticut tentavam tomar partes de seu território. Um sinal dessas intenções foi a resistência dessas colônias em admitir a legitimidade da colônia de Williams, o que tardou a ocorrer³⁶⁷. Depois de escrever várias cartas aos magistrados de Boston, em 1664, Williams voltou a fazer contato com seu amigo e governador da colônia de Connecticut, John Winthrop Jr., ainda para discutir os problemas relacionados a Warwick e Pawtuxet³⁶⁸. Particularmente, em 1655, a situação havia chegado a um ponto crítico e uma comissão real inglesa foi enviada para por fim às demandas, mas havia muitos interesses políticos e econômicos em jogo, o que tornava o problema muito complexo e praticamente insolúvel.

3.6.2 A denúncia de Roger Williams da idolatria ao “Deus Terra”

Por que Williams escreveria a John Winthrop Jr. se o mesmo tinha interesses pessoais nas terras da Baía Narragansett? Antes de responder a esta questão, precisamos entender o que se passava e por que Winthrop Jr. tinha interesse nessas terras. Winthrop Jr. tinha relação próxima com Humphrey Atherton (1608–1661), um oficial do exército de Massachusetts, importante membro da Assembleia de Boston e ávido especulador fundiário, com histórico de amplas aquisições de terras nas colônias novo-inglesas. Atherton era sempre atuante na luta

³⁶⁶ “Estou humildemente convencido de que todas as cidades e plantações inglesas de toda a Nova Inglaterra juntas não sofrem tanto abuso dos nativos como esta única cidade e povo. É tão grande e tão opressivo que diariamente tenho medo das notícias de algum conflito público e prejuízo.”

³⁶⁷ Os assentamentos de Warwick e Pawtuxet estão próximas à margem esquerda da Baía Narragansett, abaixo de Providence e fazem parte do território que Roger Williams afirma terem sido compradas “por amor” dos *sachems* Canonicus e Miantunnomu. Pawtuxet não deve ser confundida com a atual cidade de Pawtucket, ao norte de Providence, que só contou com presença de um assentamento novo-inglês a partir dos anos 1670, como aponta Oliver P. Fuller (1875). A antiga Pawtuxet é hoje um bairro da atual cidade de Warwick, chamada Pawtuxet Village. O leitor deve atentar para o fato de que as colônias de Massachusetts e Connecticut fazem contato fronteiro com Rhode Island por todos os lados, o que impunha aos colonos de Rhode Island e a Roger Williams muitas demandas territoriais (Cf. Anexo 2).

³⁶⁸ Segundo o historiador Richard S. Dunn, Connecticut e Massachusetts reivindicavam o território onde estavam os assentamentos de Warwick e Pawtuxet pois também entendiam que o mesmo estava dentro dos limites de suas respectivas cartas-patentes, embora tenha sido Roger Williams o primeiro a povoá-las, após seu banimento, e sua Carta era a mais recente das três (DUNN, 1956, p. 68). Embora o autor não mencione, consideramos possível ser este o motivo que levou Williams a dizer que havia adquirido essas terras dos próprios Narragansett, em seu *Testimony of Roger Williams relative to the deed of Rhode Island*, de 1658 (WILLIAMS, 1963f, p. 305). Também é preciso considerar que desde seus primeiros escritos Williams defende a nulidade do direito concedido pelas cartas-patentes quanto à posse de terras, que, em seu pensamento, só poderiam ser adquiridas por negociações diretas com os nativos.

pela remoção de nativos das terras que lhe interessavam, e foi a Atherton Company, grupo formado por Atherton e alguns amigos (incluindo o governador John Winthrop, Jr.) que, em 1659, comprou terras de nativos no lado oeste da baía de Narragansett. Porém, essas terras já haviam sido entregues pelos nativos a Rhode Island, mas, como não havia documento que comprovasse a transferência, os sócios da Atherton Company convenceram os sachems a negar tal transação, a receber uma nova quantia em pagamento pelas terras e firmar novo compromisso de compra e venda. Isso provocou grande controvérsia e disputa em torno desses ricos territórios por suas terras férteis e principalmente por sua localização estratégica que dava acesso ao mar (CUTTER; ADAMS, 1910, p. 2646-7; DUNN, 1956, p. 68; MARTIN, 1991, p. 58-65).

Nos dois primeiros parágrafos da carta, Williams diz esperar que Winthrop Jr. pudesse atuar para promover “the public peace and welfare”³⁶⁹, pois seu desejo era de “to preserve plantation and public interest of the whole New England and not interest of this or that town, colony, opinion, &c.”³⁷⁰ (WILIAMS, 1963f, p. 319). Fosse por ironia ou por verdadeiramente acreditar que Winthrop Jr. poderia colocar fim aos problemas que os assentamentos de Rhode Island enfrentavam e que ele temia que a nova geração que se levantava em seu tempo estivesse abandonando os “Models of Love” dos primeiros Winthrops (WILIAMS, 1963f, p. 319). Williams se referia aos ideais de justiça e misericórdia presentes no sermão de John Winthrop, *Model of Christian Charity*, que deveriam ser estendidos a ricos, pobres, estrangeiros e até mesmo aos inimigos. Visto que o sermão pregado por John Winthrop ensinava uma forma de mordomia que deveria ser praticada pelos colonos ingleses que estavam se deslocando para a América, Williams parece estar apelando ao herdeiro do legado de John Winthrop para que lutasse por essas ideias³⁷¹. Embora Williams não tenha se dirigido diretamente a esse discurso em outros momentos de seus escritos, seus ideais utópicos de convivência pacífica entre colonos e nativos têm muita proximidade com parte dos sermões de John Winthrop, no que se refere ao papel dos ingleses na gestação dessa nova sociedade como uma sociedade justa e igualitária. Em seguida, Williams expressa sua preocupação com o que aqueles conflitos territoriais denunciavam:

³⁶⁹ “a paz e o bem-estar públicos”.

³⁷⁰ “Da paz e bem-estar público” / “preservar a plantação e o interesse público de toda a Nova Inglaterra e não o interesse desta ou daquela cidade, colônia, opinião etc”.

³⁷¹ Sobre o sermão *Model of Christian Charity*, cf. seção 3.3.2.1.

I fear that the common Trinitie of the world (Profit, Preferment³⁷², Pleasure) will here be the *Tria omnia*, as in all the world beside: that Prelacy and Papacy too will in this wilderness predominate, that God Land will be (as now it is) as great a God with us English as God Gold was with the Spaniards, &c.³⁷³ (WILLIAMS, 1963f, p. 319).

Ao mencionar novamente a “common Trinitie of the world”, como já havia feito em *A Key Into the Language of America* e *The Bloody Tenent Yet More Bloody*, Williams toma uma expressão que certamente não era estranha a John Winthrop Jr. para demonstrar sua preocupação com o espírito presente em toda a Europa e que, na opinião de muitos puritanos, inclusive Williams, havia tomado a Inglaterra dos Tudor e Stuart³⁷⁴. Ao dizer que “prelazia” e “papado” também predominavam naquele deserto (a América) e que o Deus Terra seria tão grande para os ingleses como Deus Ouro era para os espanhóis, Williams está alertando para o risco de que a colonização inglesa tomasse o mesmo rumo da espanhola e, assim como a ganância pelo ouro havia se tornado a idolatria dos espanhóis, o desejo depravado pela terra se tornou o Deus dos ingleses (como ele indica entre parênteses)³⁷⁵.

Precisamos considerar a pressão exercida pela disputa de terras entre os colonos de Warwick e Pawtuxet com a Atherton Company sobre a crítica de Williams. Segundo Richard Dunn, Rhode Island havia denunciado aos comissários reais que metade do território de Rhode Island havia sido desapropriado pela Atherton e havia fraude nas negociações com os nativos proprietários das terras. Ao que tudo indica, Williams escreveu para John Winthrop Jr. na esperança de que os antigos princípios ensinados por seu pai pudessem tocá-lo. O “modelo de amor cristão” de Winthrop falava sobre uma Nova Inglaterra como uma comunidade na qual houvesse interdependência entre os seres humanos, de forma que todos pudessem estar unidos

³⁷² Embora “preferment” seja usado mais comumente no sentido de “preferência” e “promoção”, pode ser compreendida também como “um lugar de honra e lucro”, segundo o *Dictionary of the English language* (JOHNSON; WALKER, 1828, p. 562) e tem como sinônimos, termos como “progress”, “increase”, “deveopment”, “exaltation”, “glorification” e, em sentido ampliado, “furtherance”, “enrichment” e “gain”. Por isso, optamos por traduzir o termo por “exaltação”, segundo o dicionário Merriam-Webster (1828). Esta opção se aproxima de “honour false” que Williams usa no poema citado. Em texto posterior, quando novamente cita a “Trindade do Mundo”, ele substitui esta expressão por “honour false” por “preferment”.

³⁷³ “Temo que a Trindade comum do mundo (lucro, exaltação, prazer) será aqui a *Tria omnia*, como em todo o mundo ao redor: que a Prelazia e o Papado também predominam neste deserto, e o Deus Terra será (como já é) um Deus tão grande para nós, ingleses, como Deus Ouro era para os espanhóis, etc.”

³⁷⁴ Cf. seção 3.3.2.

³⁷⁵ O problema levantado por Williams sobre “that Prelacy and Papacy too will in this wilderness predominate” pode guardar relação com a disputa pela evangelização dos povos nativos com os jesuítas no Canadá e em Maryland. Na introdução de *A Key*, ele afirma: “Now because this is the great Inquiry of all men what Indians have been converted? What have the English done in those parts ? What hopes of the Indians receiving the Knowledge of Christ ! And because to this Question, some put an edge from the boast of the Jesuits in Canada and Maryland, and especially from the wonderfull converlions made by the Spaniards and Portugalls in the West-Indies... (WILLIAMS, 1963a, p. 27). [Agora, porque esta é a grande Investigação de todos os homens, sobre quais índios se converteram? O que os ingleses fizeram por essas partes? Quanta esperança os índios recebem quanto ao Conhecimento de Cristo! E, por causa dessa questão, alguns se jactam dos jesuítas no Canadá e em Maryland, e especialmente nas maravilhosas conversões feitas pelos espanhóis e portugueses nas Índias Ocidentais].

pelo afeto e os ricos não usassem sua riqueza em benefício próprio — algo muito diferente do caminho que seguiam as colônias novo-inglesas naquele momento, e, principalmente, muito distinto das ações da Atherton Company. Mas o clamor de Williams aparentemente não surtiu efeito, pois, embora a Comissão tenha colocado a área em disputa sob sua tutela, Connecticut continuou realizando esforços para estabelecer sua fronteira oriental na Baía Narragansett³⁷⁶ e as disputas de terras se tornaram endêmicas nas décadas finais do século XVII (DUNN, 1956, p. 84-5).

Em uma de suas mais longas cartas escrita em 1670 ao major John Mason, que naquele momento atuava como intermediário entre o governo de Connecticut e Roger Williams no caso Warwick-Pawtuxet, Williams reclama que, mesmo após a Comitativa real ter definido os limites de territórios entre Connecticut e Rhode Island, isso não havia sido respeitado (WILLIAMS, 1963f, p. 340-2). Williams dava a seguinte explicação para isso:

A depraved appetite after the great vanities, dreams and shadows of this vanishing life, great portions of land, land in this wilderness, as if men were in as great necessity and danger for want of great portions of land, as poor, hungry, thirsty seamen have, after a sick and stormy, a long and starving passage. This is one of the gods of New England, which the living and most high Eternal will destroy and famish³⁷⁷ (WILLIAMS, 1963f, p. 342).

O “apetite depravado” daqueles que lutavam a qualquer custo por maiores porções de terra, como se suas vidas dependessem disso, é comparado por Williams à busca de um marinheiro desesperado por saciar as necessidades mais básicas da existência humana: a fome e a sede. Como esse não era o caso, ou seja, como esse desejo por mais porções de terra não se justificava do ponto de vista da necessidade de sobrevivência, ele o classifica como uma devoção religiosa idolátrica. E acrescenta que o “Deus Terra” era apenas mais um dos ídolos adorados pelos novo-ingleses.

Para conservar seu território, os líderes de Rhode Island tiveram que continuar lutando por vários anos e, somente em 1688, a Comissão Real determinou que a alegação da Atherton Company era ilegal e as terras deveriam permanecer definitivamente com Rhode Island (MARTIN, 1991, p. 65).

³⁷⁶ Cf. mapa de Rhode Island (Anexo 1).

³⁷⁷ “Um apetite depravado pelas grandes vaidades, sonhos e sombras desta vida passageira, por grandes porções de terra, terra deste deserto, como se os homens tivessem tanta necessidade e perigo por falta de grandes porções de terra; tão pobres, famintos, como marinheiros sedentos depois de uma doença, tempestade ou uma viagem longa e faminta. Este é um dos deuses da Nova Inglaterra, que o vivo e alto Eterno destruirá e matará de fome.”

3.6.3 A Guerra do Rei Philip

Poucos anos após esta carta de Williams, estourou a segunda grande guerra entre colonos e nativos da Nova Inglaterra, a Guerra do Rei Philip. Pressionado pelos ingleses a se tornar cristão, o *sachem* Metacom, também conhecido como Rei Philip, assumiu a liderança dos Wampanoags, sucedendo seu pai, Massayot, e decidiu lutar pela autonomia de sua tribo, não assinando nenhum pacto com os colonos para não se submeter às leis novo-inglesas. O acirramento dos conflitos desencadeou a guerra, que se estendeu de 1675 a 1676. Foram horrorosos e violentos massacres, promovidos por ambos os lados, com crueldades que não poupavam anciãos, mulheres, crianças, nem mesmo a vida dos prisioneiros. As terras Narragansett e Wampanoag foram tomadas como espólio de guerra pelos colonos vencedores. Narragansetts, Wampanoags, Podunks, Nipmucks e várias tribos menores foram praticamente eliminadas ou totalmente enfraquecidas (SCHULTZ; TOUGIAS, 1999). Os líderes de Rhode Island repreenderam formalmente o governador de Connecticut, John Winthrop Jr., pelas atrocidades da guerra, embora ele já houvesse morrido. Eles também atribuíram diretamente às Colônias Unidas da Nova Inglaterra a causa da guerra. Até 1785, ainda permaneciam penduradas sobre a fachada do velho prédio da administração pública de Salem muitas cabeças de nativos, secas e empoeiradas, como troféus macabros da Guerra do Rei Philip (ORTEGA Y MEDINA, 1976).

A colônia de Rhode Island foi devastada pela guerra e a cidade de Providence foi totalmente destruída. As tragédias provocadas por essa sangrenta guerra foram marcantes para Roger Williams, que, no mesmo período, ficou viúvo e passou a viver com seus filhos, pois sua casa foi totalmente queimada. Não conseguir promover a convivência pacífica entre colonos e nativos foi, possivelmente, sua maior derrota. Ainda assim, ele continuou influenciando a colônia de Rhode Island, principalmente pelo fato de ele ser um dos únicos sobreviventes da primeira geração de colonos. Em 1682, ele escreveu sua última carta aos colonos de Rhode Island, rogando-lhes que fossem dignos da liberdade que desfrutavam, uma liberdade que, segundo ele, ninguém desfrutava na terra (WILLIAMS, 1963f, p. 407). Roger Williams morreu no ano seguinte. (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 77) .

3.7 O triunfo do interesse próprio sobre os ideais públicos na Nova Inglaterra

Segundo John Miller, como temia Williams, após sua morte, a Trindade do “Lucro, exaltação, prazer” estabeleceu seu domínio e a terra se tornou um objeto de veneração em

Rhode Island. E, durante o século XVIII, seus comerciantes se envolveram profundamente no comércio de escravos, enquanto a escravidão doméstica forneceu a força de trabalho para as criações de gado, leite e cavalos (MILLER, 1966, p. 71). Uma pequena citação de Karl Marx, em sua obra *Sobre a questão judaica*, dá conta do resultado dessa situação, que não se limitou apenas a Rhode Island. Certo coronel Hamilton³⁷⁸ afirma sobre os novo-ingleses:

O morador piedoso e politicamente livre da Nova Inglaterra é uma espécie de Laocoonte que não faz o menor esforço para se livrar das serpentes que o constroem. Mâmon é seu ídolo, e eles o adoram não só com os lábios, mas também com todas as energias do seu corpo e de seu espírito. Aos seus olhos a terra nada mais é que uma bolsa de dinheiro, e estão plenamente convictos de não terem outra destinação aqui embaixo além de ficarem mais ricos do que seus vizinhos. O negócio se apoderou de todos os seus pensamentos, sua única distração consiste na alternância entre os objetos do mesmo. Quando viajam carregam, por assim dizer, suas bugigangas ou sua loja nas costas e não falam de outra coisa além de juros e lucro. Se desviarem os olhos por um instante de seus negócios, isso ocorre tão somente para bisbilhotarem os dos outros (Apud MARX, 2010, p. 56-7).

O “apetite depravado” por grandes porções de terras, denunciado por Williams, reaparece nas palavras de Hamilton como consumação de seus primeiros temores quanto ao caminho trilhado pelos colonos do século XVII, em sua marcha para possuir sua terra prometida. Ao comentar a crítica de Williams ao “God Land”, o historiador Glenn LaFantasie afirma que “Roger Williams acreditava que a disputa por terras em Rhode Island estava corroendo os ideais de espírito público e afeto social e os suplantando com os ídolos de ouro do interesse próprio e da ambição egoísta”³⁷⁹ (LAFANTASIE, 1988, p. 529). O comentário de Lafantasie reforça a relação estabelecida nesta pesquisa entre a crítica à idolatria e o interesse próprio, que, como vimos no final do primeiro capítulo, emergia nestes séculos como um novo paradigma ordenador da sociedade ocidental.

³⁷⁸ Possivelmente Marx se refere a Alexander Hamilton (1755–1804), estadista, político, acadêmico de direito, comandante militar, advogado, banqueiro e economista americano. Ele foi um dos Pais Fundadores dos Estados Unidos. Ele foi um intérprete e promotor influente da Constituição dos EUA, além de fundador do sistema financeiro do país, do Partido Federalista, da Guarda Costeira dos Estados Unidos e do jornal *New York Post*. Como o primeiro secretário do Tesouro, Hamilton foi o principal autor das políticas econômicas do governo de George Washington (NEWTON, 2015, p. 1-3).

³⁷⁹ O historiador Glenn Lafantasie é responsável pela versão comentada das cartas de Roger Williams. Seu comentário se refere à carta de 1664, citada acima (WILLIAMS, 1963f, p. 319).

4

ECONOMIA DE MERCADO E CRÍTICA À IDOLATRIA DO OURO E DA TERRA NOS SÉCULOS XVI E XVII

Em resposta aos capítulos anteriores, será possível afirmar a existência de uma relação entre o desenvolvimento da economia mercantil e a crítica à idolatria do ouro e da terra? Embora os dados apontem positivamente para isso, faltam-nos alguns elementos importantes que serão apresentados a seguir. É preciso dizer que a emancipação do fator econômico do tecido social durante os séculos XVI e XVII foi marcado por diferentes conflitos, a maior parte deles não discernidos pelos indivíduos da época como uma mudança tão radical quanto podemos ver hoje. Nada mais natural por se tratar de um fenômeno de longa duração, que, como vimos, não alcançou seu clímax naqueles séculos.

Acredito, porém, existir um fato importante que justifica a agudeza de espírito de Bartolomé de las Casas e Roger Williams, que é sua participação nos projetos colonizadores de suas respectivas nações. Isso porque o lugar ocupado pelas colônias no tabuleiro mercantilista-imperial tornava o fator econômico um elemento de destacado valor em relação às demais justificativas para a presença europeia nesses territórios. Não apenas por isso, mas também pela esperança utópica desses e de outros personagens da colonização de poderem construir uma Nova Espanha e uma Nova Inglaterra em solo americano, o que implicava na busca de afastamento de muitos males que se estruturavam em solo europeu.

Mas, quais pontos dessas críticas são importantes para sustentarmos que a acusação de idolatria teria sido usada como forma de crítica social? Por quais motivos elas estariam ligadas a questões econômicas? E, de que forma poderiam estar conectadas entre si? São perguntas que buscarei responder a seguir. Partiremos do que foi explorado nos capítulos anteriores, sintetizando os principais elementos que conectam a crítica dos nossos personagens à evolução do espírito econômico que acompanhou o desenvolvimento da economia mercantil. Depois, veremos como o conceito teológico de idolatria comporta um potencial crítico a sistemas opressores a partir da tradição bíblica, que opõe o culto a Javé como Deus da vida aos ídolos que escravizam e exigem sacrifício.

É nesse contexto que a oposição Javé-Mamon ganha destaque, principalmente na mensagem de Jesus de Nazaré, pela qual entendemos que a crítica ao mamonismo é também a denúncia de um sistema político-econômico opressor, e o acúmulo desproporcional de riqueza

é um sinal do poder desse sistema. Na segunda parte do capítulo, veremos uma série de indícios de que a denúncia de idolatria relacionada a questões econômicas não era um ato isolado, nem tampouco pertencente a um ou outro autor. Pelo contrário, no decorrer desses dois séculos, podemos encontrá-la presente em diversos autores, situados em diferentes *loci* de produção de conhecimento, embora não os abordaremos em detalhes. Nesse sentido, destaco que “dinheiro” e “terra” são elementos importantes dessa crítica à idolatria.

4.1 Sinopse dos capítulos anteriores

No primeiro capítulo, iniciamos nossa narrativa sobre a evolução da economia de mercado apontando os fenômenos que marcaram o renascimento comercial e agrícola ainda no início do segundo milênio, considerando que ali estão os primeiros momentos de uma ingente transformação que afetou profundamente a sociedade ocidental nos séculos XVI e XVII. Para isso, foi necessário que o fator econômico iniciasse seu processo de desprendimento de outros aspectos da vida humana, o que não foi, de forma alguma, algo recebido com naturalidade pela sociedade medieval. Apesar de toda resistência dos mecanismos que tradicionalmente submetiam as questões econômicas a uma série de vinculações éticas e morais, a força exercida pela economia mercantil e pelo pensamento mercantilista foi capaz de afetar as antigas formas de pensar e agir dos indivíduos dos séculos XVI e XVII. A aprovação moral ao enriquecimento ilimitado, outrora visto com profunda desconfiança, cresceu e ganhou novo status social, fazendo do interesse próprio um novo paradigma para a sociedade de mercado. Ao mesmo tempo, a pobreza também sofreu um grande revés, pois, outrora vista como objeto da generosidade e misericórdia da sociedade, passa a ser um problema do indivíduo, no aspecto de seu mau ânimo e preguiça.

Os séculos XVI e XVII marcam o momento crítico destas transformações, mas não em termos de uma ruptura definitiva, pois duas ordens de mundo coexistiram neles juntamente: uma em declínio e outra emergindo das entranhas da primeira. A antiga ordem medieval experimentava a potência transformadora da economia de mercado em relação à construção de um modo de vida centrado em uma nova forma de relação entre os indivíduos e a riqueza. As contradições, crises e enfrentamentos desse período evidenciam a incompatibilidade do espírito econômico de cada uma delas, pondo em manifesto divergências e interesses de diferentes grupos sociais que se chocavam, principalmente quanto às formas de produção, organização e circulação de bens materiais necessários à sobrevivência e reprodução da vida.

Os mercados passaram a ser mais numerosos e importantes e, sob o sistema mercantilista, tornaram-se a principal preocupação dos governos (POLANYI, 2000). Eles fortaleciam os governos, abastecendo os cofres estatais, enquanto ganhavam mais espaço nos assuntos internos e externos, fomentados, inclusive, pelas colonizações. A conquista do território americano expandiu o horizonte de interesses das nações europeias em relação à efetivação de seus monopólios, tendo como principal produto os metais preciosos, que tinham um papel fundamental na economia europeia, pois eram desejados como uma preciosidade para consumo interior e para o comércio com a Ásia; mas eram igualmente uma necessidade para a expansão comercial, que rapidamente progredia e exigia enormes investimentos, tanto de comerciantes quanto dos príncipes.

No século XVII, foram várias as circunstâncias que contribuíram para que o mercantilismo florescesse na Inglaterra de Elizabeth I e seus sucessores. A aspereza da competição com a Espanha fez com que seu primeiro avanço fosse a exploração das cargas de ouro, prata e outras mercadorias transportadas pelos galeões espanhóis, mas logo progrediu no sentido de tomar posse de territórios americanos e iniciar sua própria exploração. A evolução das companhias de comércio, aliada às dificuldades financeiras enfrentadas pela Coroa inglesa, contribuiu para que o projeto colonial inglês fosse marcado por maior autonomia de atuação, pois apenas uma pequena parte dos lucros aferidos na América eram remetidos à Coroa. Ademais, entre os próprios colonos surgiram novas companhias de exploração, que não possuíam relação direta com a Coroa, como no caso das primeiras que possuíam cartas-patentes, mas eram incentivadas pelo crescente comércio de terras que possibilitava a expansão latifundiária novo-inglesa³⁸⁰.

Foi necessário ao espírito econômico da conquista reorganizar as sociedades nativas em relação aos seus interesses. O estado absolutista e a burguesia comercial atuaram conjuntamente em função de seus interesses comuns, tendo a religião como provedora do discurso legitimador da propagação da fé e dos direitos de conquista. Era uma simbiose complexa entre expansão militar-imperialista, expansão econômica e expansão da fé. Contudo, foi também do discurso religioso que surgiram as críticas à rapina da conquista, ao apetite pela riqueza e aos rumos das respectivas sociedades coloniais e metropolitanas, que possuíam em comum o afã pela acumulação de riqueza e a progressiva ação dos mercados.

A partir deste cenário e da conflituosa relação entre Espanha e Inglaterra, que inclui seu antagonismo religioso, a luta pelo espaço colonial e pela hegemonia política e econômica

³⁸⁰ Cf. seção 3.6.

no cenário internacional vimos como a crítica de Bartolomé de las Casas e Roger Williams se desenvolveu contra o sistema que se estabelecia nos territórios colonizados por suas nações, não em sentido amplo e aberto, mas ao que considero ser um traço comum: sua crítica à idolatria dos conquistadores. Nesse sentido, devo apontar alguns aspectos que aproximam a crítica desses dois personagens, com a finalidade de traçarmos um paralelo entre ambas, para discussão posterior.

4.1.1 Aspectos convergentes da crítica de Bartolomé de las Casas e Roger Williams ao sistema colonial-mercantilista

A exploração das riquezas americanas não seria possível sem que certos fatores fossem resolvidos, alguns de antemão. Nenhum conquistador pediu licença aos povos originários para usar suas terras, garimpar seus minerais ou usar seus corpos como força de trabalho (escrava ou assalariada). A simples presença destes indivíduos em solo americano representava uma invasão a territórios ancestralmente povoados. Mesmo os ingleses, que iniciaram suas atividades colonizadoras apoiando-se no discurso de que sua presença e suas atividades na América configuravam um “bom negócio” para os nativos³⁸¹ — ao melhor estilo Donald Trump — progressivamente trataram os nativos como estorvo aos seus planos de ampliação territorial. Assim, qualquer tipo de sonho de convivência pacífica fracassou, restando aos verdadeiros donos da terra serem confinados em reservas de terra cada vez menores. Portanto, toda ação conquistadora exigiu um discurso legitimador, não apenas teológico, mas também filosófico e jurídico, capaz de justificar aspectos como a violência, a expropriação de bens, a escravização e até mesmo sua simples presença nesses territórios. As críticas de Bartolomé de las Casas e Roger Williams, cada uma à sua forma, atacaram muitos destes aspectos.

Juan Antonio Ortega y Medina (1976) identifica uma semelhança biográfica importante entre estes personagens, no que diz respeito à defesa da autonomia do ser humano, tanto do cristão quanto do pagão. Ele considera que, guardadas as devidas proporções, seria possível comparar a famosa disputa Las Casas–Sepúlveda com a menos famosa, porém não menos importante, Williams–Cotton. A controvérsia entre Roger Williams e John Cotton não teve as formalidades da disputa de Valladolid, sendo resultado de uma série de textos publicados em forma de críticas, réplicas e tréplicas, como, em parte, vimos no capítulo anterior³⁸². Não seria possível neste espaço realizar uma comparação exaustiva destas disputas,

³⁸¹ Cf. seção 3.3

³⁸² Cf. também Barbosa (2016, p. 28, 41-43, 61, 66, 70-73, 85).

nem mesmo apresentar suas críticas aos problemas que envolviam a colonização, embora seja uma proposta promissora e interessante. Por isso, destacaremos apenas alguns aspectos centrais que aproximam nossos personagens no sentido de sua crítica anti-idolátrica.

4.1.1.1 Sobre o método de colonização

Nos projetos coloniais de Espanha e Inglaterra, os métodos adotados, bem como seus respectivos mecanismos de fundamentação, definiam o papel das colônias no processo de desenvolvimento das economias nacionais europeias, que, segundo os pensadores mercantilistas, deveria ser de acelerar a acumulação de riqueza das metrópoles, através da exploração desses territórios. No caso espanhol, o sistema de *encomiendas* buscava fornecer a mão de obra necessária para que se retirasse das colônias, o mais rapidamente, a maior quantidade de riqueza possível, deixando em segundo plano o desenvolvimento político e econômico das colônias. Como o trabalho assalariado encarecia os custos de produção, o trabalho compulsório se tornava a opção mais rentável e mais eficiente de atender os propósitos da Coroa e dos investidores burgueses, que apostavam suas riquezas financiando parte deste novo empreendimento³⁸³.

Ao se chocarem com sociedades plenamente estabelecidas, que precisavam ser desmanteladas para que uma sociedade colonial fosse organizada, conquistadores e colonizadores buscaram argumentos legais e religiosos para justificar a violência da conquista e o uso de mão de obra escrava. Embora o sistema fosse instituído objetivando certo equilíbrio nas relações entre colonos e nativos, no sentido de sua convivência e progresso da sociedade

³⁸³ A questão da escravidão é tratada nesta pesquisa em sua relação com a emergência da economia de mercado, portanto, destacando seu caráter exploratório da força de trabalho, ainda que disfarçada sob o propósito da evangelização, como vimos no segundo capítulo. Contudo, o debate sobre a escravidão nas teorias decoloniais amplia esse argumento para além de sua funcionalidade econômica, como faz Anibal Quijano, que relaciona o processo de escravização moderna ao conceito de raça. Para Quijano, a ideia moderna de raça não tem história conhecida antes da conquista da América, provavelmente tendo se originado como referência às diferenças fenotípicas entre conquistadores e conquistados, como referência a supostas estruturas biológicas diferenciais entre esses grupos (QUIJANO, 2000, p. 122). Essa diferença pode ser percebida nas palavras de Juan Ginés de Sepúlveda, quando afirma que tais guerras eram justas “por la rudeza de sus ingenios, que son de su natura gente servil y bárbara, y por ende obligada a servir a los de ingenio más elegantes, como son los españoles” (LAS CASAS, 1958c, p. 295). Sobre a escravização e comércio de nativos africanos, vale mencionar que a colônia de Rhode Island promulgou uma lei em 1652, limitando a escravização de qualquer indivíduo, inclusive de negros, a 10 anos. Caso fossem jovens ou crianças, não deveria passar de seus 24 anos de idade (RECORDS OF THE COLONY OF RHODE ISLAND AND PROVIDENCE PLANTATIONS, 1856, p. 243). O historiador John Barry acredita que provavelmente essa tenha sido a primeira lei dessa natureza, sem paralelos até mesmo na Europa, o que pode classificar o trabalho de Williams como pioneiro no campo da justiça social e da democracia liberal. Todavia os esforços realizados por essa geração de líderes para impedir que a escravidão tomasse posse da colônia não prosperaram, estimando que cerca de 100.000 africanos escravizados tenham sido levados para Rhode Island até o final do século XIX (BARRY, 2012).

colonial, na prática, a intensidade da opressão aumentava progressivamente e a própria evangelização fornecia argumentos para tal mediante a resistência dos povos nativos e suas práticas religiosas, consideradas desumanas e pecaminosas.

A crítica do frade dominicano Antonio de Montesinos à organização social das colônias espanholas, classificava como “cegueira”, o modo de vida dos espanhóis na América, cujas consciências só poderiam estar estúpidas e sem capacidade de discernir o que faziam, pois cometiam graves pecados contra os nativos ao submetê-los ao trabalho forçado das minas de ouro e ao cultivo da terra. Ele questionou o fundamento jurídico de tais práticas e acusa, de crimes morais quanto à consciência, aqueles que consentiam ou praticavam tais obras, o que revelaria nas décadas seguintes uma grande batalha em torno da legitimidade do sistema que se impunha na América espanhola.

A crítica de Bartolomé de las Casas seguiu o caminho aberto por Montesinos, amadurecendo, durante seus anos de trabalho na América, a busca por outro modelo de colonização que se diferenciasse do espírito de conquista e do sistema de *encomiendas*. Las Casas estava convencido de não haver nenhuma possibilidade de se reformar o sistema vigente, sendo imprescindível sua completa substituição por um modelo de colonização pacífica que não tivesse a questão econômica como critério para a tomada de decisões em relação aos rumos das colônias. Por isso, propunha que a recompensa dos colonizadores e da Coroa espanhola não fosse obtida por métodos que levassem ao sacrifício das comunidades nativas. Em outras palavras, a escravização não poderia ser o caminho de acesso à riqueza e esta não deveria ser o objetivo da colonização. Sua ideia de “destruição” das Índias, que intitula sua mais conhecida obra, provavelmente é a que melhor explica as consequências do sistema colonial-mercantilista aos povos nativos — que, segundo Las Casas, era movida pela ganância desenfreada dos espanhóis, um mal que destruiria não apenas as Índias, mas a própria Espanha³⁸⁴.

A colonização inglesa, estruturada religiosa, política e economicamente em oposição à espanhola, não podia se libertar da influência de seus rivais. O fato de os ingleses não terem realizado um debate sério sobre a legitimidade da colonização, a altura do que foi realizado pelos espanhóis, reflete tal ligação, principalmente em seu aspecto jurídico. Lewis Hanke, por exemplo, chama a atenção para esse fato, destacando que aos leitores de tradição inglesa pode parecer estranha a preocupação dos espanhóis com as bases legais da dominação colonialista, visto serem escassos os exemplos de semelhante debate na história colonial inglesa, destacando-se, nesse sentido, o caso de Roger Williams (HANKE, 1959, p. 291). À medida em que as

³⁸⁴ Cf. seção 2.5.1

práticas espanholas foram colocadas sob o estigma da violência descabida e generalizada pelos ingleses, a polarização confessional levou os ideólogos da colonização inglesa a identificarem o suposto caráter negativo do povo espanhol com o catolicismo. Assim, o “papismo” se tornou a chave de explicação dos males que Espanha havia cometido nas Américas e caberia ao povo inglês, sustentado pelo espírito de sua reforma religiosa, promover um novo modelo de colonização, absolutamente diferente.

Tal ufanismo caiu bem ao espírito mercantilista inglês, que, no início do século XVII se fortalecia com a concessão de novos monopólios comerciais e a consequente formação de diversas companhias de exploração comercial. O fortalecimento da burguesia, o incremento dos cercamentos de terras, a complicada política interna dos Stuart e o crescimento do movimento puritano tornavam cada vez mais tensas as relações sociais na Inglaterra. Diante disso, a ideia de construir uma nova pátria para si do outro lado do Atlântico se tornava cada vez mais atrativa para um crescente número de ingleses — uma conjuntura convenientemente benéfica para as companhias de exploração capitalistas, que precisavam de mão de obra nos novos assentamentos. As cartas-patentes, concedidas primeiro a fidalgos e depois às companhias de exploração, outorgavam jurídica e espiritualmente — visto que o rei inglês acumulava os poderes temporal e espiritual — amplos direitos de domínio sobre terras “descobertas”, nas quais houvesse “infiéis” que carecessem conhecer a religião cristã. De forma prática, elas davam poder para a expropriação de terras e outras riquezas em favor de seus beneficiários e da Coroa para a fundação de novas colônias e para a incorporação de tais territórios ao domínio inglês.

A crítica de Roger Williams — que, inclusive, deu início ao seu debate com John Cotton — afirmava que os termos das cartas-patentes eram completamente ilegais e pecaminosos e que o monarca inglês não tinha direito de emití-las, sob pena de mentir solenemente e cometer pecado de blasfêmia³⁸⁵. Do ponto de vista jurídico, as cartas-patentes impunham sofrimento e injustiça aos povos nativos, visto que lhes subtraía direitos ancestrais sobre a terra, ao mesmo tempo que tornava todo o projeto colonial comprometido pelo pecado cometido pelos colonizadores contra os nativos, que, em última análise, deveriam ser alvo da pregação e do testemunho cristão.

Para Williams, se o objetivo da colonização inglesa era se afastar do modelo espanhol, tão criticado quanto sua religião e sua busca de exercer poder absoluto sobre o mundo, o poder invocado pelos monarcas ingleses nas cartas-patentes e para outros líderes coloniais que

³⁸⁵ Cf. seção 3.3.2

ansiavam por autonomia política era inadmissível. Vale destacar que a crítica de Williams às cartas-patentes não se dirigia apenas ao abuso de poder e crimes cometidos nas colônias americanas contra os nativos, mas também aos males que ocorriam na Inglaterra concernentes aos direitos de uso de terras³⁸⁶.

Foram estas práticas que o levaram a comparar a posição política dos monarcas ingleses às dos reis bíblicos da “grande Babilônia”, com quem, “se prostituíram os reis da terra” e também “os mercadores da terra se enriqueceram à custa da sua luxúria”, conforme apresenta Apocalipse 18. A associação entre uma forma de religião presente na Europa, repleta de malícia e luxúria à imagem bíblica da Babilônia foi importante elemento motivador para os colonos ingleses na construção de uma “Nova Inglaterra” em terras americanas. Ainda assim, muitos carregavam a desconfiança de que no novo mundo a religião também se corromperia pela ambição por riquezas e pelo abuso do poder político sobre o povo³⁸⁷.

4.1.1.2 Sobre a igualdade entre europeus e nativos

Os projetos de colonização e o conseqüente uso dos povos e das riquezas americanas para o enriquecimento das metrópoles e dos colonizadores dependeu, em grande medida, de colocar estes povos e seu território dentro de um esquema representativo capaz de justificar tais práticas. As doutrinas usadas pela Espanha contra os mouros durante o período da Reconquista foram imediatamente ajustadas aos povos americanos, mas, progressivamente, o assunto se mostrou mais complexo e começaram a surgir entraves jurídicos, teológicos e filosóficos. Diferentemente dos mouros, os americanos não haviam invadido o território europeu, mas o contrário, o que demandou um grande esforço intelectual para a legitimação da conquista.

No grande debate de Valladolid, a defesa da licitude das guerras contra os nativos com o propósito de pregar-lhes a fé funcionou como eixo em torno do qual se debateu a legitimidade da conquista. A superioridade étnica dos espanhóis e a necessidade do anúncio da fé foram os motivos apresentados em contraste com a barbárie dos nativos, representada por suas práticas idolátricas, sacrifícios humanos e antropofagia. Apenas com a intervenção conquistadora estes povos seriam elevados ao padrão civilizatório espanhol e se tornariam participantes dos benefícios espirituais do cristianismo. Não havia nenhum questionamento sobre as vantagens da exploração econômica da conquista, quanto à severa e injusta exploração da força de trabalho

³⁸⁶ Idem

³⁸⁷ Cf. seção 3.3.1

nativa, nem mesmo dos interesses privados dos conquistadores e nobres espanhóis que investiam seu capital no empreendimento colonizador.

De forma contrária, Bartolomé de las Casas advogou que só a evangelização pacífica, fruto de um convívio com os nativos, poderia produzir os resultados esperados. Uma forma de evangelização que dependia do reconhecimento da humanidade, racionalidade e organização social desses povos. Era inadmissível ao padre sevilhano a associação entre invasão violenta, ocupação, escravização, pilhagem e evangelização, o que só poderia ser explicado pela cobiça e ambição dos conquistadores, como já havia denunciado o frei Montesinos. Diante disso, a única causa justificável para a presença de Espanha na América era a pregação da fé, o que deveria ser feito de forma pacífica³⁸⁸.

Roger Williams, formulou perguntas parecidas às de Las Casas quanto à natureza e às práticas dos povos nativos e criticou o emprego feito pelos ingleses do conceito de barbárie a eles³⁸⁹. Ele compreendia que isso tinha o propósito de negar sua dignidade, racionalidade e capacidade de organização social, o que era necessário para que as doações de terras outorgadas pelas cartas-patentes fossem justificadas e para que o uso do argumento de *vacuum domicilium* fosse válido para a ocupação de suas terras. Seu questionamento sobre a suposta superioridade étnica inglesa sobre os povos nativos, que passava necessariamente pelo questionamento das instituições legais da colonização, objetivava que ingleses e nativos estabelecessem uma forma de organização social na qual estes últimos fossem tratados como verdadeiros proprietários da terra, que poderiam ceder seu uso aos colonizadores mediante uma negociação direta entre colonos e nativos, sem intervenção estatal³⁹⁰.

As pretensões imperiais da Coroa inglesa e o apetite por terras das companhias de exploração e dos colonos foram confrontadas por Williams em sua defesa da organização política dos nativos, ao afirmar que as leis inglesas não poderiam ser impostas sobre estes povos, pois suas instituições e costumes, embora diferentes em comparação com os europeus, apontavam para a riqueza e complexidade de suas culturas. Portanto, a única forma digna e legítima de lidar com a questão da terra era a negociação com eles a partir de sua própria realidade. Esse foi um dos objetivos de sua obra *A Key into de Language of America*.

Quais as condições objetivas dessas negociações e quais seriam seus resultados efetivos da concepção de Roger Williams? Acredito que, embora possamos encontrar na

³⁸⁸ Cf. *Tratado comprobatorio del imperio soberano* (LAS CASAS, 1958c).

³⁸⁹ Cf. seção 3.5.3

³⁹⁰ Alguns aspectos da filosofia política de Williams que resultam na defesa da humanidade e civilidade dos nativos se destacam, em relação a Las Casas.

filosofia política de Williams uma compreensão protocontratualista das relações fundiárias, podemos afirmar que sua compreensão do direito adquirido em tais negociações era de “posse” das terras. Como assinala Ciclone Covey, quando Williams disse que “Rhode Island foi comprada por amor” (WILLIAMS, 1963f, p. 305), ele estava afirmando algo que era quase incompreensível para os europeus: que, do ponto de vista do *sachem* Canonicus, o tratado de “compra” não conferia propriedade, mas apenas o direito de se estabelecer nas terras do *sachem* como seu súdito. Assim sendo, o que os compradores adquiriam não era a terra em si, mas sua incorporação ao grupo que, por direito, era proprietária, ou seja, a tribo ou o *sachem*. Consequentemente, eles recebiam dessa tribo ou *sachem* o direito de uso e posse da terra (COVEY, 1966, p. 132).

Embora a *Charter of Rhode Island and Providence Plantation* não deixe clara essa distinção, ela prevê tanto a concessão gratuita quanto a onerosa de terras nativas aos colonos. A leitura dos escritos de Williams também não permitiu determinar essa distinção entre propriedade e posse da terra, pelo que acompanhamos as análises de Covey (1966), Vaughan (1995), Oberg (2003) e Blázquez Martín (2006), que a assumem. Ela resulta importante, pois ajuda a entender os esforços de Williams pelo bom repartimento de terras entre nativos e colonos durante sua vida, sua visão utópica de convivência pacífica e sua crítica ao acúmulo exagerado e indiscriminado de grandes porções de terra, que ele classificou como idolatria da terra.

4.1.1.3 Os projetos utópicos de *Vera Paz* e *Providence*

Por compartilharem uma visão flexível e inclusiva das culturas nativas, os ideais colonizadores do padre sevillano e do fundador de Providence possuem pontos de contato importantes³⁹¹. Juan Antonio Ortega y Medina acredita haver uma semelhança nestes dois projetos coloniais por seu “caráter utopicamente tópico” de apontarem para um mesmo objetivo, que é a liberdade do ser humano (ORTEGA Y MEDINA, 1976, p. 100). As sociedades imaginadas por estes personagens devem ser vistas no sentido de formas de organização política

³⁹¹ Em seu interessante estudo *Controversial Cases on Humanitarian Doctrines: Bartolomé de las Casas's Intellectual Legacy among New England Puritans*, a historiadora Alicia Mayer aponta outros projetos que podem ser analisados por seu caráter utópico de colonização pacífica, tais como Cumaná, Vera Paz, Providence, Natick, Roxbury e Martha's Vineyard (MAYER, 2009, p. 181). Ao falar sobre o método de catequese de John Eliot, Juan Antonio Ortega y Medina considera que, de forma geral, “la evangelización reformada, (...) nos parece que estuvo más cerca de la verdad cristiana nueva proclamada y defendida por el justiciero y colérico fray Bartolomé de las Casas (...) de lo que acaso ellos mismo hubieran querido admitir y de lo que incluso el singular y extraordinario español hubiese estado dispuesto a conceder” (ORTEGA Y MEDINA, 1976, p. 50).

alternativas àquelas que eles percebiam serem incapazes de sustentar as culturas nativa e europeia juntas ou justapostas.

Marcel Bataillon considera que, atribuir pejorativamente o adjetivo de utópico ao projeto de colonização pacífica de Las Casas, como fazem alguns historiadores, significa não dar o devido merecimento às medidas concretas e conectadas com a realidade colonial de sua época (BATAILLON, 1976, p. 53). A percepção de Las Casas era de que a voracidade da conquista exterminaria as populações nativas, inviabilizando a subsistência das comunidades coloniais e do projeto colonizador como um todo para prejuízo da Coroa e da Igreja. Como explica Bruit, o raciocínio de Las Casas era simples: a desaparecimento dos índios significava diminuição de vassalos e, quanto menos vassalos, menos tributos. Portanto, economicamente o rei estaria perdendo (BRUIT, 1995, p. 82). Para Las Casas, Deus havia outorgado a grande responsabilidade de cristianização desses povos e dado autoridade à Espanha sobre estas grandes terras, contudo, a ânsia pelo lucro rápido e a qualquer custo poria tudo a perder.

Baseando-se na ideia de que os povos nativos possuíam capacidades exemplares de organização social e civilidade, algo que ele havia experimentado desde sua experiência de banimento, Williams defendeu não apenas o direito dos nativos às suas terras, mas também promoveu o conceito de propriedade das comunidades nativas³⁹². Para ele, não havia recurso legal para se viver na América, além da aquisição de terras que os nativos resolvessem voluntariamente ceder. As relações comerciais e fundiárias deveriam ser realizadas a partir do entendimento e do respeito às sociedades nativas, o que buscava proteger estas comunidades da ganância dos ingleses. A evangelização, por sua vez, deveria ser pacífica, respeitando aqueles que decidissem não aderir à fé cristã, o que não impediria de que essas comunidades continuassem a manter relações produtivas para ambas.

4.1.1.4 Crítica à idolatria dos colonizadores

A idolatria dos nativos foi combatida pelos espanhóis desde o início da colonização espanhola da América e se intensificou dramaticamente no século XVII, por meio de violentas campanhas que visavam sua extirpação. Desde a década de 1530, as discussões se intensificaram, tornando-se parte dos argumentos dos defensores da conquista para justificar a submissão forçada dos nativos aos espanhóis. A crítica à idolatria dos conquistadores, embora já estivesse implícita na pregação de Montesinos contra a violência da conquista, ganha força

³⁹² Cf. *A Key into the language of América* (WILLIAMS, 1963a).

como contra-argumento no debate sobre a idolatria dos nativos no trabalho de Bartolomé de las Casas. De crítica à ganância dos conquistadores ela evolui para crítica à idolatria, após seu período de reclusão, na década de 1520³⁹³.

Principalmente na *Apologética historia sumaria*, Las Casas explica a idolatria dos povos nativos como aspecto natural de sua cultura e como predisposição para o conhecimento de Deus, que se distorce ao identificar seu objeto de adoração nos falsos deuses. Por isso mesmo, eles deveriam ser ensinados pacificamente sobre a verdade de Deus, a fim de se converterem a ele, mas, de forma alguma, seu pecado justificaria sua submissão forçada ao cristianismo. Com o desenvolvimento dessa defesa da evangelização pacífica, Las Casas denuncia que os espanhóis também eram idólatras, pois prestavam honra ao ouro e em seu desejo de acúmulo infinito de riquezas e sacrificavam vidas humanas em honra a Baal³⁹⁴. Eles o faziam com o conhecimento do Deus verdadeiro, o que tornava seu pecado muito mais grave que o dos nativos, que não possuíam tal conhecimento.

Para Las Casas, a destruição das Índias era motivada, do ponto de vista da responsabilidade individual, pela transformação do objetivo de adquirir riquezas em finalidade última da vida dos indivíduos e, do ponto de vista estrutural, pelo sistema de *encomiendas*, que legitimava a exploração de vidas humanas para a obtenção de riquezas. E, em última análise, tais males eram responsabilidade da Coroa espanhola³⁹⁵. Por isso, apenas a substituição do sistema, bem como dos agentes da colonização, poderia interromper esta distorção da finalidade da presença espanhola na América. Não era correto que um indivíduo tivesse por fim último de sua vida sair da pobreza e se tornar rico, mas, para Las Casas, era isso que o sistema colonial-mercantilista produzia (ou induzia) na América. Colonizadores e conquistadores estavam “sugando a vida” das populações nativas por seu apetite pela riqueza, escravizando-os e matando-os inescrupulosamente, sob pretexto de evangelizá-los³⁹⁶, na busca do *summum bonum* de suas vidas, que era se tornarem ricos³⁹⁷. Para Las Casas, a busca de enriquecimento como fim último da vida era idolatria³⁹⁸.

Ele buscou convencer o Conselho das Índias e o próprio rei de que as Índias estavam nas mãos de homens de cujo caráter e testemunho cristão não eram dignos, pois estavam

³⁹³ Cf. seção 2.4

³⁹⁴ Cf. seção 2.4.1; 2.4.3

³⁹⁵ Cf. seção 2.5.1

³⁹⁶ Cf. seção 2.5.1

³⁹⁷ *Idem*

³⁹⁸ Cf. seção 1.1.2

entregues aos pecados da cobiça e da avareza, que, segundo as Escrituras e a razão natural são vícios que não podem ser remediados nem por leis, nem penalidades. O resultado seria o completo fracasso do projeto colonizador e a destruição das Índias, o que só poderia ser evitado caso o sistema e as próprias pessoas que o empreendiam fossem substituídas por outra classe de pessoas, que desejassem fundar uma sociedade sobre princípios solidários e humanitários. Estas duas classes de pessoas, movidas por concepções distintas sobre a natureza e a finalidade do empreendimento colonizador, representam o espírito de duas visões de mundo que se chocavam durante o século XVI.

Las Casas temia que esse novo espírito fosse um mal capaz de consumir não apenas as Índias, mas também a Espanha³⁹⁹ e chamou atenção para o número de vítimas que se acumulava, tanto por causa das guerras como da exploração econômica. Ele também afirmou que isto era sinal de idolatria, pois conquistadores e colonizadores condenavam os nativos à morte sem o devido anúncio do evangelho e a participação na salvação (do ponto de vista cristão), sacrificando-os no altar de sua muito amada e adorada deusa, a cobiça⁴⁰⁰. Ele se decepcionou com as escolhas da Coroa espanhola, que, aos poucos, cedeu aos interesses econômicos de *encomenderos* e conquistadores.

O antagonismo político, religioso e econômico entre Espanha e Inglaterra, durante o século XVI, fortaleceu-se com a difusão da imagem de “destruição” das Índias contida na *Brevísima Relación*, convencendo os ingleses de que eles empreenderiam um projeto colonizador absolutamente diferente de seus rivais. Em seu ufanismo, os ingleses acreditaram que a crítica contida na *Brevísima Relación* se dirigia ao gênio espanhol, ignorando sua denúncia ao espírito econômico que se desenvolvia na Espanha, que era o problema de fundo dos erros que se cometiam nas Índias. Em poucas décadas, o ímpeto da economia mercantilista impôs seu ritmo à expansão colonialista inglesa da Nova Inglaterra e o avanço das expropriações de terras nativas desencadeou a crítica de Roger Williams sobre a legitimidade dos direitos concedidos pelas cartas-patentes e sobre o uso do recurso legal do *vacuum domicilium*.

A crítica à idolatria de Roger Williams evoluiu de forma similar à de Bartolomé de las Casas, começando com sua discordância quanto ao regime jurídico-legal das colônias inglesas na América, sustentado sobre supostos direitos de conquista concedidos pelas cartas-patentes, que possuíam clara inspiração ibérica e identificavam o sistema inglês ao da cristandade

³⁹⁹ Cf. seção 2.5.1

⁴⁰⁰ Cf. seção 2.4.1; 2.5.3

católica. Tal sistema também tornava injustas (tirânicas, diria Las Casas) as relações dos colonos com os povos nativos. Nesse ponto, Williams avança em relação a Las Casas, pois suas críticas se dirigem ao abuso do poder político e religioso de forma ampla, não apenas em relação à constituição das colônias, mas também da Inglaterra, chegando a identificar o poder dos monarcas como tirânico e a imposição de formas religiosas às pessoas como violação de um direito fundamental de cada ser humano, que é sua liberdade de consciência.

Ao usar o argumento da igualdade entre nativos e ingleses para combater o sistema totalitário das colônias novo-inglesas e seu avanço sobre as terras pertencentes aos nativos, Williams usa alegorias que comparam as duas culturas e apontam nos nativos virtudes semelhantes e até superiores às dos ingleses. Havia em Williams um sentimento pessimista quanto aos rumos de sua sociedade, semelhante ao de muitos de seus contemporâneos cujos discursos incentivavam os migrantes a reconstituir a sociedade decaída da Inglaterra em território americano⁴⁰¹. Assim, quando Williams começa a usar a expressão “World's great Trinitie”, em *A Key*, ele está criticando o espírito desse velho mundo, tomado por desejos como “prazer”, “lucro” e “falsa honra”, que haviam se tornado verdadeiros ídolos.

Em um segundo momento de sua crítica, ele passa a afirmar que na Nova Inglaterra o mesmo espírito de adoração a esses deuses impessoais havia tomado o coração dos novo-ingleses e compara a “idolatria da terra” dos novo-ingleses à “idolatria do ouro” dos espanhóis. Sua crítica agora não se dirige apenas ao mundo decaído da velha Inglaterra e ao predomínio de sentimentos relacionados ao interesse próprio, mas identifica o culto aos deuses impessoais do lucro, da exaltação e do prazer (a trindade do mundo) à avidez dos latifundiários da Atherton Company pelas terras de Rhode Island. Ele afirma que tal avidez era um “apetite depravado” por grandes porções de terra, e que a terra era apenas um dos muitos deuses dos novo-ingleses⁴⁰².

A menção ao “Deus Ouro” dos espanhóis é uma referência velada a Bartolomé de las Casas, consequência da influência da denúncia lascasiana sobre as consequências do sistema colonial-mercantilista espanhol⁴⁰³. Outro exemplo da influência de Las Casas sobre o mundo puritano está em Cotton Mather (1663–1728), neto de John Cotton, escrevendo no final do século XVII:

The New Englanders have used no such stratagems and knaveries; (...) much less have we used that Popish cruelty, which the natives of America, have by some other

⁴⁰¹ Cf. seção 3.3.2

⁴⁰² Cf. seção 3.6.2

⁴⁰³ Sobre a influência dos tratadistas espanhóis sobre Roger Williams e outros protagonistas da colonização inglesa, ver Mayer (2009; 2014).

people been treated with. Even a bishop of their own, hath published very tragical histories of the Spanish cruelties upon the Indians of this western world. Such were those cruelties, that the Indians at length declared, they had rather go to hell with their ancestors, than to the same Heaven which the Spaniards pretended unto; it is indeed impossible to reckon up the various and exquisite barbarities, with which these execrable Spaniards murdered in less than fifty years no less than fifty millions of the Indians ; it seems this was their way of bringing them into the sheepfold of our merciful Jesus!⁴⁰⁴ (MATHER, 1702, p. 523)

“Popish cruelty” e “Spanish cruelties” são indubitáveis menções à *Brevísima Relación* e uma interpretação que associa conquista violenta, catolicismo e cultura espanhola⁴⁰⁵. A diferença entre a apropriação de Matter e Williams é que, enquanto o primeiro exalta o espírito da colonização novo-inglesa como justa para com os nativos, acreditando que as leis da Nova Inglaterra impediam que a avariza dos colonizadores prejudicasse os nativos (MATHER, 1702, p. 524), Williams denuncia a ambição dos colonizadores pelo acúmulo de terras como idolatria, que só poderia ser contornado com uma mudança fundamental nos princípios de organização social e de relacionamento com os povos nativos.

4.1.2 Discussão

A associação entre as reações ao novo espírito econômico que acompanhava o desenvolvimento da sociedade mercantil e a crítica à idolatria do ouro e da terra parte das seguintes premissas: durante séculos, o espírito econômico da civilização ocidental foi marcado por uma lógica que atribuía sentido e função às riquezas, a partir de uma tradição notadamente cristã; o processo de longa duração que levou à libertação das questões econômicas de suas amarras éticas e morais foi responsável por introduzir um novo espírito econômico, um fato que se tornou mais perceptível no período mercantilista; não se tratavam de mudanças em comportamentos individuais, mas, sobretudo, de uma nova visão de mundo que se desenvolvia e se estruturava na sociedade ocidental; devido ao potencial do ambiente colonial para a exploração de lucros e vantagens econômicas, a presença desse novo espírito econômico podia ser notada de forma evidente e incômoda, embora isso também tenha sido percebido na Europa, como veremos mais à frente; por se tratar de um período dominado pela visão religiosa do

⁴⁰⁴ “Os novo-ingleses não usaram tais estratégias e desonestidades; (...) muito menos usamos essa crueldade papista, com a qual os nativos da América foram tratados por outras pessoas. Até um bispo próprio publicou histórias muito trágicas das crueldades espanholas sobre os índios deste mundo ocidental. Tais eram essas crueldades, que os índios declararam longamente preferirem ir para o inferno com seus antepassados do que para o mesmo céu que os espanhóis; é, de fato, impossível calcular as várias e requintadas barbáries, com as quais esses espanhóis execráveis mataram em menos de cinquenta anos não menos de cinquenta milhões de índios; parece que essa era a maneira deles de trazê-los para o redil de nosso misericordioso Jesus!”

⁴⁰⁵ Cf. seção 3.4.1

mundo, as questões que envolviam o comportamento ético e moral tanto de indivíduos quanto dos estados passava necessariamente pela linguagem teológica.

Diante disso, cabe perguntar por que a linguagem teológica da idolatria teria sido o modo escolhido por estes personagens para criticar as mudanças que eles percebiam em seu mundo. Seria ela apenas de uma metáfora aplicada a questões econômicas para chamar a atenção de seus interlocutores? Segundo o que foi apurado nos capítulos dois e três, a crítica à idolatria dos colonizadores de Bartolomé de las Casas e Roger Williams surge como contra-argumento diante do uso dessa condenação aos nativos como forma de justificar as práticas abusivas de expropriação de suas propriedades, portanto seria apenas um recurso retórico como crítica a um comportamento individual, sem relação com as mudanças estruturais de suas respectivas sociedades. Para respondemos estas questões, precisamos entender o potencial de sentido que comporta esse conceito e a possibilidade de sua aplicação a questões estruturais.

4.2 A luta contra a idolatria na tradição bíblica

Em seu livro *Idolatry*, os filósofos e professores da Hebrew University of Jerusalem, Moshe Halbertal e Avishai Margalit buscam responder, para as religiões monoteístas, principalmente o judaísmo, porque a idolatria é um pecado tão grave quanto parece ser. Parte da resposta está na própria concepção exclusivista destas religiões, que as leva a limitar seu culto a um único Deus verdadeiro. Mas a luta contra a idolatria na história bíblica do povo judeu é também a história de uma luta contra as nações que adoravam ídolos e seduziam os israelitas a se unirem a seus atos de adoração ritual. O culto aos ídolos é descrito como uma importação estrangeira, especialmente como algo trazido pelas mulheres gentias, como se encontra em Juízes 3.1-7⁴⁰⁶. Esse foi o caso quando os juízes governaram Israel e continuou quando os juízes foram substituídos pelos reis cujas esposas, muitas vezes, serviram como grandes importadoras de adoração estrangeira (HALBERTAL; MARGALIT, 1994). A narrativa do livro de Êxodo

⁴⁰⁶ “São estas as nações que o Senhor deixou para, por elas, provar a Israel, isto é, provar quantos em Israel não sabiam de todas as guerras de Canaã. Isso tão somente para que as gerações dos filhos de Israel delas soubessem (para lhes ensinar a guerra), pelo menos as gerações que, dantes, não sabiam disso: cinco príncipes dos filisteus, e todos os cananeus, e sidônios, e heveus que habitavam as montanhas do Líbano, desde o monte de Baal-Hermom até à entrada de Hamate. Estes ficaram para, por eles, o Senhor pôr Israel à prova, para saber se dariam ouvidos aos mandamentos que havia ordenado a seus pais por intermédio de Moisés. Habitando, pois, os filhos de Israel no meio dos cananeus, dos heteus, e amorreus, e ferezeus, e heveus, e jebuseus, tomaram de suas filhas para si por mulheres e deram as suas próprias aos filhos deles; e rendiam culto a seus deuses. Os filhos de Israel fizeram o que era mau perante o Senhor e se esqueceram do Senhor, seu Deus; e renderam culto aos baalins e ao poste-ídolo.”

revela a centralidade desta questão para o povo de Israel, que, logo após sua saída do Egito é convidada por Javé a se relacionar com ele de forma exclusiva por meio de uma aliança:

Tendes visto o que fiz aos egípcios, como vos levei sobre asas de águia e vos cheguei a mim. Agora, pois, se diligentemente ouvirdes a minha voz e guardardes a minha aliança, então, sereis a minha propriedade peculiar dentre todos os povos; porque toda a terra é minha; vós me sereis reino de sacerdotes e nação santa. São estas as palavras que falarás aos filhos de Israel (Ex. 19.4-8).

A luta contra a idolatria na tradição bíblica não se limitou à busca de exclusividade de Javé em relação a outros deuses, ela também foi responsável pela interdição de certas maneiras de representar a Deus em seu culto. Portanto, no Antigo Testamento, a idolatria tem dois sentidos: a que ocorre no culto ao Deus verdadeiro e a que ocorre fora dele, ou seja, o culto aos deuses estrangeiros e os ídolos culturais de Javé. Estas duas formas de idolatria podem ser percebidas na formulação da Lei Mosaica contida em Êx 20.2-4: “Eu sou o Senhor, teu Deus, que te tirei da terra do Egito, da casa da servidão. Não terás outros deuses diante de mim. Não farás para ti imagem de escultura, nem semelhança alguma do que há em cima nos céus, nem embaixo na terra, nem nas águas debaixo da terra.”

A orientação de não ter outros deuses (no plural) está relacionada diretamente ao processo de libertação do Egito, nação politeísta que oprimiu os israelitas enquanto lá estiveram. Segundo a narrativa bíblica, tal opressão cessou quando Javé ouviu seu clamor, viu seu sofrimento e “desceu” para libertá-los sob a exigência feita a Faraó: “Deixa meu povo ir, para que me adore” (Ex. 3.7-8, 7.1). O processo de libertação de Israel se tornou uma luta entre Javé e os deuses dos egípcios e sua libertação foi atrelada a uma aliança que tornava seu relacionamento com Javé pautado por amor e fidelidade, algo comparável a um relacionamento matrimonial. Por esse motivo, a metáfora do casamento e do adultério são usadas com frequência na Bíblia para exemplificar os problema de Israel com a idolatria, como ocorre no caso do profeta Oséias, Jeremias e Ezequiel⁴⁰⁷. Por isso, na tradição bíblica do Antigo Testamento, o conflito idolatria-opressão — Javé-libertação estarão sempre presentes.

4.2.1 O problema das imagens culturais de Javé

O problema relacionado às imagens culturais de Javé não é um tema fartamente encontrado na literatura bíblica, porém têm um grande valor na tradição do Antigo Testamento. Além de ser proibido adorar outros deuses e suas respectivas imagens, também era proibido fazer imagens de Javé, uma compreensão que aparece mais claramente em Deuteronômio 4.15-

⁴⁰⁷ Cf. Bíblia, Jr 3, Ez 16.

20⁴⁰⁸. Como os israelitas não viram nenhuma imagem de Javé no Monte Sinai, eles também foram proibidos de fazer imagens ou desenhos de Javé — uma expressão clara do temor de se tentar representar a Deus dessa forma. Sua revelação no Sinai é descrita a partir da experiência de ouvir a voz de Deus, sem se ver nenhuma forma aparente dele. Esta ênfase é repetida várias vezes no capítulo, visando eliminar a possibilidade de que a própria revelação, que proibia a criação de imagens e figuras, fosse concebida como uma revelação na qual uma forma de Deus fosse vista e, assim, houvesse um motivo para criação de imagens e desenhos de Deus.

Segundo Halbertal e Margalit, há três tipos possíveis de representação. O primeiro é uma representação baseada na similaridade, o segundo é uma representação causal-metonímica e o terceiro tipo é uma representação baseada em convenções. A representação baseada em similaridade significa que uma coisa representa outra porque é semelhante a ela, como, por exemplo, quando dizemos que a fotografia de alguém a representa porque é semelhante a ela. Na representação causal-metonímica, a relação entre as coisas representativas e as representadas não está na similaridade, mas em outras relações, como a metonímia, na qual uma parte representa o todo. Um exemplo disso é quando dizemos que o lenço de um ente querido o representa, porque pertence a ele (HALBERTAL; MARGALIT, 1994).

Já na representação convencional, a coisa representativa é associada à coisa representada por convenção; neste caso, a palavra “xícara” representa o objeto xícara, sem nenhuma semelhança ou relação causal entre ele e a palavra, pois há uma convenção que permite que a palavra represente o objeto. Contudo, deve haver determinadas regras de controle que possibilitem dizer que uma palavra representa algum objeto e que tal palavra deve ser aprendida e praticada. Já na representação baseada na semelhança, em que a representação é natural e óbvia, as regras acima não se aplicam. Segundo os autores, em diversas religiões, os deuses podem ser representados por qualquer um dos três tipos de representação, existindo representações baseadas em similaridade, como esculturas e figuras, representações

⁴⁰⁸ “Então, o Senhor vos falou do meio do fogo; a voz das palavras ouvistes; porém, além da voz, não vistes aparência nenhuma. Então, vos anunciou ele a sua aliança, que vos prescreveu, os dez mandamentos, e os escreveu em duas tábuas de pedra. Também o Senhor me ordenou, ao mesmo tempo, que vos ensinasse estatutos e juízos, para que os cumprísseis na terra a qual passais a possuir. Guardai, pois, cuidadosamente, a vossa alma, pois aparência nenhuma vistes no dia em que o Senhor, vosso Deus, vos falou em Horebe, no meio do fogo; para que não vos corrompais e vos façais alguma imagem esculpida na forma de ídolo, semelhança de homem ou de mulher, semelhança de algum animal que há na terra, semelhança de algum volátil que voa pelos céus, semelhança de algum animal que rasteja sobre a terra, semelhança de algum peixe que há nas águas debaixo da terra. Guarda-te não levantes os olhos para os céus e, vendo o sol, a lua e as estrelas, a saber, todo o exército dos céus, sejas seduzido a inclinar-te perante eles e dêis culto àqueles, coisas que o Senhor, teu Deus, repartiu a todos os povos debaixo de todos os céus. Mas o Senhor vos tomou e vos tirou da fornalha de ferro do Egito, para que lhe sejais povo de herança, como hoje se vê.”

metonímicas, como a Arca da Aliança, e representações convencionais, como descrições linguísticas de um Deus (HALBERTAL; MARGALIT, 1994).

No caso das imagens culturais de Javé, como nos episódios de Êxodo 32 e 1Rs 12.26-33, nos quais aparecem os bezerros de ouro, não havia um pecado contra o monoteísmo, mas contra a transcendência de Deus e, conseqüentemente, contra o próprio povo de Israel. Explicarei essa afirmação acompanhando a interpretação do teólogo Pablo Richard. Atentando para o caso específico de Êxodo 32, o povo recém libertado da escravidão estava submetido a difíceis provações no deserto, rumo à conquista de sua nova terra. Diante da ausência de Moisés, eles recorrem ao poder do ouro e fabricam um bezerro, ao qual prestam culto. O problema não está no fato de Javé ser invisível e o ídolo visível, isto é, que Javé seja espiritual enquanto o bezerro é material, mas na tentativa de materializar Javé, tornando-o visível (RICHARD, 1985).

Contudo, a transcendência de Javé não exclui a possibilidade de sua representação visível ou material, como no já citado no caso da Arca da Aliança, ou mesmo em outros antropomorfismos característicos da linguagem bíblica, nos quais Javé é representado como um marido ciumento, por exemplo. O que está em jogo é a oposição entre a presença do ídolo javista e a ausência de Moisés, conforme vemos no versículos 1 e 21 ao 23 de Êxodo 32⁴⁰⁹. Ao construir o bezerro de ouro, os israelitas queriam que Deus os libertasse do papel desempenhado por Moisés, suprimindo a função de líder libertador enviado por Javé. Mas ao rejeitar Moisés, eles também se recusam a assumir sua condição de povo, pois, recusando seu líder, repeliam o projeto concreto de libertação proposto por Javé. Moisés tinha a função de convencê-los de que era possível serem libertos do poder de Faraó e serem verdadeiramente um povo, sob o governo de um único e verdadeiro Deus (RICHARD, 1985). A desconfiança no projeto libertador de Javé é refletida na desconfiança de que Moisés pudesse não voltar mais, o que tornava sua crise de fé em problema político, como se vê nos versículos 7 a 10:

Então, disse o Senhor a Moisés: Vai, desce; porque o teu povo, que fizeste sair do Egito, se corrompeu e depressa se desviou do caminho que lhe havia eu ordenado; fez para si um bezerro fundido, e o adorou, e lhe sacrificou, e diz: São estes, ó Israel, os teus deuses, que te tiraram da terra do Egito. Disse mais o Senhor a Moisés: Tenho visto este povo, e eis que é povo de dura cerviz. Agora, pois, deixa-me, para que se acenda contra eles o meu furor, e eu os consuma; e de ti farei uma grande nação.

⁴⁰⁹ “Mas, vendo o povo que Moisés tardava em descer do monte, acercou-se de Arão e lhe disse: Levanta-te, faze-nos deuses que vão adiante de nós; pois, quanto a este Moisés, o homem que nos tirou do Egito, não sabemos o que lhe terá sucedido. (...) Depois, perguntou Moisés a Arão: Que te fez este povo, que trouxeste sobre ele tamanho pecado? Respondeu-lhe Arão: Não se acenda a ira do meu senhor; tu sabes que o povo é propenso para o mal. Pois me disseram: Faze-nos deuses que vão adiante de nós; pois, quanto a este Moisés, o homem que nos tirou da terra do Egito, não sabemos o que lhe terá acontecido.”

Os israelitas duvidaram do poder libertador de Javé e da liderança de Moisés, e o bezerro de ouro tornava a presença de Deus como algo manuseável, o que está simbolizado no próprio ato de fabricá-lo. Ele representa sua saudade do Egito em contraste à fé necessária para alcançar a terra prometida, obviamente, enfrentando as dificuldades do caminho. Nas palavras de Pablo Richard, Israel “não quer um Deus que o retire da escravidão, mas sim um Deus que viva com ele em sua escravidão. Quer um Deus-consolo-da-opressão e não um Deus-que-liberta-da-escravidão” (RICHARD, 1985, p. 14). Isso porque a ideia do Deus libertador é sempre de um Deus que transcende a impossibilidade humana, que não tolera o medo e a alienação que o opressor introjetou no povo oprimido.

Por isso, a afirmação e a luta pela transcendência de Deus é, ao mesmo tempo, a afirmação do projeto de libertação do povo e a recusa de toda idolatria. Em sentido oposto, é possível dizer que a idolatria está sempre ligada a processos de aceitação e consentimento à opressão, como encontramos no relato de 1Reis 12.26-33, no qual parte do povo de Israel que estava dividido pelo cisma de Jeroboão é proibido de ir a Jerusalém para adorar Javé. Para seu consolo, Jeroboão coloca dois bezerros de ouro, um em Dã e outro em Betel, para resolver o problema político relacionado à necessidade de ir ao território de seu adversário para adorar a Javé. Portanto, como no caso de Êxodo 32, o bezerro é feito de ouro porque é símbolo de um deus manipulado, Deus-consolo, para quem, na verdade, está preso (no sentido de estar oprimido). Em lugar de combater a tirania do rei Roboão, o povo se divide e manipula a presença de Javé como forma de legitimar sua atitude e, com isso, cai em idolatria (RICHARD, 1985).

4.2.2 O culto aos deuses estrangeiros

A terra preparada por Javé para os israelitas era habitada por povos que cultuavam muitos deuses. O confronto de Israel com estes povos também refletiu a luta de Javé e os deuses cananeus, o que, conseqüentemente, ligava a submissão a qualquer destes povos ao reconhecimento da superioridade de seus deuses sobre Javé. Assim, estabelecia-se uma correspondência entre a luta política dos povos e a luta dos deuses, o que tornava a idolatria ao mesmo tempo um problema político e teológico (RICHARD, 1985). No capítulo 34 de Êxodo, há uma série de advertências para o risco de se fazer aliança com os cananeus pelo casamento entre seus filhos e as filhas, o que é explicado pelo seguinte motivo: “elas fariam desviar teus filhos de mim, para que servissem a outros deuses” (Êx 34.3). Servir esses deuses implicava também na submissão ao poder político do povo que os cultuavam, o que implicava na volta ao

antigo regime de escravidão do qual os israelitas haviam sido tirados por Javé. Por outro lado, a fidelidade cultural a Javé era acompanhada pela promessa de vitória militar sobre todas as nações cananeias, apontadas pelo próprio Javé como mais fortes que Israel. Portanto, mais que libertação, Javé lhes prometia liberdade e independência diante de toda possibilidade futura de opressão.

No período monárquico de Israel, o culto aos deuses estrangeiros se intensificou, tendo como desfecho o cativo babilônico, apontado pelos profetas como meio pelo qual Javé extirparia esse problema do meio de seu povo. Os casos mais graves dessa idolatria são cometidos pelos próprios reis de Israel, como aponta o próprio texto bíblico. Em decorrência, Deuteronômio 17.14-17 estabelece uma tríplice proibição aos reis: não deveriam acumular poderio militar, nem ouro e prata para si, nem se casarem com muitas mulheres. São preocupações com a infidelidade dos reis a Javé, o que resultaria em inevitável corrupção. Como explica Pablo Richard, no caso da proibição de múltiplos casamentos, não estava em jogo a questão sexual, relacionada à necessidade monogâmica, mas sim a preocupação com o politeísmo, como mostrou Salomão, responsável por transgredir as três regras, tornando-se idólatra pelo contato com os falsos deuses de suas muitas esposas (RICHARD, 1985)⁴¹⁰.

O rei Acabe cometeu um terrível crime contra um súdito chamado Nabote, conspirando para tomar-lhe sua propriedade com a ajuda de sua esposa Jezabel, filha dos reis de Sidom. Jezabel era devota do deus fenício Baal-Melcarte, por isso convenceu Acabe a edificar santuários aos deuses sidônios e a trazer para Israel centenas de sacerdotes e profetas pagãos. Segundo o registro de 1Reis 18.19, eram quatrocentos e cinquenta profetas de Baal e os quatrocentos profetas de Aserá. Outro rei condenado por suas práticas idolátricas e pelas injustiças e violência resultantes dela foi Manassés, descrito como alguém que “derramou muitíssimo sangue inocente, até encher Jerusalém de um ao outro extremo”, em 2Reis 21.16.

Adoração a falsos deuses, alianças políticas com nações idólatras e má conduta ética e moral dos reis levou os escritores do período monárquico, principalmente os profetas, a manter uma atitude de desconfiança e crítica para com a monarquia. Isso porque, por um lado, o poder de Israel estava ligado à manifestação do poder de Javé sobre os deuses dos povos vizinhos, o que colocava a soberania de Javé e a independência política de Israel em estreita relação, como já mencionamos. Por outro, o poder político em Israel era fonte de contínuas injustiças e opressão aos mais fracos do povo e também fonte de práticas idolátricas. Conseqüentemente, a crítica à monarquia que oprime o povo e cultua deuses estranhos é sempre

⁴¹⁰ Cf. Bíblia, 1Rs 11.1-13.

realizada a partir da perspectiva libertadora do Êxodo e a superioridade de Javé está sempre relacionada à sua capacidade libertadora. Na história de Israel, o poder de Javé é sempre apresentado como um poder libertador, do que decorre sua transcendência e superioridade em relação aos outros deuses. A existência de opressão no meio do povo contradiz a natureza íntima e específica de Israel e sua fé em Javé, um Deus libertador. Por isso, injustiça e idolatria não eram consideradas apenas como pecados iguais a outros pecados, mas como a própria negação da identidade do povo de Israel e de seu Deus libertador (RICHARD, 1985).

4.2.3 Ídolos, erros de substituição e fetiches

Com a aproximação do cativo babilônico, os textos bíblicos dão testemunho da oposição entre monoteísmo e idolatria, principalmente na crítica dos profetas, que novamente alertam para a insensatez de trocar o culto a Javé — verdadeiro Deus-libertador de Israel — pelo culto a objetos feitos pela mão humana a partir da matéria criada, que é descrito por Isaías e Jeremias como algo completamente absurdo⁴¹¹. Como explicam Halbertal e Margalit, nesse caso, o ídolo é considerado um fetiche⁴¹², que, lenta e gradualmente, adquire os traços daquilo que está representando. Em certo sentido, ele se torna o corpo do deus, a residência de sua alma e um objeto independente de adoração ritual. Por isso, em Israel, o objetivo das proibições que ditavam métodos adequados de representação de Javé era evitar tais erros de substituição nas representações de Deus. O fetiche, portanto, é um objeto ao qual as pessoas atribuem poderes que eles não possuem. Mas nem todo erro na atribuição de poderes transforma um objeto em

⁴¹¹ “Porque os costumes dos povos são vaidade; pois cortam do bosque um madeiro, obra das mãos do artífice, com machado; com prata e ouro o enfeitam, com pregos e martelos o fixam, para que não oscile. Os ídolos são como um espantalho em pepinal e não podem falar; necessitam de quem os leve, porquanto não podem andar. Não tenhais receio deles, pois não podem fazer mal, e não está neles o fazer o bem” (Jr 10.3-5). Em outra parte de seu livro, Jeremias

“Todos os artífices de imagens de escultura são nada, e as suas coisas preferidas são de nenhum préstimo; eles mesmos são testemunhas de que elas nada veem, nem entendem, para que eles sejam confundidos. Quem formaria um deus ou fundiria uma imagem de escultura, que é de nenhum préstimo? (...) O ferreiro faz o machado, trabalha nas brasas, forma um ídolo a martelo e forja-o com a força do seu braço; ele tem fome, e a sua força falta, não bebe água e desfalece. O artífice em madeira estende o cordel e, com o lápis, esboça uma imagem; alisa-a com plaina, marca com o compasso e faz à semelhança e beleza de um homem, que possa morar em uma casa. Um homem corta para si cedros, toma um cipreste ou um carvalho, fazendo escolha entre as árvores do bosque; planta um pinheiro, e a chuva o faz crescer. Tais árvores servem ao homem para queimar; com parte de sua madeira se aquece e coze o pão; e também faz um deus e se prostra diante dele, esculpe uma imagem e se ajoelha diante dela” (Is 44.9-15).

⁴¹² O termo “fetiche” vem do francês, significando em português “feitiço”, que, em linguagem religiosa, corresponde à veneração de objetos que se acredita ter potência mágica ou sobrenatural (FETICHE, 2020).

fetichismo e só podemos chamar um objeto de fetichismo quando este tem algum controle sobre seus adoradores (HALBERTAL; MARGALIT, 1994).

Pablo Richard acrescenta que o ídolo é um fetichismo quando procura representar direta ou simbolicamente a forma e o modo de agir do espírito ou deus que reside no fetichismo, havendo, no objeto idolatrado, uma dupla realidade: a material e seu espírito ou poder. Por isso, os autores bíblicos atacam os ídolos (a exemplo de Isaías e Jeremias), tomando como referência fundamental o processo de trabalho humano que produz a base material do fetichismo ou ídolo. Eles não negam a existência de um poder, ou espírito, ou deus, que supostamente habitaria sua base material, mas afirmam com sua crítica que o poder presente no ídolo também é um produto humano, que objetiva a satisfação de suas necessidades (RICHARD, 1985).

Nesse sentido, a idolatria expressa o poder que o ser humano pode desenvolver com o seu esforço, a ponto de produzir um fetichismo ou ídolo e o poder deste ídolo não é mera ficção, é real, embora sua fonte não seja transcendental, mas humana. O ser humano tem poder para transformar a natureza e assim satisfazer suas necessidades e, com esse mesmo poder e esse mesmo trabalho, ele também pode criar fetichismos e ídolos. O ser humano fabrica ídolos como fabrica roupas, ferramentas, armas, vasilhas, etc., portanto o ídolo é um bem de consumo, que satisfaz a necessidade humana de possuir um bem todo-poderoso, universal e transcendente, que serve indistintamente para satisfazer toda sorte de necessidades. Ao fabricar o ídolo como bem de consumo, o ser humano também fabrica um deus ou bem universal, que assegura a posse de todos os outros bens de consumo. Esse bem é o espírito ou deus que habita o ídolo (RICHARD, 1985).

Os profetas demonstram com sua crítica que esse bem-de-consumo-ídolo, que assegura a satisfação de todas as necessidades humanas, não pode assegurar a vida do produtor de ídolos, pois a vida do próprio ídolo depende do processo de trabalho de sua produção. Assim, morrendo o produtor de ídolos, morre também o espírito ou deus criado por ele. Em certo sentido, segundo Richard, o ídolo funcionaria como uma espécie de dinheiro, cuja posse garantiria a possibilidade de satisfazer todas as necessidades humanas, exceto a necessidade de manter a vida para continuar produzindo e acumulando esse dinheiro-ídolo. Daí todo o discurso sarcástico dos profetas contra os ídolos: eles reconhecem seu poder, mas lembram que o ser humano tem que produzi-los para que eles existam, tem que carregá-los para que eles se movam, tem que limpá-los e conservá-los, tem que cuidar deles para que não sejam roubados (RICHARD, 1985, p. 24).

A crítica dos profetas aos ídolos também opõe a fé no poder libertador de Javé à incapacidade dos ídolos babilônicos, que oprimiam cruelmente o povo de Israel⁴¹³. Eles mostram que o poder dos ídolos da Babilônia é o poder político, militar e cultural dos próprios babilônios e não o poder dos deuses que eles adoravam. Os ídolos da Babilônia tinham poder porque os babilônios tinham todo o poder político para subjugar e oprimir o povo de Israel, e o fato de eles estarem submetidos a esse poder opressor não devia significar que os israelitas reconhecessem e adorassem os espíritos ou deuses produzidos por esse mesmo poder. Adorar os deuses babilônicos significava não somente a submissão ao poder opressor da Babilônia, mas também o reconhecimento de que esse poder opressor tinha uma origem divina, sendo, portanto, um poder bom e salvador. Em decorrência, política e teologicamente, a prática idólatra significava a busca pela libertação da opressão pela submissão política e religiosa ao poder da Babilônia e não a Javé, seu Deus (RICHARD, 1985).

4.2.4 A luta contra a idolatria no contexto do Novo Testamento

A dura experiência do cativo babilônico outorgou ao monoteísmo o status de grande aquisição para o povo israelita e o culto aos deuses estrangeiros não mais figura como problema significativo no contexto identificado ao Novo Testamento. Contudo, o contato forçado com a cultura grega e romana manteve esta questão presente. O problema dos deuses estrangeiros aparece no Novo Testamento como parte da pregação evangélica aos pagãos e também como alerta aos cristãos que viviam espalhados pelas cidades do império romano⁴¹⁴. Em uma das viagens missionárias da narrativa de Atos, o apóstolo Paulo se depara com os altares do panteão grego e, em conformidade com a crítica dos profetas, exorta os atenienses sobre a transcendentalidade do Deus verdadeiro e a consequente impossibilidade de ele ser representado pelo ouro, prata ou pedra, transformados em ídolos⁴¹⁵.

Escrevendo aos cristãos de Corinto, Paulo fala sobre as carnes sacrificadas em rituais idólatras, o que demonstra ser esta uma preocupação dos cristãos, visto que muitos haviam se convertido do paganismo e tinham o hábito de comê-las⁴¹⁶. Outras recomendações sobre o

⁴¹³ Cf. Bíblia, Is 46.1-7.

⁴¹⁴ O termo grego *ειδωλολατρεία* (transliterado *eidololatreia*), do qual se traduz “idolatria” no Novo Testamento, tem o sentido primário de adoração a ídolos (*eidolon+latreuein*) e, genericamente, consiste na adoração a um falso deus, que pode ser ou não ser representado por algum objeto ou imagem (CHAMPLIN, 2002, p. 206).

⁴¹⁵ Cf. Bíblia, At 17.29.

⁴¹⁶ Cf. Bíblia, 1Co 8.1-12. A orientação para os cristãos gentios se absterem de comidas sacrificadas a ídolos também aparece em Atos 21.25.

perigo da contaminação com o culto aos falsos deuses estão em 1Coríntios 10, em que Paulo usa o exemplo de Israel para alertar os cristãos a não cobiçarem “as coisas más, como eles cobiçaram”, referindo-se ao episódio do bezerro de ouro de Êxodo 32, que foi acompanhado por um banquete. Dessa forma, Paulo atrela o ato de comer carne sacrificada a ídolos àquela experiência de Israel ao pé do monte Sinai (cf. vers. 23-33). Em 1João 5.20-21, o autor adverte que Cristo é o Filho de Deus e, portanto, é através dele que Deus deve ser adorado e que os cristãos deveriam se afastar dos ídolos.

Mas, apesar dessas referências, no contexto da vida dos cristãos e das primeiras comunidades de fé, a tradição bíblica demonstra uma ampliação do uso do conceito de idolatria, ao relacioná-lo a vícios e perversões incompatíveis à fé cristã por serem potencialmente destruidores das relações humanas fraternas, como encontramos em 1Coríntios 5.9-11; 6.9-10 e Gálatas 5.19-21⁴¹⁷. Segundo Pablo Richard, o paralelismo e as enumerações contidos nestas passagens levam a duas realidades básicas nas quais pode se dar a idolatria, que são o sexo e o dinheiro. Se tomarmos o dinheiro como referência, teremos a seguinte equivalência, segundo Richard (1985, p. 33):

Idólatra: avarento = ladrão = injurioso

Idolatria: ódios = rixas = discussões = discórdias = divisões = inveja

Já os textos de Efésios 5.5 e Colossenses 3.5 definem a idolatria em relação à avareza, apresentando-os como sinônimos⁴¹⁸. A avareza é apresentada como desejo de ter mais do que os outros, implicando em ambição, avidez, acumulação, arrogância. Portanto, o ídolo é o dinheiro ou a riqueza, mas não como uma realidade em si mesma, e sim como posse do dinheiro, como poder para desejar e extrair mais dinheiro dos outros, criando inimizade e discórdia. Nesse sentido, a idolatria se dá na submissão do indivíduo ao poder do dinheiro, que o seduz a ele impõe sua vontade. Daí a identificação da avareza com a idolatria e do idólatra com

⁴¹⁷ Já em carta vos escrevi que não vos associásseis com os impuros; refiro-me, com isto, não propriamente aos impuros deste mundo, ou aos avarentos, ou roubadores, ou idólatras; pois, neste caso, teríeis de sair do mundo. Mas, agora, vos escrevo que não vos associeis com alguém que, dizendo-se irmão, for impuro, ou avarento, ou idólatra, ou maldizente, ou bebedor, ou roubador; com esse tal, nem ainda comais (1Co 5.9-13).

Ou não sabeis que os injustos não herdarão o reino de Deus? Não vos enganeis: nem impuros, nem idólatras, nem adúlteros, nem efeminados, nem sodomitas, nem ladrões, nem avarentos, nem bêbados, nem maldizentes, nem roubadores herdarão o reino de Deus (1Co 6.9-10).

Ora, as obras da carne são conhecidas e são: prostituição, impureza, lascívia, idolatria, feitiçarias, inimizades, porfias, ciúmes, iras, discórdias, dissensões, facções, invejas, bebedices, glotonarias e coisas semelhantes a estas, a respeito das quais eu vos declaro, como já, outrora, vos preveni, que não herdarão o reino de Deus os que tais coisas praticam (Gl 5.19-21).

⁴¹⁸ Sabei, pois, isto: nenhum incontinente, ou impuro, ou avarento, que é idólatra, tem herança no reino de Cristo e de Deus (Ef 5.5). Fazei, pois, morrer a vossa natureza terrena: prostituição, impureza, paixão lasciva, desejo maligno e a avareza, que é idolatria (Cl 3.5).

avarento, ladrão e injurioso. Vale lembrar, conforme vimos em parágrafos anteriores, que esse poder do dinheiro é concedido pelo próprio ser humano, quando coloca sobre o fetiche, nesse caso o dinheiro, a esperança de satisfazer todas as suas expectativas e desejos, transformando-o no bem que lhe assegura a posse de todos os outros bens de consumo.

Pelo fato de a avareza e a idolatria serem destrutivas das relações humanas e fraternas, como já observamos acima, e, portanto, incompatíveis com a realidade cristã, Paulo ordena que os idólatras sejam excluídos da comunidade cristã, pois eles não podem herdar o reino de Deus nem participar da comunhão da eucaristia, como expressam os textos citados na página anterior. Isso porque o dinheiro como ídolo destrói o espírito de solidariedade almejado pela comunidade cristã em seu anseio pela manifestação do Reino de Deus, destruindo o corpo do Messias, que é a própria comunidade (RICHARD, 1985). Embora denunciada como desvio e pecado pessoal, a idolatria ao dinheiro identificada no contexto do Novo Testamento pode ser tomada em sentido amplo e estrutural, acompanhando o sentido dado pelos antigos profetas. É o que se pode apontar a partir da oposição Javé-Baal e Javé-Mamon.

4.2.4.1 O antagonismo radical entre Javé e Mamon⁴¹⁹

Esse antagonismo é encontrado nos Evangelhos, principalmente a partir do alerta de Jesus: “Ninguém pode servir a dois senhores; porque ou há de aborrecer-se de um e amar ao outro, ou se devotará a um e desprezará ao outro. Não podeis servir a Deus e às riquezas” (Mt 6.24). O termo grego traduzido por “riquezas” é “mamona”, que se origina na língua siríaca. O termo também está nos *Targums*⁴²⁰ que o usam com frequência, e na Septuaginta, que o traduz como *tesauroi* em Jó 3.21 e Provérbios 2.4 (POPE, 1910). O uso do termo não é relacionado ao ter ou lidar com o dinheiro, mas ao ato de servi-lo. E o termo grego traduzido por “servir” é *douleuein*, que significa “ser escravo”. Portanto, há nessa passagem um paralelismo antagônico entre servir a Deus e servir ao dinheiro, o que torna este último um substituto de Deus e, como tal, um ídolo. Como alerta Pablo Richard, “essa fetichização do dinheiro também constitui uma fetichização de todas as relações humanas, sociais e políticas” e, por isso, “a busca do Deus

⁴¹⁹ Encontramos nos textos antigos e atuais uma variação na grafia do termo Mamon, como Mammon e Mammona. Estou optando pela forma mais simples, “Mamon”, acompanhando o termo mamonismo, como traduzido das obras de Simmel e Weber. Nas citações de outros autores, respeitaremos a grafia original.

⁴²⁰ Os Targums são traduções em aramaico, mais ou menos literal, de partes do Antigo Testamento, usadas nas sinagogas da Palestina e da Babilônia.

libertador só se pode dar numa luta frontal e violenta contra o ídolo-dinheiro e sua fetichização do conjunto da realidade social e política” (RICHARD, 1985, p. 34).

Portanto, segundo o ensino de Jesus, não há espaço para o Deus libertador e para as riquezas no coração humano, sendo sempre necessário escolher entre acolher um e desprezar o outro. Tal admoestação ecoa a batalha de Elias e os profetas de Baal, registrada em 1Reis 18.21, na qual o profeta pergunta ao povo: “Até quando coxeareis entre dois pensamentos? Se o Senhor é Deus, segui-o; se é Baal, segui-o”. Como vimos na seção 4.2.3, no contexto do Antigo Testamento, a oposição entre Javé e os deuses cananeus era uma luta que repercutia as lutas por supremacia política do povo de Israel. Portanto, a submissão aos deuses cananeus significava submissão ao povo que adorava esse deus e vice-versa. Portanto, traçar um paralelo entre a oposição Javé-Baal e Javé-Mamon pode nos ajudar a entender a relação dessa segunda com o contexto político e econômico da pregação de Jesus.

Mas, quem era Baal? A raiz do termo carrega o significado de “ele governa” ou “ele possui”, de forma que a tradução literal de Baal é “senhor”, podendo também ser compreendido como “marido”. Baal era considerado proprietário de um determinado lugar geográfico, o que lhe atribuía o título de “senhor da terra”. Nestes locais onde Baal exercia esse senhorio, seu controle se estendia a certos aspectos da vida humana, sobretudo à fertilidade. Assim, o sentimento religioso do povo em relação ao seu culto era promovido por festas que apelavam ao impulso procriador, o que incluía a prostituição cúltica, masculina e feminina. Cada localidade possuía um Baal diferente, motivo pelo qual eles poderiam ser chamados pelo termo plural Baalim (como fez Bartolomé de las Casas)⁴²¹. Como já observado, no reinado do rei Acabe — que corresponde ao do profeta Elias — Baal era o deus oficial das tribos do norte (Israel), embora também fosse adorado em Judá (CAMPLIN, 2001, p. 3879). Daí a afirmação de Elias: “Só eu fiquei dos profetas do Senhor!” (1Rs 18.22).

Ulrich Duchrow destaca a importância do profetismo judaico em relação à decadente monarquia judaica e à evolução do culto a Baal em Israel, que era invocado como “dono da terra” (DUCHROW, 1998, p. 160). A luta de camponeses e profetas contra o “reino de Baal” era também uma luta contra os grandes terratenentes e governantes corruptos que se opunham ao culto a Javé, devido às leis de cunho libertário aos mais pobres e oprimidos. Eles se beneficiavam do comércio, dos tributos e dos ingressos do Templo, enquanto a situação do povo comum se degradava. Por isso, sua conversão a Javé deveria ser acompanhada pela

⁴²¹ Cf. seção 2.4.1

solidariedade e misericórdia aos mais fracos e teria, na abolição do culto a Baal, seu símbolo mais evidente (DUCHROW, 1998).

Por estes aspectos, a história de fé de Israel seria marcada pela confrontação direta e indiretamente às economias, políticas e ideologias dos antigos impérios persa, grego e romano. Por isso, o reino justo que era esperado nos dias dos reis de Israel coincidiria com aquele apregoado por Jesus. Assim como Elías, que apelou ao povo a decidir entre Baal (o deus que representa o espírito da acumulação da terra, como poder econômico e político) e Javé (o Deus libertador da opressão), Jesus apela a que as pessoas decidam entre o senhor-Dinheiro (que representa um sistema de acumular dinheiro e poder) e o Deus da vida. Para Duchrow, este senhor-Dinheiro — que é Mamon — é chamado Baal nas antigas sociedades agrárias e não é simplesmente o dinheiro ou a terra, mas todo o sistema político, econômico e ideológico baseado na acumulação de dinheiro ou terra como meio de produção e acumulação (DUCHROW, 1998, p. 250).

4.2.4.2 Crítica ao amor ao dinheiro em Eclesiastes

Antes de voltarmos ao contexto dos Evangelhos e da crítica de Jesus à idolatria ao dinheiro, devemos observar outra forma de crítica à acumulação de dinheiro, que está no livro de Eclesiastes 5.8-20:

Se vires em alguma província opressão de pobres e o roubo em lugar do direito e da justiça, não te maravilhes de semelhante caso; porque o que está alto tem acima de si outro mais alto que o explora, e sobre estes há ainda outros mais elevados que também exploram (...) Quem ama o dinheiro jamais dele se farta; e quem ama a abundância nunca se farta da renda (...) Onde os bens se multiplicam, também se multiplicam os que deles comem⁴²² (...) Doce é o sono do trabalhador⁴²³, quer coma pouco, quer muito; mas a fartura do rico não o deixa dormir. Grave mal vi debaixo do sol: as riquezas que seus donos guardam para o próprio dano. (...) A fartura do rico não o deixa dormir (...) Grave mal vi debaixo do sol: as riquezas que seus donos guardam para o próprio dano (...) Como saiu do ventre de sua mãe, assim nu voltará, indo-se como veio; e do seu trabalho nada poderá levar consigo.

Em *Coélet e a idolatria ao dinheiro*, José Ademar Kaefer analisa esta períclope entendendo que os interesses do novo sistema imperial greco-ptolomaico sobre as nações conquistadas tinham no fator econômico seu principal motor. Em consequência, este seria o tema que permeia o pensamento do Pregador nesse texto. Segundo Kaefer, o substantivo “opressão” se caracteriza por denotar a violência da ação, podendo ser entendido como

⁴²² Kaefer propõe uma tradução muito propícia para esta passagem: “Ao aumentar os bens, aumentam os seus devoradores” (KAEFER, 2016, p. 115).

⁴²³ Kaefer propõe: “gostoso é o sono do escravizado se pouco ou se muito come” (KAEFER, 2016, p. 125).

“pressionar sobre”, “arrebatar com violência”, “extorquir”, “defraudar”. Neste texto, tais ações se dão sobre o pobre (ou “empobrecido” em outras traduções), um termo que revela a existência de um processo de pauperização dos indivíduos, o que pode se deduzir do emprego dos termos “roubo” e “direito”. Portanto, esse texto seria um clamor das vítimas da nova política agrária implantada por Ptolomeu I, que atingiu seu auge sob seus sucessores. Grandes proprietários helenistas chegaram à Palestina e se sentiram no direito de tomar posse das terras conquistadas pelo império. Em decorrência, os antigos camponeses passaram a trabalhar para esses grandes proprietários, sendo comum que o imperador distribuísse terras aos servidores do estado, especialmente a soldados veteranos, como reconhecimento pelos serviços prestados ao exército. Além disso, havia ainda as melhores terras que eram exploradas somente pelo rei, conhecidas como “terras reais”⁴²⁴ (KAEFER, 2016, p. 107-8).

Um segundo bloco de reflexões do Pregador diz respeito ao amor ao dinheiro e suas consequências. O termo traduzido por “amar” (*ahab*), no versículo 10, expressa um sentimento que ocorre entre pessoas, ou entre elas e Deus. Porém, o alvo do amor nessa passagem não é Deus nem qualquer pessoa, mas um objeto: o *keceph*, um substantivo comumente traduzido na Bíblia hebraica por “prata”, mas que pode ter vários significados, como “riquezas”, “preço”, “siclo”, “metal precioso”, “troféus de guerra”, “porção”, “salário”, “utensílios”, “moedas”, “dinheiro”. Portanto, cabe perguntar qual seria o significado de *keceph* para o Pregador. O Eclesiastes utiliza essa expressão seis vezes⁴²⁵ e, se vistas em conjunto, em todos os textos ela expressa uma atitude negativa do Pregador em relação ao *keceph*, diferente do que se encontra no livro dos Provérbios, onde esse substantivo é geralmente usado para denotar um prêmio de Deus⁴²⁶. Isso permite suspeitar que em Eclesiastes *keceph* não significa prata, como riqueza de modo geral. Aliás, na perícopes acima, quando o Pregador quer se referir às riquezas e aos bens, ele prefere outros termos, como “abundância” (*hamown*), “bens” (*buw’ah*), “riqueza” (*osher*), “fortunas” (*nekec*). Ademais, *keceph*, no início do versículo 10, tem uma ênfase maior, mais forte, que corresponde à força do verbo “amar”, uma força denotada também por sua repetição na frase (KAEFER, 2016).

Por estes motivos, Kaefer acredita que, nessa perícopes, *keceph* se refere a dinheiro, na forma de moedas de prata, o que incorporaria um significado novo ao termo no Eclesiastes,

⁴²⁴ Cf. Bíblia, Ec 5.9. Kaefer discorda da tradução “o lucro da terra é para todos”, entendendo que sua melhor tradução dentro de seu contexto literário seria “e o lucro da terra na totalidade é para ele. Para o rei é o campo escravizado” (KAEFER, 2016, p. 111-12).

⁴²⁵ Cf. Bíblia, Ec 2.8; 5.9; 7.12; 10.19; 12.6.

⁴²⁶ Cf. Bíblia, Pr 3.9-10,16; 8.18; 13.21; 14.24; 15.6; 19.4; 21.21; 24.3-4.

referindo-se unicamente à moeda enquanto valor monetário de troca, em vigor ascendente durante o período helenista. Por conseguinte, estaríamos lidando com uma semântica que denuncia a existência de um ambiente voltado à pecúnia, a partir de um tipo de relação existente entre “amar” e “dinheiro”, marcado pelo emprego do verbo “saciar”. Na Bíblia, esse verbo sempre está relacionado ao faltar-se, satisfazer o apetite, saciar-se de comida, primordialmente indicando a satisfação da fome. Mas, em *Eclesiastes*, nas cinco vezes que ocorre⁴²⁷, sempre indica o apetite sem limites pela riqueza, daquele que ama o dinheiro, com exceção de *Ec* 1.8 (KAEFER, 2016).

Estaríamos, portanto, diante de uma anomalia: segundo o Pregador, as pessoas estariam se alimentando ou enchendo seu ventre de dinheiro. O problema está em que, ao fazer essa inversão entre alimento e dinheiro, o escrito indica que “comer” dinheiro não leva à saciedade, diferentemente do que ocorre com os alimentos, o que levaria a um apetite infinito, insaciável, como se vê em *Provérbios* 30.15-16⁴²⁸, que apresenta a imagem da sanguessuga e suas duas filhas, que nunca se fartam⁴²⁹. Há um último ponto que devemos observar na análise de Kaefer à perícopa de *Ec* 5.8-20. Segundo ele, na frase “doce é o sono do trabalhador”, diferentemente do que diversas traduções propõem para o termo “trabalhador” (*‘ebed*), seria mais adequado traduzi-lo como “escravizado”, de acordo com o contexto literário da passagem. Isso traz clareza à ênfase de no sono “doce” do escravizado, pois, em uma sociedade escravagista, esse sujeito é transformado em mercadoria, trabalhando penosa e incessantemente para o benefício do escravizador. Seu único momento de paz é enquanto dorme. Caberia ainda perguntar sobre o tipo de escravo a que o Pregador estaria se referindo. Provavelmente é o escravo da terra, que era juridicamente considerado um bem, sem direito algum, diferente do pobre (*ruwsh*) do versículo 8. Esse, por sua vez, tem seu direito roubado e não vê a justiça operar em seu favor (KAEFER, 2016).

Na interpretação de Kaefer, esse escravismo seria resultante da voracidade do amante do “dinheiro” e de “bens”, o que, por sua vez, seria resultado da introdução do dinheiro na economia palestina primitiva. Esta nova realidade teria sido desastrosa para a população pobre de Israel, acostumada a um sistema de troca, no qual a própria natureza impõe limites para as necessidades humanas. A introdução do dinheiro como elemento de intercâmbio teria feito com

⁴²⁷ Cf. Bíblia, *Ec* 1.8; 4.8; 5.9; 5.11; 6.3.

⁴²⁸ “A sanguessuga tem duas filhas, a saber: Dá, Dá. Há três coisas que nunca se fartam, sim, quatro que não dizem: Basta! Elas são a sepultura, a madre estéril, a terra, que se não farta de água, e o fogo, que nunca diz: Basta!”

⁴²⁹ Bartolomé de las Casas compara os conquistadores a sanguessugas do corpo humano, cuja única intensão era chupar e beber a substância do povo (nativo americano), por seu apetite de acumular riqueza como fim último de suas vidas, citando exatamente o texto de *Eclesiastes* 5.10. Cf. seção 2.5.1.

que os limites naturais para as necessidades físicas desaparecem e, em seu lugar, entrasse o desejo. O problema dessa mudança estaria no fato de que, enquanto a necessidade tem os seus próprios freios naturais, o desejo é incontrolável e não tem limites. Esse seria o motivo de o desejo do amante do dinheiro não se saciar nunca; e comer, comer, sem poder se fartar (KAEFER, 2016).

4.2.4.3 O culto a Mamom no Evangelho de Lucas e o conflito entre ricos e pobres

Em seu texto *La conversión del bolsillo: La isotopía económica en el evangelio de Lucas* (1998) e mais detalhadamente em seu livro *Dios o el Mamón* (2009), René Krüger propõe uma análise da pregação de Jesus sobre o Reino de Deus no Evangelho de Lucas e sua proposta de projeto econômico, que, na compreensão do autor, teria um valor direto para a vida da comunidade cristã e, por meio dela, um valor paradigmático para toda a sociedade. Segundo o autor, as referências à dimensão econômica da vida humana no texto de Lucas podem ser divididas em três eixos temáticos importantes: o abismo que havia entre pobres e ricos, a solidariedade de Jesus para com os pobres e seu juízo sobre os ricos egoístas e a ética do compartilhar. Com isso, a pregação de Jesus promoveria um relacionamento dinâmico entre esses três campos, confrontando diretamente indivíduos ricos e pobres em vez de apenas filosofar sobre pobreza, dinheiro, generosidade ou algo semelhante. Desta forma, poderíamos encontrar no núcleo desse discurso, um modelo de comprometimento dos quem têm mais para com os que têm menos ou não têm nada.

Para isso, encontramos em Lucas uma ampla gama de termos que têm o objetivo de construir os papéis temáticos do pobre, do rico e do sujeito que compartilha aquilo que tem. Sobre o papel do pobre, ele usa os termos: “pobre”, “não ter”, “ter fome”, “humilde”, “baixeza” e “humildade”; sobre os ricos egoístas: “ser rico”, “ter”, “mamón”, “riqueza”, “tesouro”, “entesourar”, “amante de riquezas”, “cobiça”, “abundância”, “possessões”, “bens”, “propriedade”; e sobre as realizações daquele que compartilha: “esmolas”, “deixar”, “abandonar”, “vender”, “tudo”, “emprestar”, “dar”, “distribuir”, “retribuir”, “fazer o bem”, “ter misericórdia”, “fazer misericórdia”, “ser rico para com Deus”, “fazer amigos” (KRÜGER, 1998, p. 105). Segundo Krüger, a natureza conflitante da relação entre ricos e pobres no Evangelho de Lucas é óbvia quando olhamos para esta terminologia, como podemos ver na tabela de versículos abaixo:

VERS. POBRES	RICOS
1.48	Contemplou na humildade de sua serva
1.52	Derribou do seu trono os poderosos
1.52	Exaltou os humildes
1.53	Encheu de bens os famintos
1.53	despediu vazios os ricos
3.11	Quem tiver duas túnicas
3.11	Reparta com quem não tem
4.18	Boas novas para os pobres
6.20	Bem-aventurados vós, os pobres
6.21	Bem-aventurados vós, os que agora tendes fome
6.21	Bem-aventurados vós, os que agora chorais
6.22	Bem-aventurados sois quando os homens vos odiarem
6.24	Ai de vocês, os ricos
6.25	Ai de vocês, que agora estais satisfeitos
6.25	Ai de vocês, que agora riem
6.26	Ai de vocês, quando todos vos louvarem
7.22	Aos pobres, anuncia-se-lhes o evangelho
8.14	Sufocados com os cuidados, riquezas e deleites da vida
12.16	Certo homem rico
12.21	O que entesoura para si mesmo
14.12	Não ligue para vizinhos ricos
14.13	Convida os pobres
14.21	Traga para cá os pobres!
14.24	Nenhum daqueles homens jantará
16.1	Havia um homem rico
16.19	Havia certo homem rico
16.20	Havia também certo mendigo
16.21	Desejava alimentar-se das migalhas
16.21	Que caía da mesa do rico
16.22	Morreu o mendigo
16.22	Morreu também o rico
18.22	Vende tudo o que tens
18.22	Dá-o aos pobres
18.23	ficou muito triste, porque era riquíssimo
18.25	Porque é mais fácil passar um camelo pelo fundo de uma agulha do que entrar um rico no reino de Deus
19.2	Zaqueu, maioral dos publicanos e rico
19.8	Resolvo dar aos pobres a metade dos meus bens
21.1	Estando Jesus a observar, viu os ricos
21.2	Viu também certa viúva pobre
21.3	Esta viúva pobre deu mais do que todos
21.4	Todos estes deram como oferta daquilo que lhes sobrava
21.4	Esta, porém, da sua pobreza deu tudo o que possuía, todo o seu sustento

(Adaptado de KRÜGER, 1998, p. 105-6).

O juízo de Jesus sobre os ricos egoístas e seu apelo para que socorram os pobres não se apresenta desconectado da tradição mosaica e das críticas dos profetas, pelo contrário, mais que criticar a postura individual de algum rico egoísta específico, Jesus aponta para o estrato da sociedade que se deleitava enquanto seus irmãos sofriam com a exploração imperial e as injustas relações estruturais existentes na sociedade palestina (KRÜGER, 2009)⁴³⁰. O evangelho de Lucas propõe aos que querem deixar esse sistema que mata os mais frágeis, que tomem o caminho do arrependimento, por meio daquilo que Krüger chama de “inversão econômica”, exemplificada na história de Zaqueu, narrada em Lucas 19.1-10 (KRÜGER, 2009, p. 555-65). Esse cobrador de impostos arrependido se propõe a restituir aqueles que havia prejudicado social e economicamente para enriquecer. Seu arrependimento é também o desmascaramento de toda riqueza injusta como poder escravizante, um ato que confronta, na ortopraxis de Jesus, o esquema tradicional de compreensão que associava pobreza a castigo e riqueza à benção de Deus. O Reino de Deus, pregado por Jesus, implicaria, portanto, no exercício da vontade de Deus em todas as ordens da sociedade, inclusive na econômica, o que exigiria estabelecer relações sociais e econômicas justas (KRÜGER, 1998).

Ulrich Duchrow acrescenta ao quadro proposto por Krüger que o anúncio do Reino de Deus feito por Jesus não era uma reação mesquinha e vingativa aos integrantes das classes abastadas da sociedade, mas um clamor ao seu arrependimento para que houvesse justiça nas relações sociais, para que todos pudessem comer, beber, vestir-se, morar, ser cuidado e ter liberdade. Ou seja, que pudessem ter suas necessidades básicas satisfeitas e pudessem viver com dignidade. Isso supõe que, quando a questão da produção entra em cena, o ponto de partida é a antiga tradição judaica da economia de subsistência, por isso a recusa radical de Jesus do “amontoamento de tesouros” do sistema econômico greco-romano, que ele vincula ao “senhor-Dinheiro”, denunciado em Mateus 6.24 (DUCHROW, 1998, p. 196).

Esse desmascaramento do caráter fatal da riqueza e de todas as consequências para a sociedade é abarcado em torno de um nome, Mamon, sujeito opressor daqueles que estão em situação de vulnerabilidade social. Há, nos Evangelhos, apenas duas passagens que utilizam o termo *mammona*, do qual deriva o termo Mamon, Mateus 6.24 e Lucas 16.9-13⁴³¹, sendo que

⁴³⁰ O significado econômico do pobre de Lucas, tão evidente em seu texto em sua relação com a mendicância, fome, doenças e sempre mostrado em oposição ao rico, que vive tranquilo e confortável, tem sido tema debatido pelos exegetas desde muito. Reconhecemos o debate, mas não o apresentaremos aqui. Uma síntese das principais correntes interpretativas é feita por René Krüger (1998, p. 113-116).

⁴³¹ E eu vos recomendo: das *riquezas* de origem iníqua fazei amigos; para que, quando aquelas vos faltarem, esses amigos vos recebam nos tabernáculos eternos. Quem é fiel no pouco também é fiel no muito; e quem é injusto no

Lucas 16.13 é uma repetição de Mateus 6.24 e, em ambas, estabelece-se um paralelismo antagônico entre “servir a Javé” e “servir a Mamon”, apontando para o processo de fetichização do dinheiro na sociedade de seu tempo, como já mencionamos em páginas anteriores⁴³².

Mas, em que sentido se dá essa fetichização e quais mecanismos subjetivos possui esse poder fetichista? Assim como Baal, Mamon (o deus-dinheiro) procura ocupar o lugar de “senhor” da vida dos seres humanos, prometendo-lhes a posse de tudo o que desejarem, quando, na verdade, o poder de ambos está no sistema político-econômico opressor. E o culto a esses deuses apenas representa e mantém o *status quo*, funcionando como Deus-consolo-da-opressão. Como explica Krüger, o poder opressor de Mamon é apontado literariamente no Evangelho de Lucas como agente da escravização dos seres humanos social e economicamente frágeis e seu “culto” é verdadeiramente uma forma de “mamonismo”⁴³³ (KRÜGER, 1998, p. 120).

Portanto, a crítica de Jesus a esse mamonismo também seria denúncia ao sistema político-econômico opressor que se opõe à manifestação do reino justo e libertário de Deus, que tem nas injustiças decorrentes do acúmulo desproporcional de riqueza o sinal de seu poder. Ao apontar para a avareza como sinal de culto idolátrico antiDeus e antivida, Jesus estaria confrontando aqueles que se entregam a esta prática por estarem distorcendo o verdadeiro sentido da vida, como vemos em Lucas 12.15: “guardai-vos de toda e qualquer avareza; porque a vida de um homem não consiste na abundância dos bens que ele possui”. Esta máxima de Jesus é uma antecipação do sentido moral da parábola que ele conta em seguida, que provoca seus ouvintes a pensarem no sentido último da vida, que não deve estar naquilo que a pessoa possui, seja muito, pouco ou nada.

A parábola fala de um sujeito que acumulou riqueza e passou a crer que ela era suficiente para protegê-lo e garantir-lhe felicidade. Como proprietário de terra, ele produziu muito mais que poderia consumir em sua vida e seu pensamento egoísta foi que aquilo tudo seria apenas para si e mais ninguém. Ele olha para a montanha de mantimento e diz para sua

pouco também é injusto no muito. Se, pois, não vos tornastes fiéis na aplicação das *riquezas* de origem injusta, quem vos confiará a verdadeira *riqueza*? Se não vos tornastes fiéis na aplicação do alheio, quem vos dará o que é vosso? Ninguém pode servir a dois senhores; porque ou há de aborrecer-se de um e amar ao outro ou se devotará a um e desprezará ao outro. Não podeis servir a Deus e às *riquezas* (grifo nosso).

⁴³² Cf. seção 4.2.4.1

⁴³³ Doravante, passo a usar o termo “mamonismo” no sentido atribuído por por Krüger, isto é, como designativo da crítica ao comportamento avarento dos indivíduos que se entregam à busca pela riqueza com fim último de suas vidas e também como crítica ao sistema político-econômico que incita e sustenta esse espírito. Como cito na seção 4.3.1.1.4, esse termo reaparece em sociólogos como Max Weber e Georg Simmel, que o utilizam de forma similar para descrever a crítica dos protestantes puritanos nos séculos XVI e XVII à cobiça. No caso de Simmel, sua crítica é mais específica, apontando para a fetichização do dinheiro nas práticas comuns à sociedade mercantil, que separava o dinheiro de seu caráter meramente prático.

própria alma: “come, bebe e alegra-te” (v. 19). Note que a loucura do personagem não estava em ele ter prosperado, mas no sentido de que ele dava ao que conseguiu com seu trabalho. Nas palavras de Jesus, ele não se tornou rico para com Deus, uma condição que, segundo as pautas do Reino de Deus, deveria colocar a vida humana em um patamar mais elevado que as posses pessoais (v. 21). Sua ganância distorceu nele o sentido da vida, deslocando-o para o ídolo-fetichismo, que o enganou, fazendo-o acreditar na falsa imagem (ou como diria Franz Hinkelammert: uma miragem) de que ele tinha na riqueza-dinheiro tudo o que precisava em sua vida.

Esta “miragem”, explica Franz Hinkelammert, em *As armas ideológicas da morte*, é a ilusão gerada pela riqueza-dinheiro no entesourador, que o leva a crer que o ato de entesourar é a condição para se ter acesso a tudo na vida, criando uma miragem de infinitude transcendente, impedindo-o de discernir o absurdo de sua crença. A cobiça transforma esta imagem da infinitude, vinculada à riqueza-dinheiro, em motivação de tê-los — como uma retroalimentação — que resulta em determinadas normas de comportamento necessárias para manter esse processo ilusório e cativante (HINKELAMMERT, 1983). Segundo Pablo Richard, nisso reside o poder fetichizante do mamonismo, pois o devoto pratica seu culto perseguindo a riqueza-dinheiro, o que só é possível no interior de um sistema político-econômico-religioso que propicie as condições adequadas, em que não haja mecanismos de controle e libertação daqueles que estão sendo massacrados pela cobiça dos ricos e poderosos. Portanto, conclui Pablo Richard: “a busca do Deus libertador só se pode dar numa luta frontal e violenta contra o ídolo-dinheiro e sua fetichização do conjunto da realidade social e política” (RICHARD, 1985, p. 34).

4.2.5 Crítica ao mamonismo na Patrística e Escolástica

Desde o início desta seção temos visto como o uso do conceito de idolatria na tradição judaico-cristã comporta um potencial hermenêutico de crítica aos poderes político e econômico, quando estes se opõem ao projeto do reino justo de Javé. Tanto no comportamento individual do adorador de ídolos estrangeiros (que se identifica com o símbolo da opressão desses povos), quanto no avarento (que transforma o dinheiro como fim último de sua vida e, para isso, despreza seu semelhante carente) existe uma conexão estrutural com sistemas de opressão, que atuam no sentido de dirigir o comportamento geral das pessoas em torno de certos objetivos.

Como veremos, a evolução histórica do cristianismo garantiu-lhe a hegemonia religiosa, o que, por sua vez, permitiu a perseguição aos adoradores de ídolos,

fundamentalmente aos pagãos⁴³⁴. Paralelamente, seguiu-se grande controvérsia em torno do uso de imagens, pinturas e outras representações de Cristo, da Virgem Maria e dos santos, que levaram os imperadores bizantinos a perseguirem cristãos por causa da veneração a imagens. É um grande e persistente debate que se arrasta pela história cristã. Mas a denúncia de Mamon, como ídolo, aparentemente perdeu força, à medida que a expressão “mammona” passou a ser traduzida e usada mais diretamente no sentido de “riqueza”. Com isso, o uso crítico do termo perdeu muito de sua força, limitando-se à crítica ao comportamento pecaminoso individual e não mais em seu sentido forte de “Dinheiro adorado”, como explica Hugo Assmann (1989a, p. 401), Nosso propósito, no que segue, é apresentar alguns indícios dessa mudança de sentido em alguns autores desse período.

4.2.5.1 Crítica ao mamonismo na Patrística

Ao longo dos mais de mil anos que se seguiram à formação da tradição mais antiga do cristianismo, as condições econômicas, os sistemas e as estruturas que sustentaram a civilização cristã passaram por momentos de mudanças importantes, principalmente no que se refere aos modos de produção, distribuição, consumo e quanto às relações sociais (familiares, políticas, culturais). Contar tal história nos limites do espaço que dispomos aqui não seria possível, por isso veremos um quadro geral das principais menções à riqueza e à pobreza, a partir de uma releitura da tradição que foi se formando em torno dos textos que compuseram o cânon bíblico. Segundo José Míguas Bonino, o tema da riqueza, dos pobres e da caridade tinham uma atração particular pelos Pais da Igreja dos primeiros séculos. A preocupação deles foi predominantemente pastoral e direcionada para a perfeição da vida espiritual, que era, para eles, o significado essencial do evangelho. Isso aparece frequentemente em suas interpretações de histórias como a do jovem rico ou Zaqueu, parábolas como a do homem rico e Lázaro e do tesouro escondido (BONINO, 1998).

⁴³⁴ Paralelamente, desde a ascensão do imperador Teodósio, em 379 d.C., o estado romano passou a favorecer o cristianismo em relação ao paganismo, antiga religião oficial do império, proibindo a prática da magia, astrologia, adivinhação, além, é claro, de sacrifícios e quaisquer formas de adoração aos deuses pagãos. Uma lei de 435 d.C. do Código Teodosiano estipulou penas mais severas contra estas práticas, incluindo a pena de morte. As leis teodosianas tornaram a igreja parte da estrutura sociopolítica do império e também equiparam a Igreja com uma gama de privilégios, que permitiram a assimilação e modificação da vida social de seu tempo. Em 412 d.C., bispos e o restante do clero se tornaram não apenas imunes ao julgamento em tribunais seculares, mas também assumiram muitas das funções de juízes e magistrados locais, tornando-se árbitros em questões entre o governo central e as localidades, em um tempo em que era extrema a opressão dos pobres pelo estado e pelos ricos (HILLGARTH, 2004).

Tomemos alguns exemplos⁴³⁵. Em *Who is the rich man that shall be saved*⁴³⁶, Clemente de Alexandria (150–217?) toma a história do jovem rico como eixo de sua reflexão sobre quem seria o homem rico que alcançaria a salvação. Clemente trata o assunto por uma perspectiva antropológica e ética, afirmando que, o que levou o jovem a se afastar de Deus e da oração, o que ele havia buscado ardentemente. A ordem de abandonar seus bens não é dada apenas no sentido de que ele ofertasse sua riqueza, mas também para que banisse de sua alma suas noções sobre a riqueza, as excitações, sentimentos e ansiedades que ela gera. Os ricos, portanto, não precisariam apenas tirar a riqueza de seu coração, mas também fazer bom uso dela, beneficiando seus vizinhos, os pobres e injustiçados ao seu redor, de forma que pudessem acumular um tesouro no céu (CLEMENTE DE ALEXANDRIA, 1951). Neste mesmo texto e em outros dois, *Exhortation of the heathen e Miscellanies*⁴³⁷, Clemente cita o termo “mammon”, ao se referir aos textos dos evangelhos, contudo ele o faz no sentido de enfatizar as mesmas questões éticas que são foco de suas preocupações quanto aos cristãos que se convertiam do paganismo, a fim de que alcançassem a salvação eterna (CLEMENTE DE ALEXANDRIA, 1951).

Seguem esta linha outros Pais, como Astério de Amaseia (350–410) que, ao comentar a parábola do rico e Lázaro, afirma que “quien no se compadece ni conmueve ante el hambre y la enfermedad de su prójimo es una bestia irracional, que no tiene derecho a llevar figura de hombre, pues contradice o desmiente su naturaleza” (apud BONINO, 1998, p. 18). Também Ambrosio de Milão (340–397), em seu comentário sobre o Evangelho de Lucas, afirma que “la insolencia y el orgullo de los ricos (...) hacen servir la miseria de los pobres de incentivo a sus voluptuosidades; se burlan del necesitado, insultan al indigente y despojan al que era necesario se compadecieran” (Apud BONINO, 1998, p. 19). Basílio de Cesareia (329?–379), um dos Padres capadócijs, no entanto, é quem talvez formule o assunto com mais vigor em sua *Homilia para los Ricos*, baseando-se, também, na história do jovem rico. Sua preocupação coincide com

⁴³⁵ Minha explanação sobre a crítica ao mamonismo e seu alcance social no período Patrístico cobre apenas um pequeno leque exemplar de textos e autores, com a intensão é apontar como a preocupação dos Padres foi predominantemente pastoral, como aponta José Mígues Bonino. Este autor sugere duas hipóteses para as referências econômicas nos textos dos Padres: serem elas a expressão de uma piedade extramundana (em sentido weberiano), e, ao mesmo tempo de uma hermenêutica teológica mais ou menos platônica da tradição bíblica sobre justiça e direitos dos pobres. Ou talvez, como sugerem alguns intérpretes, a reminiscência, compartilhada dos mitos gregos e romanos, de uma era de ouro primitiva, identificada na visão bíblica do Jardim do Éden, onde todas as coisas foram compartilhadas e houve uma completa paz e abundância. Nesse caso, o pecado teria corrompido esse “tempo primitivo” e a “purificação da alma” dessa corrupção seria a preparação para a recuperação escatológica e/ou externa desse Éden (BONINO, 1998, p. 19). São pistas interessantes para investigações sobre a recepção e adaptação da crítica ao fetichismo do dinheiro nesse período.

⁴³⁶ “Quem é o homem rico que será salvo”.

⁴³⁷ “Exortação aos pagãos” / “Miscelânea”.

a de Clemente, no sentido de que a pessoa rica deve se libertar de sua ganância. Mas o tema econômico, quase acidental em Clemente, ocupa, em Basílio, dois terços da mensagem:

Porque si era verdad lo que afirmaste, que habías cumplido desde tu juventud con el precepto de la caridad, y que habías dado a los demás lo que a ti mismo ¿de donde, dime, te ha venido esa abundancia de riquezas? (...) ¿Hasta cuando va a estar siendo el oro lazo de las almas, anzuelo de la muerte, astucia del pecado? ¿Hasta cuando van a ser las riquezas causa de la guerra? ¿Quién es el padre de la mentira? ¿Quién el urdidor de falsas acusaciones? ¿Quién engendra el perjurio? ¿No es la riqueza? (BASÍLIO DE CESAREIA apud BONINO, 1998, p. 19).⁴³⁸

O mais destacado representante do pensamento patrístico, Agostinho de Hipona (354–430), em seu comentário ao Sermão da Montanha explica o significado de servir a Mamom, referindo-se a Mateus 6.24. Segundo ele, servir a Mamom “é servir àquele cuja perversidade o faz colocar-se à frente das coisas da terra”; assim, “quando alguém é escravo das riquezas, se submete a amo duro e malévolo” (SANTO AGOSTINHO, 2017, p. 143). Embora Agostinho classifique Mamom ou as riquezas como um “demônio”, ele não elabora nenhuma forma mais estruturada de crítica a Mamom como idolatria. Em *A cidade de Deus*, Agostinho acompanha a interpretação de outros Padres, em sentido platônico, atribuindo à riqueza um caráter de coisa inferior às verdadeiras riquezas, que são espirituais. Diz ele:

Repara se aos homens crentes e piedosos algum mal acontece que se lhes não converta em bem (...) Perderam tudo o que tinham. Perderam, porém, a fé? Perderam a sua religião? Perderam os bens do homem interior que, perante Deus, é rico? São estas as riquezas de Cristo com as quais o Apóstolo se considerava opulento. (...) Portanto aqueles que na dita devastação perderam as riquezas terrenas, se as possuísem como o ouviram àquele que fora pobre por fora e rico por dentro, isto é, se fizessem uso do mundo como se dele não fossem utentes, bem poderiam dizer o mesmo que ele, tão gravemente tentado, mas nunca vencido (SANTO AGOSTINHO, 1996, p. 125-6).

Em outro momento da obra, Agostinho relaciona o apego às riquezas terrenas aos antigos hábitos dos romanos, “adoradores e amigos desses deuses, dos quais se comprazem em ser imitadores até no crime e na depravação” (SANTO AGOSTINHO, 1996, p. 243)⁴³⁹. Naquele tempo, segundo Agostinho, entre outras coisas, o interesse era “que cada um aumente cada vez mais as suas riquezas; que os pobres, procurando encher a barriga, estejam dispostos a agradar aos ricos; que os ricos abusem dos pobres, aumentando assim a sua clientela para serviço do próprio fausto” (SANTO AGOSTINHO, 1996, p. 245). Entre seus deuses, Agostinho destaca a deusa Pecúnia, à qual os antigos romanos buscavam para conseguirem dinheiro⁴⁴⁰. Na interpretação de Agostinho, o cristianismo fez desaparecer o culto desses

⁴³⁸ Todas as citações deste último parágrafo acompanharam o texto de José Míguas Bonino, pois, devido ao período de pandemia que enfrentamos no Brasil, durante o período de preparação e redação deste capítulo, fiquei impossibilitado de acessar uma biblioteca especializada. Nenhum dos textos citados por Bonino possuem tradução para o português.

⁴³⁹ Livro II, capítulos XIX a XXIV.

⁴⁴⁰ Livro IV, capítulos XXI.

deuses, revelando, inclusive, que a verdadeira riqueza é diferente da posse do dinheiro (SANTO AGOSTINHO, 1996, p. 125-6)⁴⁴¹

4.2.5.2 Crítica ao mamonismo na Escolástica

Na Escolástica se mantém a mesma tendência de identificação de Mamom com o demônio da avareza, como fez Agostinho. Diz Tomás de Aquino: “com efeito, diz o Evangelho de Lucas: ‘Fazei amigos com a *mammona da iniquidade*’ (Mamona, na verdade, significa as riquezas). Logo, pode alguém fazer amigos espirituais, dando esmolas com bens injustamente adquiridos” (AQUINO, 2012b, p. 443, grifo nosso)⁴⁴². E, completa:

Além disso, as esmolas devem ser feitas em vista da recompensa eterna, segundo o Evangelho de Mateus: “Teu Pai, que vê no segredo, te recompensará”. Ora, esta recompensa é obtida sobretudo pelas esmolas ofertadas aos santos, segundo o Evangelho de Lucas: “Fazei amigos com o *dinheiro da iniquidade*, a fim de que, no dia em que faltar, eles vos recebam nas tendas eternas”. E assim comenta Agostinho: “Quem são os que possuem as tendas eternas senão os santos de Deus? E quem são os que por eles serão recebidos senão os que lhes socorreram a indigência?” Logo, é aos mais santos e não aos mais chegados a nós que devemos dar esmolas (AQUINO, 2012b, p. 448, grifo nosso)⁴⁴³.

Em ambas passagens, no latim está “*mammona iniquitatis*”, que no comentário de Lucas 16.9 é mantido como no original; e no seguinte, relativo a Mateus 6.24, é traduzido para o português como “dinheiro”. Em ambos comentários, “*mammona*” é interpretada no sentido específico de “riqueza”, que, aplicado à devoção pessoal, aponta para o risco do enriquecimento desmedido, que resulta na mudança de sua finalidade. Permanecia, portanto, a preocupação com a escravidão resultante da entrega ao amor ao dinheiro e ao acúmulo de riquezas em geral, mas sempre no sentido de pecado pessoal e risco para a salvação eterna, como também se vê na clássica obra hagiográfica *Lenda Áurea*, do arcebispo de Gênova, Jacopo de Varazze (1228–1298):

Desde então o apóstolo [João] falou com frequência ainda maior contra as riquezas, e mostrou que por seis razões devemos nos preservar do apetite imoderado da fortuna. (...) A quarta pela fortuna, que nos mostra que o rico se torna escravo do dinheiro e do diabo. Do dinheiro, porque não possui as riquezas, são elas que o possuem; do diabo, porque de acordo com o Evangelho aquele que ama o dinheiro é escravo de Mammon. A quinta pela inquietude, pois os que possuem bens têm preocupações dia e noite, seja para adquirir seja para conservar. A sexta pelos riscos e perigos a que estão expostas as riquezas, do que resultam dois tipos de males: agora, o orgulho, na eternidade, a danação eterna. Disso decorre a perda dos dois tipos de bens, os da graça, na vida presente, e os da glória eterna, na vida futura (DE VARAZZE, 2003, p. 115).

⁴⁴¹ Livro I, capítulos X.

⁴⁴² Suma Teológica, Parte II-II, Tratado sobre a Caridade, Questão 16, Artigo 4.

⁴⁴³ Idem, Artigo 7.

Varazze se refere à passagem de 1João 2.15-17 para alertar que o “apetite imoderado da fortuna” resulta em escravidão ao tornar-se possuído por elas ou, ao menos, pelo desejo de tê-las. Embora ele recorde as palavras de Jesus sobre o perigo de ser “escravo de Mammon”, ou seja, das riquezas, sua preocupação reside no risco da “danação eterna” da alma e a consequente perda “da glória eterna, na vida futura”. Vemos que a preocupação medieval com o problema mamonista se concentra no perigo da perda da alma para os inimigos da virtude, pela entrega ao vício da avareza; e que, virtudes como caridade e castidade estavam entre as mais importantes a serem cultivadas pelo cristão, que precisa fugir do território de operação dos demônios, que permanentemente o seduzem ao pecado e à consequente condenação eterna.

Segundo Jacques Le Goff, após o Concílio de Latrão, ocorrido em 1215, a Igreja estabeleceu uma lista de pecados particularmente graves que acarretariam a danação do pecador, caso este viesse a morrer sem a devida penitência. São eles, a soberba, a inveja, a avareza, a cupidez, a luxúria, a ira e a preguiça. Neste novo quadro, um desses pecados ou vícios⁴⁴⁴, sobe ao primeiro lugar na lista, que é a avareza, “ligada ao progresso da economia monetária” (LE GOFF, 2011b, p. 32). Esta informação nos ajuda a conectar esta apresentação do conceito de idolatria com a discussão sobre a emergência da economia monetária, principalmente quanto ao incremento da prática usurária, sempre relacionada pelos pensadores medievais ao pecado da avareza, feita nas seções 1.1 e 1.2. Como veremos a seguir, além de Bartolomé de las Casas e Roger Williams, diferentes autores acusaram de idolatria certas práticas ligadas a questões econômicas nos séculos XVI e XVII, o que nos leva à pergunta sobre uma possível conexão entre elas.

4.3 Idolatria e questões econômicas nos séculos XVI e XVII

Ao assinalarmos a relação entre a crítica à idolatria ao que chamamos modernamente de economia, precisamos novamente retomar alguns pressupostos já colocados no primeiro capítulo. Devemos recordar que as pessoas do século XVI ainda possuíam uma concepção das questões econômicas profundamente ligada a princípios éticos e morais que regulavam as relações sociais. Tais princípios não permitiam que as práticas econômicas fossem desvinculadas de sua função social e dos compromissos cristãos em relação ao próximo. Isso, consequentemente, levou os pensadores medievais a criticarem certas práticas econômicas

⁴⁴⁴ Segundo Le Goff, o cristianismo medieval confunde um estado, o vício, com um ato, o pecado (GOFF, 2011b, p. 31).

como pecaminosas. Com o incremento dos mercados, da monetarização da economia e da emergência de um novo espírito econômico, diversos pensadores passaram a denunciar o desvio de finalidade e consequente mudança de sentido de práticas ligadas à economia. A ganância ou, mais especificamente, a avareza, passou a ser mais frequentemente criticada como idolatria, intensificando-se como crítica a Mamon.

Para David Hawkes, em sua obra *Idols of the Marketplace: Idolatry and Commodity Fetishism in English Literature, 1580 – 1680*, na Inglaterra, entre 1580 e 1680, as pessoas estavam profundamente conscientes das violações do valor de troca pelo valor de uso e do crescimento do poder do dinheiro. Elas interpretaram isso como a manifestação econômica de um fenômeno mais profundo que envolvia todos os aspectos da experiência individual e social. Ainda segundo ele, a “ascensão do capitalismo” foi a parte altamente visível e extremamente sintomática do desenvolvimento dessas violações, embora tenha ocorrido a poucas pessoas seu papel determinante para os rumos da sociedade. A mudança de atitude em relação ao dinheiro que pode ser observada nesse período, para Hawkes, foi parte fundamental de uma mudança no quadro geral da ordem social que foi percebida por muitas pessoas da época (HAWKES, 2001).

A análise de Hawkes se situa muito próximo de algumas afirmações que procuro defender nesta tese, no sentido de que o avanço da economia mercantil e a consequente monetarização da economia no decurso dos séculos XVI e XVII provocou diferentes críticas relacionadas à idolatria, embora ele não trate do contexto colonial nem mesmo de Bartolomé de las Casas e Roger Williams. Hawkes considera que “fetichismo mercantil” e “idolatria” mantinham uma relação “homóloga” (isto é, análoga, semelhante) para os indivíduos daqueles séculos, quase sempre relacionada a uma confusão entre meios e fins. Tal confusão seria resultante de processos de objetificação, capazes de se manifestar em qualquer área da experiência humana, como na busca pela riqueza, por exemplo. Esta violação da finalidade natural de diversos elementos ligados à crescente influência da economia de mercado teria sido tratada tanto a partir da Bíblia como pela teleologia aristotélica (HAWKES, 2001, p. 6).

Tal homologia seria possível porque o sentido da idolatria para a tradição judaico-cristã não é apenas um problema teológico, mas de uma visão de mundo abrangente, que se manifesta na crítica a um materialismo fatal (*fatal materialism*). Tal materialismo seria caracterizado por uma orientação irracional e doentia para com as coisas deste mundo e quanto aos prazeres da carne, que também promove os vícios gêmeos de cobiça e sensualidade (HAWKES, 2001, p. 6). Sodomia e usura seriam dois exemplos de confusão entre meio e fim, que caracterizam bem a prática idolátrica. Portanto, para os indivíduos dos séculos XVI e XVII, fazia pouca diferença teórica ou ética se o signo fetichizado era financeiro, linguístico, erótico

ou icônico, e o argumento contra o fetichismo era idêntico em cada uma dessas esferas (HAWKES, 2001). A partir das provocações de Hawkes, devemos analisar algumas das críticas de autores que trataram o tema da idolatria em relação às questões econômicas nesse período.

4.3.1 Comércio, usura e ganância

Em seu clássico livro *A religião e o Surgimento do Capitalismo*, R. H. Tawney afirma que a nova civilização econômica, individualista, competitiva, estava sendo arrastada para frente pela imensa expansão do comércio e das finanças, oferecendo oportunidades de ganho especulativo em uma escala antes desconhecida. Esse fenômeno inevitavelmente suscitou uma apaixonada controvérsia, que, no começo do século XVI alcançou a Alemanha, principalmente devido ao aumento exorbitante de preços e pelo incremento da prática usuraria, da qual se queixavam artífices e camponeses. De cidade em cidade, as autoridades municipais, aterrorizadas com as exigências populares de repressão ao extorquidor, consultavam universidades e teólogos sobre a legitimidade da taxa de juros. Em resposta, as universidades e os teólogos davam, como era de costume, uma resposta sonora, mas confusa. João Calvino (1509–1564) escreveu contra a usura e pronunciou sermões sobre o assunto; Heinrich Bullinger (1504–1575) compôs uma exposição clássica sobre ética social; Martinho Lutero (1483–1546) pregou e escreveu contra o comércio, a usura e contra aqueles que ele considerava extorquidores, como os Fuggers, Hochstetters e Welsers. Também Ulrico Zwinglio (1484–1531) e Johannes Oekolampad (1482–1531) arquitetaram planos para a reorganização da assistência aos pobres de Zurique (TAWNEY, 1971). Desses exemplos destacados por Tawney, abordaremos exemplarmente os casos de Lutero e Calvino.

4.3.1.1 Lutero e a crítica ao comércio e a usura

Os escritos de Lutero sobre usura e comércio revelam os procedimentos que o levaram a formar juízos éticos a respeito de atividades, das práticas, dos comportamentos e das relações que ele observava no âmbito econômico. Seus juízos partem da observação da realidade, avaliados e julgados teologicamente, fazendo uso de ampla fundamentação bíblica e da tradição cristã, o que pode ser percebido pela função central que os conceitos de “avareza”, “ganância”,

“Mamon” e “idolatria” têm, inúmeras vezes associados a práticas usurárias ou como designativos para sua crítica a “operações comerciais fraudulentas” (RIETH, 2019, p. 155)⁴⁴⁵.

Em seu escrito *Aos pastores, para que preguem contra a usura*, Lutero chama atenção para o fato de a usura ter se alastrado “de forma tão violenta” a ponto de ele não ter nenhuma esperança de melhora (LUTERO, 1995b, p. 447). A sofisticação dessa prática havia sido tal, que, segundo Lutero, “já não pretende mais ser vício, pecado ou vergonha; ao contrário, já se deixa exaltar como pura virtude e honra, como se prestasse grande amor e serviço cristão para outras pessoas” (LUTERO, 1995b, p. 447)⁴⁴⁶. Lutero aprofundou esta crítica em seu *Catecismo Maior*, de 1529, principalmente ao discorrer sobre o primeiro mandamento: “Não terás outros deuses”, em que ele argumenta:

Que significa ter um Deus ou que é Deus? Resposta: Deus designa aquilo de que se deve esperar todo o bem e em que devemos refugiar-nos em toda abertura. Portanto ter um Deus outra coisa não é senão confiar e crer nele de coração [...] o confiar e crer de coração faz tanto Deus como ídolo (LUTERO, 1995d, p. 333).

Note que, para Lutero, o reconhecimento de um Deus ou de um ídolo se dá na identificação daquilo ou daquele em quem se deposita a confiança. Ou seja, aquilo ou aquele em quem está a fé é seu Deus. Lutero, prossegue:

Há muito quem pensa que tem Deus e o bastante de tudo quando possui dinheiro e bens, tão inabalável e confiadamente neles se fia e jacta, que ninguém lhe vale coisa nenhuma. Eis que tal homem também tem um Deus, Mâmon de nome, isto é, dinheiro e bens, em que põe o coração todo. Esse, aliás, é o ídolo *mais comum na terra*. Quem possui dinheiro e bens sabe-se em segurança, e é alegre e destemido como se estivesse assentado no meio do paraíso. Por outro lado, quem nada possui duvida e desespera, como se de nenhum Deus tivesse notícia. Pois a gente vai encontrar bem poucas pessoas que estejam de bom ânimo e não se lastimem nem se queixem quando não têm Mâmom. Isto se gruda e adere à natureza até a sepultura (LUTERO, 1995c, p. 334, grifo nosso).

A afirmação de que o dinheiro é o ídolo mais comum da terra (muito parecida à de Roger Williams e outros puritanos quanto à “common Trinitie of the world”), aponta para o alastramento desse culto na sociedade de seu tempo e para o fato de que a ganância havia se

⁴⁴⁵ Na Introdução aos escritos econômicos de Lutero, Ricardo Rieth apresenta uma descrição destas mudanças e como Lutero as acompanhou desde sua infância (RIETH, 1995). O autor ainda possui mais dois artigos mais antigos sobre o tema (RIETH, 1993, 1994), cujos elementos principais estão sintetizados em seu trabalho mais recente, citados neste parágrafo.

⁴⁴⁶ Cf. também Lutero (1995a, p. 399; 1995c, p. 480). Jung Mo Sung, em seu artigo *Lutero, a crítica da idolatria do dinheiro e a dialética do possível* destaca a sofisticação apontada por Lutero está na capacidade de inversão do pecado em virtude, pois isso significava que a noção de pecado não seria mais suficiente para sustentar uma crítica a tal prática. Em outras palavras, Lutero havia percebido o processo de relativização da noção de pecado, isto é, que este passaria a ser definido como tal dependendo do contexto social e religioso em que fosse cometido. Diante disso, não haveria mais, pelo menos empiricamente, uma noção objetiva e unívoca de pecado, e, conseqüentemente, da diferença entre o bem e o mal. Ainda segundo o autor, sem essa inversão, o sistema financeiro capitalista emergente não teria tido tanto sucesso, porque a sociedade teria criado mecanismos para contê-lo, o que demonstra a importância fundamental desse processo de inversão para o crescimento do sistema de usura (SUNG, 2016).

oposto à verdadeira adoração e ao culto ao verdadeiro Deus. Ela seria capaz de arruinar os frutos da fé, destruindo as boas obras que brotam da fé e convergem para o próximo, além de destruir o princípio básico que determina a postura para com os bens e o dinheiro, na relação consigo mesmo e com aqueles que cercam o indivíduo (RIETH, 1994). Para Lutero, uma das consequências imediatas da ganância na sociedade seria o sofrimento que ela produz nas vítimas, pois, um usurário é ganancioso:

[...] gostaria que o mundo inteiro perecesse em fome, sede, miséria e desgraça, quanto depende dele, para que pudesse apossar-se de tudo e cada qual recebesse [sua parte] dele como de um deus e fosse eternamente seu escravo. [...] faz-se passar por inocente, quer ser considerado enaltecido como gente honesta e proba, bem mais misericordioso do que o próprio Deus” (LUTERO, 1995b, p. 480).

Em *Comércio e usura*, ele também ataca o procedimento de subir o preço das mercadorias quanto maior fosse a necessidade das pessoas, classificando-o como “anticristão e desumano” (1995a, p. 379). Para Lutero, a vida humana, a solidariedade, o amor ao próximo, deveriam ser o critério de julgamento das ações econômicas e não o desejo de lucro. Esta busca de enriquecimento a partir da exploração do ser humano significava, para Lutero, “fazer a Mâmon seu Deus” (LUTERO, 1995b, p. 481); uma forma de agir que estava sendo disfarçada sob a desculpa da busca de subsistência pessoal e familiar, o que, a seu ver, os pregadores e autoridades não estavam sendo capazes de combater com eficiência (RIETH, 2019)⁴⁴⁷.

⁴⁴⁷ Para Walter Altmann, Lutero possuía uma clara, mas ainda incipiente percepção dos problemas estruturais de sua sociedade, não chegando a reconhecer que o comércio e o sistema financeiro estavam mobilizando o desenvolvimento econômico de seu tempo em direção a um novo estágio histórico. Ainda assim, ele dirigiu sua crítica às grandes companhias que recentemente começavam a se constituir, diversificando sua produção e comercialização. Elas seriam responsáveis por exercer uma poderosa pressão sobre pequenos comerciantes e produtores em geral, visando estabelecer monopólios comerciais (ALTMANN, 2016). R. H. Tawney vê as declarações de Lutero sobre a moralidade das ações mercantis como “explosões ocasionais de um vulcão caprichoso, com um ou outro raro jato de luz entre a torrente de fumaça e chamas, sendo ocioso explorá-las em busca de uma doutrina coerente e consistente” (TAWNEY, 1971). Outros autores, entretanto, vão além, considerando as críticas de Lutero diretamente relacionadas às transformações socioeconômicas de seu tempo. Para Duchrow, a crítica de Lutero contra a usura e o comércio atinge o cerne do problema antropológico que se gestava naquele tempo, pois, este sujeito do dinheiro passava a enxergar seu semelhante apenas através das relações mercantis, nas quais seu objetivo fundamental era o lucro. O núcleo da teologia e da antropologia de Lutero apontariam para o fato de que esse amor egocêntrico e ilusório somente poderia ser curado pelo exercício de amor ao próximo, o que significaria, em termos de conteúdo, que o ser humano não é uma substância que repousa em si mesma, não é um eu substancial, mas um ser relacional, que encontra seu eu verdadeiro no outro (DUCHROW, 2017). Em sentido próximo a Duchrow, Martin Hoffmann afirma que a importância dada por Lutero à questão econômica em seus escritos pode ser atestada pelo fato deste tema não ter ficado limitado aos textos que trataram diretamente sobre o comércio e a usura. Para o autor, sua crítica aos fenômenos de transformação socioeconômica pode ser considerada o fio condutor de seus escritos políticos e sociais, tendo como foco as situações nas quais prosperavam abusos e enganos que submetiam multidões ao sofrimento e a formação de monopólios que geravam grandes sociedades comerciais, como os Fugger, responsáveis pelo nascimento do comércio global e do sistema bancário moderno. Resumidamente, pode-se dizer com Hoffmann, que os escritos econômicos de Lutero revelam aspectos importantes do desenvolvimento da economia de mercado e advertem sobre seus perigos e limites, colocando a alternativa de uma vida social baseada no amor ao próximo, nos ensinamentos do sermão da montanha e em exemplos do Antigo Testamento, como marco de referência para a economia (HOFFMAN, 2017).

4.3.1.2 Calvino e a objetivação dos bens materiais

O reformador de Genebra, João Calvino (1509–1564), via a posse de bens materiais como sinais da graça divina e prefigurações das riquezas do reino vindouro, sendo elas portadoras de um valor pedagógico subjetivo, pelo qual Deus chama e conduz a humanidade. Portanto, aquele que não discerne tal graça na posse dos bens materiais pode perdê-los sem mesmo perceber. Isso porque as riquezas não são um corolário indispensável da graça de Deus, que devem necessariamente acompanhar os filhos de Deus. E a privação das riquezas seria muito mais uma ocasião para o enriquecimento espiritual que um sinal de abandono de Deus, embora isso não significasse para Calvino que o cristão precisa ser privado dos gozos temporais para alcançar as virtudes espirituais. Para ele, os crentes devem ter perfeita confiança em Deus no que concerne à vida material, sem que isso autorize a indolência ou o ativismo. Eles devem, antes de mais nada, entregar a Deus toda a vida material, para que ela o glorifique e o sirva (BIÉLER, 1990).

Por outro lado, para Calvino, toda objetivação dos bens materiais significa demonização da riqueza e idolatria de Mamon. Portanto, todos os que colocam sua confiança nas riquezas são, por definição, idólatras, pois negam o senhorio de Cristo sobre o mundo, atestando que, de fato estão sob o jugo escravizante de Mamon, muito embora possam, sob protesto, dizer que adoram e servem ao Deus verdadeiro (BIÉLER, 1990). Em seu comentário sobre Mateus 6.24, Calvino afirma que:

The hearts of those who are devoted to riches are alienated from the Lord, for the greater part of men are wont to flatter themselves with a deceitful pretense, when they imagine, that it is possible for them to be divided between God and their own lusts”, por isso, “whoever gives himself up as a slave to riches must abandon the service of God: for covetousness makes us the slaves of the devil”⁴⁴⁸ (CALVIN, 1997, p. 282).

No âmbito do comportamento individual, Calvino condena a avareza, afirmando que, embora os avarentos não matem pessoas literalmente, eles sugam seu sangue (aparentemente, no mesmo sentido da crítica de Las Casas à avareza)⁴⁴⁹. Tal prática é um processo lento de

⁴⁴⁸ “O coração daqueles que são dedicados às riquezas estão alienados do Senhor, pois a maior parte dos homens costuma se lisonjear com uma pretensão enganosa, quando imaginam que seja possível que sejam divididos entre Deus e suas próprias concupiscências / quem se entregar como escravo da riqueza deve abandonar o serviço de Deus: pois a cobiça nos torna escravos do diabo.”

⁴⁴⁹ Cf. seção 2.5.1

tortura, que não poupa os mais desamparados, o que, para Calvino, representava um pecado tão grave quanto o crime de assassinato (CALVIN, 1997, p. 84)⁴⁵⁰.

Para André Biéler, com essa explanação, Calvino pretendia destacar o caráter monopolizante da avareza, que é, na verdade, uma força demoníaca, uma potestade tirânica, opressiva, que aliena a pessoa humana, tal como a embriaguez, cujo resultado é sempre o sofrimento humilhante e degradante daqueles que são alvo do avaro. O jugo imposto pelo dinheiro sobre o ser humano seria capaz de destruir sua humanidade, como ele considera ser possível ver nas grandes cidades, onde o comércio e a riqueza haviam tornado as pessoas mais orgulhosas e gananciosas (BIÉLER, 1990, p. 424)⁴⁵¹. A solução para o mal da ganância e a vitória sobre Mamon é o rico dar sentido às suas posses, ajudando o pobre, mesmo que seja preciso dar metade de seus bens para isso (CALVIN, 1998a, 1998b)⁴⁵². Ainda em seu comentário a 1João 2.15-17, o texto bíblico que inspirou a crítica puritana à “World's great Trinity”, Calvino alerta os cristãos para o risco de se entregarem a qualquer desejo corrupto capaz de dominá-los, levando-os a se esquecerem de Deus, como o orgulho, que está ligado à ambição, à vanglória, ao desprezo pelos outros, ao amor cego a si mesmo e à obstinada autoconfiança (CALVIN, 1998c).

É importante notar que, embora a crítica à idolatria relacionada a Mamon apareça mais claramente na interpretação de André Biéler que nos textos de Calvino, alguns aspectos de sua crítica sugerem a ideia de fetichização, pelo caráter escravizante da relação entre o indivíduo e o dinheiro. Biéler não destaca nenhuma crítica direta de Calvino ao comércio e à usura, havendo apenas a menção de ele ter exigido alguma limitação das atividades financeiras ligadas ao empréstimo a juros. Segundo o autor, Calvino foi o primeiro dos teólogos cristãos a exonerar o empréstimo a juros “do opróbrio moral e teológico que a Igreja havia feito pesar sobre ele até então”, porém não seria justo atribuir-lhe a justificação integral do capitalismo liberal, pois suas concepções sobre a riqueza e seus fins sociais o levaram a exigir uma regulamentação estrita do empréstimo a juros, “pressentindo profeticamente” a gama de males sociais que o liberalismo puro poderia produzir (BIÉLER, 1990, p. 239). Parece-nos que Biéler tenta isentar Calvino de um “pecado grave” ao deduzir um cuidado premonitório de Calvino quanto aos estragos de uma provável entrega dos indivíduos ao *laissez faire* que se anunciava.

⁴⁵⁰ Comentário sobre Habacuque 2.9-12: “Ai daquele que ajunta em sua casa bens mal adquiridos, para pôr em lugar alto o seu ninho, a fim de livrar-se das garras do mal! Vergonha maquinaste para a tua casa; destruindo tu a muitos povos, pecaste contra a tua alma. Porque a pedra clamará da parede, e a trave lhe responderá do madeiramento. Ai daquele que edifica a cidade com sangue e a fundamenta com iniquidade!”

⁴⁵¹ Neste ponto, Biéler acompanha o comentário de Calvino a 1Timóteo 6.17 (CALVIN, 1998d).

⁴⁵² Comentários a Atos 5.1 e Tiago 2.6 (CALVIN, 1998a; 1998b).

Já para Alain Peyrefitte, que estuda as causas do advento da economia capitalista moderna, em sua obra *La sociedad de confianza*, a conclusão é consideravelmente diferente. Peyrefitte considera que, de forma adiantada em relação a outros reformadores como Lutero, Calvino teria sido portador de uma reflexão emancipadora da sociedade, que pôs fim à maldição intrínseca das riquezas. Assim, “riso, prazer, dinheiro, comércio, trabalho, sucesso pessoal, prosperidade da cidade — tudo o que constitui ‘o que é próprio do homem’ — é assumido com consciência e confiança” por Calvino (PEYREFITTE, 1996, p. 110). Com isso, Calvino teria deslocado a mentalidade econômica da distribuição da riqueza para a criação de riquezas, emancipando as questões econômicas da esfera teológica; e, em consequência, “nas mãos de empresários, o dinheiro se torna um agente de produção e não mais um mero empregador estéril” (PEYREFITTE, 1996, p. 111).

Ainda segundo Peyrefitte, Calvino teria confrontado toda argumentação da tradição cristã medieval quanto a esterilidade do dinheiro, destruindo, talvez inconscientemente, este dogma e abrindo a porta para as novas gerações de prósperos banqueiros helvéticos. Assim, teria Calvino tratado o dinheiro como uma mercadoria tão produtiva quanto qualquer outra, pressentindo a importância da ideia de investimento. Com isso, Calvino teria laicizado a usura, como o fez com tudo o que correspondia ao governo civil (PEYREFITTE, 1996). Já Eugene McCarragher não acompanha a compreensão de Peyrefitte, afirmando que “Calvino e seus irmãos em Genebra impuseram uma economia comercial rigidamente regulamentada, mesmo quando acabaram com as restrições tradicionais à usura” (MCCARRAHER, 2019, p. 29)⁴⁵³.

4.3.1.3 Síntese da análise sobre a crítica de Lutero e Calvino

Não é oportuno nos enveredarmos pela antiga discussão sobre a possível afinidade eletiva entre calvinismo e capitalismo, nem é possível realizar aqui uma comparação exaustiva entre a perspectiva de Calvino e Lutero quanto ao estatuto das questões econômicas nas relações sociais. Ao apresentar suas críticas e as de autores que interpretam suas obras, busco destacar a forma como as questões econômicas ganharam relevância nas discussões sobre a organização social e como foram, em maior ou menor grau, criticadas como idolatria. Nesse sentido, a percepção de Lutero sobre a inversão ética da prática usurária precisa ser tomada no horizonte

⁴⁵³ Bartolomé de las Casas e Roger Williams pouco se referiram à usura. O primeiro manteve uma posição dura contra aqueles que “dan a logro” (LAS CASAS, 1958c, p. 217), enquanto Williams, um século depois, admite ao Estado Civil a prática controlada da usura, como forma de “preventing of a greater evil”, mas não deixa claro a que mal maior ele se referia (The Bloody Tenent, cap. LV, WILLIAMS, 1963c, p. 139).

da potência transformadora da economia de mercado em uma sociedade que progressivamente se ajustava a esses interesses e valores.

Isso não corresponde a afirmar que eles “liam” as mudanças que se operavam em seu mundo a partir de categorias que são claras para nós hoje, mas que, eles mesmos, como portadores de uma compreensão de seu mundo, apontavam para estas transformações e, mediante sua ética religiosa, buscavam respostas, cada um a seu modo, para aquilo que viam e viviam. Como parte deste discurso teológico, a crítica à idolatria funcionava tanto no sentido de alertar seus leitores para o risco de certo comportamento pessoal relacionado ao trato da riqueza ou, mais especificamente, do dinheiro, quanto para dizer que uma ordem de mundo poderia estar mudando, pois, como vimos sobre a teologia da idolatria na tradição bíblica, na seção 4.2, falar sobre “que deus se adora” é falar sobre a que regime de mundo (político) se pertence. Este é um primeiro indício importante do papel da crítica à idolatria da riqueza nestes séculos.

4.3.1.4 Crítica ao comportamento aquisitivo no puritanismo

A crítica à “Grande Trindade do Mundo”, que encontramos em Roger Williams, também está em outros autores do contexto puritano, como na obra *A godly and learned Treatise of Prayer*, de George Downname (1560–1634), bispo da cidade de Dery e capelão do rei Jaime I. Ele apresenta “the things in the world whereby men are tempted”, como os “desires of the world, that is, the things desired in the world, (as in generall, peace and prosperity; in particular, pleasure, profit, preferment, and glory in the world)”⁴⁵⁴ (DOWNAME, 1800, p. 397, 98). Downname explica que, ao se entregarem ao desejo por tais coisas, as pessoas não mais as possuem, mas são possuídas por elas e se tornam totalmente viciadas nelas, caindo nas armadilhas do diabo (DOWNAME, 1800, p. 399). Por isso, acrescenta Downname, a pessoa piedosa deve ficar atenta, pois ela pode não perceber o pecado, ofuscado pelo brilho do prazer, do lucro, da exaltação e da glória, que atuam quando o indivíduo se entrega ao desejo de prazer, à cobiça por lucro, à busca por exaltação (DOWNAME, 1800, p. 399)⁴⁵⁵.

Outra referência está na obra *A Commentary Or Exposition Upon All the Books of the*

⁴⁵⁴ As coisas no mundo pelas quais os homens são tentados / os desejos do mundo, isto é, as coisas desejadas no mundo (como em geral, paz e prosperidade; em particular, prazer, lucro, exaltação e glória no mundo).

⁴⁵⁵ No original: “It is covered with the shew sometimes of pleasure, sometimes of profit, sometimes of – preferment –, sometimes of glory, as with a bait, that the voluptuous man with desire of pleasure, the covetous man by coveting after profit, the ambitious man by gaping after – preferment – might swallow the hook of the devil to their perdition.”

New Testament, do pastor puritano e comentarista bíblico John Trapp (1601–1669). “Profit”, “preferment” e “pleasure” aparecem em vários momentos de sua obra, sempre relacionados a ambição, arrogância e cobiça. Mas é em seu comentário ao texto bíblico de 1 João 2.15-17⁴⁵⁶, que ele usa pela primeira vez a expressão “Worldling's Trinity” para firmar que “pleasure, profit, preferment” são “as one Faith”⁴⁵⁷ (TRAPP, 1656, p. 948). Se relacionarmos os termos “pleasure”, “profit”, “preferment” à concupiscência da carne, à concupiscência dos olhos e à soberba da vida, que representam o amor ao mundo em 1 João 2.16, podemos compreender em que sentido esses três desejos formam a “grande Trindade do Mundo”.

Em *A ética cristã e o espírito do capitalismo*, Max Weber explica esta recusa aos prazeres espontâneos da vida cotidiana como parte da ascese protestante, que, em certo sentido, acompanha a antiga tradição ascética cristã de recusa da ambição de riqueza, no sentido de sua busca “puramente impulsiva”. O cristianismo a condena como cobiça (*covetousness*) e *mamonismo* — termo usado por Weber para descrever o apego excessivo ao dinheiro ou, de forma mais direta, como idolatria ao dinheiro (WEBER, 2004, p. 156). Georg Simmel, sociólogo alemão, contemporâneo de Weber, também emprega esse termo para se referir a um certo comportamento que ele considera ser observável às pessoas dos séculos XVI e XVII, relacionado ao processo de elevação do dinheiro a algo objetivo e metafísico, pelo qual o dinheiro é separado do seu caráter verdadeiramente prático (SIMMEL apud WAIZBORT, 2000). A explicação de Simmel permite-nos entender a expressão “as one Faith”, usada por John Trapp para se referir ao “pleasure, profit, preferment”, como Trindade do Mundo. Para Eugene McCarragher, a teologia protestante exigia a permanente atitude de disciplina, que, muitas vezes, ecoava as antigas advertências católicas contra a avareza. Assim, os ministros puritanos advertiram comerciantes, artesãos e proprietários de terras, arrendatários e outros para quem a economia e a diligência eram virtudes fundamentais na recém-competitiva sociedade inglesa dos Stuart. Suas exortações eram reforçadas com lembretes de que o fogo do inferno aguardava o cobiçoso, por isso, eles não podiam servir a Deus e ao Mamom em seus corações (MCCARRAHER, 2019).

Simmel considera que os referidos séculos evidenciam o início de um processo no qual “o aumento da importância dos bens em direção a uma meta última, cujo valor absoluto

⁴⁵⁶ “Não ameis o mundo nem as coisas que há no mundo. Se alguém amar o mundo, o amor do Pai não está nele; porque tudo que há no mundo, a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e a soberba da vida, não procede do Pai, mas procede do mundo. Ora, o mundo passa, bem como a sua concupiscência; aquele, porém, que faz a vontade de Deus permanece eternamente.”

⁴⁵⁷ “Trindade do mundo” / “prazer, lucro, exaltação” / “como uma fé”.

transcende a mera exploração, encontra seu caso mais puro e decisivo nas degenerações patológicas do interesse pelo dinheiro, pela avareza e cobiça” (SIMMEL, 1976, p. 279). Por esse motivo, “como o verdadeiro devoto reza ao seu deus não porque deseje ou espere algo dele; mas, sim, porque, livre de qualquer motivação subjetiva, ele é deus, o ser absoluto que requer por si mesmo a adoração — também o *mamonista* venera o dinheiro” (SIMMEL apud WAIZBORT, 2000, p. 269). Mas é preciso dizer que esta alusão não se restringe aos puritanos calvinistas, podendo ser encontrada, por exemplo, em Lutero, que afirmou em suas *Conversas à mesa* que “o deus deste mundo são as riquezas, prazeres e orgulho, com os quais faz mau uso de todas as criaturas e dons de Deus” (LUTERO, 2017, p. 80)⁴⁵⁸. No texto não há um desenvolvimento dessa afirmação, mas é possível notar a inspiração bíblica de 1 João 2.16, embora os termos não sejam precisamente iguais, a ideia da idolatria a esses deuses impessoais está presente.

4.3.2 Crítica à idolatria do ouro como dinheiro

Iniciemos pelo poema *Timon of Athens*, de William Shakespeare (1564–1616), usado por Karl Marx para ressaltar o poder do dinheiro em *O Capital*. O trecho citado por Marx está no Ato IV, cena III, do poema, onde assim Timon se refere ao ouro:

Who seeks for better of thee, sauce his palate
With thy most operant poison! What is here?
Gold? yellow, glittering, precious gold? No, gods,
I am no idle votarist: roots, you clear heavens!
Thus much of this will make black white, foul fair,
Wrong right, base noble, old young, coward valiant.
Ha, you gods! why this? what this, you gods? (...)
O thou sweet king-killer, and dear divorce
'Twixt natural son and sire! thou bright defiler
Of Hymen's purest bed! thou valiant Mars!
Thou ever young, fresh, loved and delicate wooer,
Whose blush doth thaw the consecrated snow
That lies on Dian's lap! thou visible god,
That solder'st close impossibilities,
And makest them kiss!
That speak'st with every tongue,
To every purpose! O thou touch of hearts!
Think, thy slave man rebels, and by thy virtue
Set them into confounding odds, that beasts

⁴⁵⁸ A obra original, *Tischreden*, é uma coletânea de excertos de conversas de Lutero com seus alunos e colegas, nas quais ele comenta temas variados, como política, teologia, assuntos políticos e sociais, além de sua vida pessoal e familiar. O texto em português aqui citado é uma tradução da versão em inglês, do crítico literário e ensaísta William Hazlitt, que contém uma seleção de cerca de um quarto do texto original.

May have the world in empire!⁴⁵⁹ (SHAKESPEARE, 1623).

Para Marx, Shakespeare destaca duas propriedades fundamentais do dinheiro, constatáveis à época: primeiro, que ele é uma divindade visível, isto é, a transformação de todas as propriedades humanas e naturais em seus contrários, a confusão universal e a distorção das coisas, cujo poder possibilita que as “impossibilidades” fossem soldadas; e, segundo, que o dinheiro é “a prostituta” comum dos povos e nações, por seu poder de transformar uma imagem em realidade e uma realidade em uma mera imagem (MARX, 2008, p. 159). Na elaboração de sua teoria monetária, Marx não olha para o ouro apenas como metal precioso, mas como “dinheiro ideal ou medida de valor”, pela qual, na economia mercantil, o valor de todas as mercadorias passou a ser medida por ele (HAWKES, 2001, p. 21). Com isso, o valor concreto de toda riqueza seria renunciado em prol de uma realidade suprassensível e abstrata, desligada de seu valor de uso.

Segundo Marx, “no dinheiro está apagada toda a diferença qualitativa entre as mercadorias”, mas, embora ele sirva a esse fim, por outro lado ele deixa de ser mercadoria para tornar-se puro símbolo, como única mercadoria que não precisa ser transformada em dinheiro, porque ele o é (MARX, 2011, p. 274). Marx também leva a análise do dinheiro para o plano da crítica da religião, na qual o dinheiro aparece como um ser dotado de subjetividade, embora ao contrário da subjetividade das mercadorias — pois entre elas não há hierarquia — o dinheiro se revela superior, “o rei do mundo das mercadorias”, como afirma Franz Hinkelammert (1983, p. 43). Segundo Marx, foi no momento histórico que ora estudamos que a sociedade moderna “arrancou o Pluto⁴⁶⁰ das entranhas da terra pelos cabelos”, saudando “o Graal de ouro, a encarnação resplandecente de seu princípio vital mais próprio” (MARX, 2011, p. 274).

Há, ainda, um ponto importante desse processo, destacado por Marx. Para o entesourador, o impulso para o entesouramento é desmedido por natureza. Seja qualitativamente, seja segundo sua forma, o dinheiro é desprovido de limites, quer dizer, ele é o representante universal da riqueza material, pela possibilidade de ser imediatamente convertido em qualquer mercadoria. Ao mesmo tempo, toda quantia efetiva de dinheiro é

⁴⁵⁹ “Quem procura o melhor de ti, aguce o paladar / Com teu veneno mais pronto! O que temos aqui? Ouro amarelo, brilhante, ouro precioso. Não, deuses / Eu não fiz votos frívolos: raízes, limpem os céus! / Assim, muito dele tornará o branco preto; / o sujo belo, o errado certo, o jovem velho, covarde valente. / Ah, deuses! porque isso? O que é isso, deuses? (...) / Ó tu doce matador de reis, e caro divórcio / entre filho e senhor! Tu profanador brilhante do mais casto leito de hímen! Tu valente Marte! Tu sempre jovem, fresco, amado e delicado cortejador, / Cujo rubor derrete a neve consagrada / Isso está no colo de Diana! Tu deus visível / Que solda impossibilidades, / E faz com que elas se beijem! Que falam com / toda língua para todo propósito! / Ó tu, toque de corações! / Pense, teu escravo, o homem, se rebela, e por tua virtude / Eles entram em disputas confusas, que bestas / Poderão ter o mundo em império!”

⁴⁶⁰ Pluto ou Plutão era o deus da riqueza, caridoso, que tornava rico quem o encontrasse.

quantitativamente limitada, sendo, por isso, apenas um meio de compra com eficácia limitada. Tal contradição entre a limitação quantitativa e a ilimitação qualitativa do dinheiro empurra constantemente o entesourador de volta ao trabalho de Sísifo da acumulação. Com ele ocorre o mesmo que com o conquistador do mundo, que, com cada novo país, conquista apenas mais uma fronteira a ser transposta. Para reter o ouro como dinheiro e, desse modo, como elemento do entesouramento, ele tem de ser impedido de circular ou de se dissolver, como meio de compra em meio de fruição. Ao fetiche do ouro, o entesourador sacrifica, assim, seu prazer carnal e segue à risca o evangelho da renúncia (MARX, 2011, 247).

É importante atentarmos para a relevância da percepção de Marx sobre o mundo invertido da sociedade de mercado, no sentido da nossa análise da crítica à idolatria, relacionada às transformações econômicas que ocorriam nos séculos XVI e XVII. Em seu texto *O uso de símbolos bíblicos em Marx*, Hugo Assmann explica que, nesse mundo invertido, a realidade se tornou opaca, por isso, seu discernimento exigiu uma teoria que pudesse trazer à luz aquilo que já não podia ser visto. Seria nesse sentido que a teoria do fetichismo de Marx se tornou um elemento chave de sua análise econômica, pois, segundo Assmann, Marx não usou apenas vagas analogias religiosas, como alguns sugerem, por não o terem acompanhado até o final de sua análise. Sua teoria do poder opressor materializado nas relações de produção capitalista o obrigou a lidar com hipóteses teológicas, como se ele dissesse:

Tanta crueldade, praticada com tamanha convicção de estar servindo aos homens, só se explica se por trás de tudo isso há um fator legitimador de raiz religiosa e teológica, que já não é este ou aquele gesto de apoio legitimador de qualquer Igreja aos poderosos, mas a divinização embutida na realidade, a fetichização da própria realidade invertida (ASSMANN, 1989a, p. 395).

Como categoria analítica da economia política e não uma simples metáfora, a teoria do fetichismo atravessa toda a obra de Marx e ele nunca abandona o uso de símbolos bíblicos, pelos quais explicita, com muita intensidade, sua luta contra a idolatria unida ao sacrifício de vidas humanas. Marx utilizou terminologias bíblico-teológicas, como “Mamon”, “Besta do Apocalipse”, “Baal”, “adorador de ídolos”, “bezerro de ouro”, “Moloc”, entre outros (ASSMANN, 1989a, p. 402-9). Esse “fetichismo mercantil” identificado por Marx, segundo David Hawkes, era algo virtualmente axiomático, um lugar-comum para a maioria das pessoas daquele tempo (HAWKES, 2001, p. 23)⁴⁶¹.

⁴⁶¹ É importante destacar que a análise de Hawkes se limita à literatura inglesa, portanto, esse “todos” não pode ser tomado fora do horizonte considerado pelo autor. Devemos recordar que a sociedade inglesa do período estudado por Hawkes estava no centro da expansão mercantil, sendo considerada fundamental para a gênese do processo de acumulação primitiva de capital.

Para Hawkes, o vocabulário específico em que o fetichismo das mercadorias foi amplamente discutido durante o século XX já estava firmemente estabelecido desde o final do século XVI, como, por exemplo, na obra *The Faerie Queene*⁴⁶², no Canto V (sobre a virtude da justiça), do escritor inglês Edmund Spenser, (1552–1599), publicada em 1590. Nele, o personagem *sir Guyon* destaca as tentações de Mammon:

Suffise it then, thou Money God (quoth hee)
That all thine idle offers I refuse.
All that I need I haue; what needeth mee
To covet more, then I have cause to use?
With such vaine shewes thy worldlings vile abuse:
But giue me leave to follow mine emprise.
Mammon was much displeasd, yet no'te he chuse,
But beare the rigour of his bold mesprise,
And thence him forward led, him further to entice⁴⁶³ (SPENSER, 1596).

A preocupação com o “Money God” (que é Mammon) aparece relacionada à resistência aos seus grandes atrativos. Segundo Hawkes, Spenser estava usando expressões cujos significados formavam um lugar comum na representação da avareza, pelos quais seus leitores podiam notar formas precisas e específicas, como quando o autor diz: “for of his wicked pelfe his God he made”, “and unto hell him selfe for money sold”, “accursed usurie was all his trade” e “right and wrong ylike in equall ballaunce waide”⁴⁶⁴ (HAWKES, 2001, p. 23).

O mesmo se aplicaria ao poema *Volpone*, de Ben Jonson (1572–1637), considerado o segundo dramaturgo inglês mais importante, ao lado de Shakespeare. No Ato I, Cena I, encontramos expressões muito próximas às anteriores, referindo-se a Mammon:

Good morning to the day; and next, my gold:
Open the shrine, that I may see my Saint. (...)
Hail the world's soul, and mine! (...)
But brighter than thy father, let me kiss, (...)
With adoration, thee, and every relick
Of sacred treasure, in this blessed room. (...)
Riches, the dumb God, that giv'st all men tongues;

⁴⁶² “A Rainha das Fadas” é um poema épico alegórico que deveria conter 12 livros, cada um deles dedicado a uma virtude. Porém, apenas seis foram publicados, pois o poeta morreu em 1599, sem terminar seu trabalho. Em uma carta enviada a *sir* Walter Raleigh, Spenser afirmou que o ideal de sua obra era de “formar um cavalheiro ou pessoa nobre na disciplina gentil e virtuosa”. Portanto, a obra pode ser interpretada como tendo função didática. Spenser utilizou o mítico rei Artur como modelo de virtude: “Artur é a imagem do bravo cavaleiro, perfeito nas doze virtudes privadas, como pensado por Aristóteles”. Cada um dos livros publicados está baseado numa virtude religiosa e cavaleiresca: o Livro I na Santidade, o Livro II na Temperança, o Livro III na Castidade, o Livro IV na Amizade, o Livro V na Justiça, e o Livro VI na Cortesia. Em cada livro há um personagem cavaleiresco que serve de alegoria a cada virtude (THE FAERIE QUEENE, 2020).

⁴⁶³ “Basta, então, Deus dinheiro (disse ele) / Que todas as tuas ofertas ociosas eu recuso. / Tudo o que preciso eu tenho; o que me precisa / Para cobiçar mais, então eu tenho motivos para usar? / Com tal vaia mostra teus mundanos abusos vis: / Mas deixe-me seguir o meu compromisso. / Mammon ficou muito desagradado, mas ele fez uma pausa, / Mas há o rigor de seu ousado desprezo, / E daí o levou adiante, levando-o ainda mais a seduzir.”

⁴⁶⁴ “por causa do seu malvado lucro, seu Deus que ele criou / e para o inferno ele mesmo por dinheiro vendido / usura amaldiçoada era todo seu ofício / certo e errado esperam por igual equilíbrio”. Todas estas expressões estão em *The Faerie Queene*, Livro I, Canto IV (SPENSER, 1596).

That canst do nought, and yet mak'st men do all things⁴⁶⁵ (JONSON, 1606).

Nas linhas finais, o poema destaca o caráter estéril e impotente das riquezas, que, apesar disso, dá poder para os indivíduos “fazerem todas as coisas”. Já o texto anônimo, *The Massacre of Money*, de 1602, resume a compreensão popular do período sobre os efeitos da entrega ao amor ao dinheiro, como vemos:

Though in thy selfe lyes no disaster crosse,
 Yet in thy usage stands or good, or losse.
 We neuer knew that Natures holy Nature
 Created ought to a prepost'rous end,
 Good in it selfe we know is every creature,
 And from it selfe doth good effects intend.
 Yet vsing vertue in an evill cause,
 We guiltie are of breaking vertues lawes.
 Silver is framed to a good entent,
 To be reducted to the shape of coine,
 So to buy corne, land, houses, nutriment,
 If any man bribe with it or purloine,
 Turning th'good creature to a wicked use,
 The creature's blameles: t'is the mans abuse⁴⁶⁶ (ANONYMOUS, 1602).

Para Hawkes, a noção de “abuso” que expressa este trecho de *Massacre of Money* mistura um ataque à idolatria com uma crítica ao comércio, que resulta num diagnóstico sofisticado da tendência psicológica que hoje conhecemos como “fetichismo da mercadoria”⁴⁶⁷ (HAWKES, 2001, p. 14).

Spenser e Jonson escreveram entre o final do século XVI e início do XVII, mas a crítica ao dinheiro (ou, mais especificamente, ao ouro) ainda seria repetida até o final do século XVII, quando seria possível notar seu declínio⁴⁶⁸. Em *Anatomy of Melancholy*⁴⁶⁹, publicada

⁴⁶⁵ “Bom dia para o dia; e depois, meu ouro: / Abra o santuário, para eu ver o meu santo (...) / Salve a alma do mundo e a minha! (...) / mais brilhante que seu pai, deixe-me beijá-lo (...) / Com adoração, e toda relíquia / Do tesouro sagrado, nesta sala abençoada. (...) / Riquezas, o Deus idiota, que dá a todos os homens línguas; / Não podes fazer nada, e ainda levas os homens a fazerem todas as coisas.”

⁴⁶⁶ “Embora em ti mesmo não haja desastre / No entanto, em teu uso é ou bom, ou perda / Nós nunca soubemos que a natureza, sagrada natureza / Criada, deve ter um fim absurdo / Bom em si mesmo, sabemos que é toda criatura / E a partir disso, bons efeitos pretendem / No entanto, usando a vertigem em uma causa ruim / A culpa é de violar as leis das virtudes / A prata está enquadrada em uma boa intenção, / Para ser reduzido à forma de uma moeda, / Então, para comprar milho, terra, casas, nutrição, / Se alguém subornar ou roubar, / Transformando a boa criatura em uso perverso, / A criatura sem culpa: é o abuso do homem.”

⁴⁶⁷ Segundo Hawkes, todos os dias, em uma sociedade capitalista, todos virtualmente trocam uma porção de suas vidas por uma representação objetificada da vida, o que resulta dizer que “valor financeiro”, que é a forma objetificada da força de trabalho, nada mais é do que a forma objetificada da própria vida (HAWKES, 2001, p. 14). Portanto, luta das forças da vida subjetiva contra as forças de objetificação seria, então, uma luta psicológica.

⁴⁶⁸ Esta afirmação é minha e não é conclusiva; apenas aponta para as impressões resultantes da revisão bibliográfica realizada para a elaboração desta tese. Mas a considero como hipótese a ser testada futuramente, no sentido de se aferir se tanto na linguagem poética, panfletária, como em textos teológicos, uma crítica à idolatria do ouro, do dinheiro e, por que não, da terra, ainda poderiam ser encontrados durante os dois séculos seguintes.

⁴⁶⁹ “A Anatomia da Melancolia”, diferentemente das obras apresentadas até aqui, não é um poema épico, um romance ou uma história. Ele é apresentado como um livro de texto médico em que Burton aplica seu vasto e

pela primeira vez em 1621, Robert Burton (1577–1640) afirma, segundo Hawkes (2001), a equação composta pelo abandono do *telos*, a mercantilização e a idolatria, em tom direto:

In a word, every man for his own ends. Our *summum bonum* is commodity, and the goddess we adore *Dea moneta*⁴⁷⁰, Queen money, to whom we daily offer sacrifice, which steers our hearts, hands, affections, all: that most powerful goddess, by whom we are reared, depressed, elevated, esteemed the sole commandress of our actions, for which we pray, run, ride, go, come, labour, and contend as fishes do for a crumb that falleth into the water⁴⁷¹ (BURTON, 1652).

É importante destacar a menção de Burton aos “sacrifícios” realizados em honra à “*Dea moneta*”, o que reforça a tese de que esses autores percebiam, ou pelo menos intuía, o caráter sacrificial do culto ao dinheiro na emergente sociedade mercantil. Em 1685, William Clark, em sua obra *The Grand Tryal*, também afirmou:

To Gold, why there too is a boasting Ore,
Though in its Veins it signifies no more
Then other Mettals, yellow Earth at best,
Meer coloured Dust, but once brought to the Test,
'Tis no more dust, 'tis no more simple Ore,
No more a heap of Sand, as't was before:
But now a most illustrious name it bears,
Beyond all Mettals, and indeed appears
To be the Worlds Idol⁴⁷² (Apud HAWKES, 2001, p. 24)

O texto mostra que, para os indivíduos do final do século XVII, o ouro possuía duas acepções diferentes: uma forma natural, pela qual significava “nada mais” do que outros metais, uma “terra amarela, na melhor das hipóteses”. Em outra, fetichizada, na qual o ouro possuía “o nome mais ilustre” e era tomado como “ídolo dos mundos”. Segundo Hawkes, à medida que o valor do dinheiro se desprendia de sua encarnação física, ele se constituía objeto de culto, uma prática que se alastrava por todas as nações onde ele era cobiçado (HAWKES, 2001, p. 24).

variado aprendizado, de forma pedagógica, ao tema da melancolia, que inclui, embora não se limite, ao que hoje se denomina depressão clínica. Mas, embora apresentado como um texto médico, o livro é tanto uma obra de literatura *sui generis*, como um texto científico ou filosófico. Nele Burton aborda muito mais do que seu assunto declarado. De fato, *A Anatomia* usa a melancolia como a lente através da qual toda a emoção e o pensamento humanos podem ser examinados e praticamente todo o conteúdo de uma biblioteca do século XVII é usado à serviço desse objetivo. É um texto enciclopédico em seu alcance e referência (THE ANATOMY OF MELANCHOLY, 2020).

470 Do latim “Deusa Dinheiro”.

471 “Em uma palavra, todo homem para seus próprios fins. Nosso *summum bonum* é uma mercadoria, e a deusa que adoramos *Dea moneta*, Rainha dinheiro, a quem diariamente oferecemos sacrifício, que dirige nossos corações, mãos, afetos, tudo: a deusa mais poderosa, pela qual somos criados, deprimidos, elevados, que consideramos como única comandante de nossas ações, para qual oramos, corremos, cavalgamos, andamos, movemos, trabalhamos e lutamos como os peixes por uma migalha que cai na água.”

472 “Para o Ouro, por que também há um minério ostentado, / Embora em suas veias não signifique mais / Então outros metais, terra amarela na melhor das hipóteses / Simples poeira colorida, mas uma vez levada ao teste, / Não é mais poeira, nem simples Minério, / Não é pó, como antes: / Agora ele tem o nome mais ilustre, / Superior ao de todos os Metais, e de fato parece / Ser o Ídolo do Mundo.”

Nosso último exemplo vem da obra *The Life and Death of Mr Badman*, de John Bunyan (1628–1688), publicada pela primeira vez em 1680. Segundo Hawkes, na figura do personagem Mr. Badman⁴⁷³, John Bunyan apresenta a visão de pesadelo retratada no Salmo 135.15-21⁴⁷⁴: um ídolo animado cuja condição objetivada é demonstrada por sua alegre confiança em sua subjetividade autônoma. Bunyan emprega nesta obra características satíricas para esvaziar essa confiança no ídolo. Bunyan abandona o modo alegórico que havia usado em *The Pilgrim's Progress*, de 1678, em favor de uma forma semirrealista e protonovelistica que está intimamente envolvida pela denúncia de práticas econômicas capazes de deteriorar as relações humanas.

A própria descrição do personagem é feita pelo comentário de Bunyan sobre a reificação da subjetividade que ocorre sob as condições impostas pelo mercado, sutilmente misturando alegoria e realidade. O caráter de Mr. Badman fornece a Bunyan os meios formais pelos quais ele delinea os efeitos psicológicos das trocas de mercadorias em larga escala (HAWKES, 2001). Cerca de um terço do livro é dedicado à catalogação das práticas comerciais nefastas de Mr. Badman, que incluem não apenas fraudes abertas, como também falências fraudulentas e uso de pesos e medidas falsas, mas também aspectos do comportamento típico do mercado que estavam se tornando aceitáveis, mesmo na época de Bunyan. Ele destaca repetidamente a prática de extorsão, que é descrita a partir da exploração astuta das forças do mercado. O personagem Mr. Wiseman observa que:

Mr. Badman also had this art; could he get a man at advantage, that is, if his chapman durst not go from him, or if the commodity he wanted could not for the present be conveniently had elsewhere; Then let him look to himself, he would surely make his purse-strings crack; he would exact upon him without any pity or conscience⁴⁷⁵ (BUNYAN, 1680).

Para Hawkes, a construção do personagem Mr. Badman é uma intervenção polêmica no debate sobre moralidade econômica desde seu tempo, que segue até nossos dias. Nesse debate, os padrões tradicionais da economia moral, derivados da *Política*, de Aristóteles e do Deuteronômio, estavam sendo progressivamente deslocados pelas racionalizações do comércio

⁴⁷³ Em tradução livre “homem mau”

⁴⁷⁴ “Os ídolos das nações são prata e ouro, obra das mãos dos homens. Têm boca e não falam; têm olhos e não veem; têm ouvidos e não ouvem; pois não há alento de vida em sua boca. Como eles se tornam os que os fazem, e todos os que neles confiam. Casa de Israel, bendizei ao Senhor; casa de Arão, bendizei ao Senhor; casa de Levi, bendizei ao Senhor; vós que temeis ao Senhor, bendizei ao Senhor. Desde Sião bendito seja o Senhor, que habita em Jerusalém! Aleluia!”

⁴⁷⁵ “O Sr. Badman também tinha essa arte: ele poderia tirar vantagem de um homem, isto é, se seu mascate não o deixasse, ou se a mercadoria que ele queria não pudesse no momento ser convenientemente encontrada em outro lugar. Então, deixe-o olhar para si mesmo, ele certamente faria as cordas da bolsa quebrarem; ele exigiria sem piedade ou consciência.”

em larga escala e do investimento de capital. Bunyan assume uma posição firmemente conservadora, defendendo os padrões escolásticos do “preço justo” e da “boa consciência”, conceitos que dependem das formulações aristotélicas de que o valor dos objetos é essencial e de que é uma violação da moralidade natural manipular o valor das coisas para explorá-las no mercado (HAWKES, 2001). Estas considerações podem ser vistas na seguinte formulação de Bunyan:

if it be lawful for me always to sell my commodity as dear, or for as much as I can, then it is lawful for me to deal with my neighbour without the use of charity: but it is not lawful for me to lay aside, or to deal with my neighbour without the use of charity, therefore it is not lawful for me always to sell my commodity to my neighbour for as much as I can. A man in dealing should as really design his Neighbours good, profit, and advantage, as his own: For this is to exercise Charity in his dealing⁴⁷⁶ (BUNYAN, 1680).

No questionamento à conduta de Mr. Badman, aparece como personificação da natureza humana movida pelo interesse próprio, no jogo do livre mercado, que liberta o indivíduo das restrições impostas pelos princípios bíblicos e pelas normas clássicas relativas à justiça nas trocas. O indivíduo relativiza a realidade de seu próximo, enquanto se entrega ao poder do dinheiro. Em certo ponto, o personagem Mr. Wiseman pergunta a Mr. Attento: “— What think you of Mr. Badman now?”, Ao que ele responde: “— I can think no other but that he was a man left to himself”⁴⁷⁷ (BUNYAN, 1680). Por não ser cerceado pela moral tradicional, egocêntrico e individualista, impiedosamente competitivo na busca de seu interesse próprio, o Sr. Badman representa simultaneamente a natureza pecaminosa da raça humana, e a suposição de que a busca do interesse próprio é algo natural e, portanto, inextirpável (HAWKES, 2001).

4.3.3 Crítica ao uso da terra como mercadoria

Como vimos no primeiro capítulo, formas de expropriação fundiária não pertencem apenas ao período de transição do feudalismo para o capitalismo, podendo ser rastreadas até o neolítico. Por outro lado, podemos reconhecer um movimento progressivo de transformação das formas sociais do uso da terra, desde a revolução agrícola medieval. E, a partir do século XV, houve um crescente movimento de privatização de terras e o impedimento de seu uso

⁴⁷⁶ “Se é lícito para mim sempre vender minha mercadoria o mais caro, ou o máximo que posso, então é lícito lidar com meu próximo sem o uso da caridade; mas não é lícito para deixar de lado ou lidar com meu próximo sem o uso de caridade; portanto, não é lícito para mim vender sempre minha mercadoria a meu vizinho o máximo que posso. Um homem no trato deve, de fato, projetar o bem, o lucro e a vantagem de seus vizinhos, como os seus: pois isso é exercitar a caridade no trato.”

⁴⁷⁷ “O que você acha do Sr. Badman agora? / Não consigo pensar em outra coisa senão que ele era um homem entregue a si mesmo”

comunal por parte dos camponeses, principalmente na Inglaterra. Como vimos na seção 1.2.1, o movimento de cercamento de terras inglês não foi apenas um movimento isolado e passageiro; ele marcou, de forma peculiar, o processo de transformações da sociedade ocidental, em uma esfera da vida social considerada fundamental para a existência humana. Portanto, não se tratava de um simples deslocamento, decorrente de determinadas convulsões sociais específicas de uma nação, mas um aspecto importante de uma nova visão de mundo que emergia.

Foram muitos os protestos e reações que objetivavam equilibrar, senão coibir o progresso dessa mudança, tendo como exemplo mais icônico, a meu ver, o protesto de lavradores pobres de Walton-on-Thames, na Inglaterra. Em um ato simbólico de reivindicação das terras comunais, esses lavradores começaram a cavar e revolver a terra. Gerrard Winstanley, personagem já mencionado no capítulo 3, associava a opressão aos pobres da Inglaterra ao crescente poder da cobiça, representada na emergência da propriedade privada. A crítica de Winstanley à privatização da terra estava diretamente ligada ao comércio e ao poder do dinheiro, que ele considerava como marca da Besta nas pessoas de seu tempo. Considero que devemos, ainda que de forma sintética, entender melhor os argumentos de Winstanley, pois, embora ele não se dirija diretamente à terra como um ídolo, sua crítica à privatização da terra está diretamente ligada à crítica da monetarização da economia como um ato idolátrico⁴⁷⁸.

Em *An humble request to the ministers of both Universities and to all lawyers in every inns-a-court*⁴⁷⁹, de 1650, Winstanley busca dar uma resposta “racional e cristã”, a partir das Escrituras e do direito, para a questão dos pobres da Inglaterra, que estavam começando a cavar, arar e edificar sobre as terras comuns (WINSTANLEY, 1941b, p. 423). Realizando uma extensa explanação, sustentada por muitos textos bíblicos, Winstanley buscou demonstrar a necessidade de que a Inglaterra se reconciliasse com o “Spirit of Righteousnesse”, que poderia acabar com a “division, contention, and covetousnesse”, pelas quais os fortes dominam os mais fracos e os tornam escravos⁴⁸⁰ (WINSTANLEY, 1941b, p. 424). Para que a humanidade pudesse superar esse governo opressor de uns sobre outros, ela precisaria retornar ao antigo “direito da criação” (*creation-right*), pelo qual todos poderiam viver a “common freedome in the earth Brethren”⁴⁸¹

⁴⁷⁸ McCarraher aponta nesta mesma direção, afirmando que “the form of idolatry and bondage that Winstanley's rural contemporaries knew was the “disturbing devil” of capitalist property.” [A forma de idolatria e escravidão que os contemporâneos rurais de Winstanley conheciam era o “diabo perturbador” da propriedade capitalista] (MCCARRAHER, 2019, p. 46). Para uma melhor compreensão da vida e obra de Winstanley, cf. Hudson (1946); Murphy (1957); Juretic (1975); Alsop (1989); Smith (1999); Petegorsky (2008);

⁴⁷⁹ “Um humilde pedido aos ministros das duas Universidades e a todos os advogados em todas as *inns-a-court*”. As “*Inns-a-court*” ou “*Inns-of-court*” são associações profissionais de advogados.

⁴⁸⁰ “Espírito de Justiça” e “divisão, contenda e cobiça”.

⁴⁸¹ Liberdade comum dos irmãos na terra.

(WINSTANLEY, 1941b, p. 424). Para Winstanley, as Escrituras predizem a restauração dessa antiga condição de vida comum, quando as nações abandonassem a guerra, suas espadas forem convertidas em enxadas, suas lanças em foices e as nações aprenderem a não mais guerrear, segundo está prometido em Isaías 2.4⁴⁸². Nesse tempo, toda terra desolada voltaria a ser lavrada, segundo sua interpretação de Ezequiel 36.34⁴⁸³, aplicado principalmente às terras improdutivas da Inglaterra. Somente assim seu povo poderia vencer a miséria e voltar a gozar os direitos da criação (WINSTANLEY, 1941b, p. 426).

Para alcançarem a “resurrection of the spirit of fredome within Mankind”⁴⁸⁴, os ingleses necessitavam seguir o exemplo de Cristo e dos apóstolos, cujo espírito de amor, paciência, humildade e retidão pode levar a humanidade a uma condição moderada (*moderation condition*)⁴⁸⁵, na qual “will never strive to be a Lord of Mannor⁴⁸⁶, or a divider of Land; for he will quietly suffer every one to enjoy the fredome of his creation”⁴⁸⁷ (WINSTANLEY, 1941b, p. 427). Winstanley chama esta condição de “*spirit of poverty*” e de o próprio evangelho, capaz de destruir todos os inimigos da humanidade. Para ele, os homens pobres herdariam a terra, trazendo total liberdade para a humanidade e seriam chamados de “benção da Terra” (*blessing of the Earth*). O grande oponente desse novo espírito seria o “poder da cobiça” (*power of covetousnesse*), que é o poder que causa divisão na terra, também chamado por ele de “maldição da Terra” (*curse of the Earth*) e “assassino” (*murtherer*) (WINSTANLEY, 1941b, p. 427). Diante disso, Winstanley lança seu lamento:

Therefore woe, woe, woe, to you Rich men (and Lords of Mannors) howle and weepe. The oppressor shall fall: and he that takes the sword, and rules by it over brethren, shall perish by it. He that hedges himselfe into the earth, and hedges out his brother, not suffering his brother to enjoy the benefit of his creation; That man is a Thiefe, and a Murtherer, and an Enemie to Christ. Jam. 5.1. Isa. 16.4, Matth. 26.52. Exod. 20.13,15⁴⁸⁸ (WINSTANLEY, 1941b, p. 428)

⁴⁸² “Ele julgará entre os povos e corrigirá muitas nações; estas converterão as suas espadas em relhas de arados e suas lanças, em podadeiras; uma nação não levantará a espada contra outra nação, nem aprenderão mais a guerra.”

⁴⁸³ ““Lavrar-se-á a terra deserta, em vez de estar desolada aos olhos de todos os que passam.”

⁴⁸⁴ “Ressurreição do espírito de liberdade da espécie humana.”

⁴⁸⁵ A *moderation condiditon* de Winstanley parece guardar proximidade com o princípio de moderação que foi apresentado na seção 1.1.1, ligado à propriedade da terra e ao princípio da *omnia communia sunt*. Entretanto, essa possível relação não foi explorada nos limites dessa pesquisa.

⁴⁸⁶ O termo “Lord of Manors” (grafia atual) é traduzido em *O Mundo de ponta-cabeça* (HILL, 1987) por “senhores fundiários”. Preferi “senhores de terras”.

⁴⁸⁷ Nunca se esforçará para ser um senhor de terras, ou um divisor de terra; pois ele calmamente permitirá que todos desfrutem da liberdade da sua criação.

⁴⁸⁸ “Portanto, ai, ai, ai de vocês, homens ricos (e Senhores de Terras), uivem e chorem. O opressor cairá; e quem toma a espada, e governa com ela sobre seus irmãos, por ela perecerá. Aquele que cerca a si mesmo dentro da terra deixando de fora seu irmão, não permitindo que ele desfrute do benefício da sua criação; Esse homem é um ladrão, um assassino e um inimigo de Cristo. Tg 5.1; Is 16.4; Mt 26.52; Êx 20.13,15.”

Em *A declaration from the poor oppressed people of England*⁴⁸⁹, Winstanley explica que, segundo a justa lei da criação, a terra e todos os seus frutos foram dados “a common Storehouse of Livelihood to all Mankind, friend and foe, without exception”, mas o “disturbing devil, called Particular Propriety”⁴⁹⁰ havia tirado esse direito (WINSTANLEY, 1941c, p. 270). Para Winstanley, a raiz desse problema era o incremento do comércio⁴⁹¹, no qual o dinheiro “be the great god, that hedges in some, and hedges out others”, em relação a terra⁴⁹² (WINSTANLEY, 1941c, p. 270, grifo nosso). Ao se referir ao dinheiro, Winstanley o representa pelos metais preciosos (*gold and silver*) e explica que eles são como a marca da Besta nas mãos humanas, pois trazem consigo uma lei injusta (*unrighteous Law*), pela qual ninguém poderia comprar ou vender, comer ou vestir-se, ou ter um meio de vida confortável, a menos que trouxessem a imagem da Besta estampada em ouro ou prata em suas mãos⁴⁹³. Para Winstanley, os senhores de terras eram uma extensão desse projeto carnal e tirânico (WINSTANLEY, 1941c, p. 270).

Em *The new law of righteousness budding forth, to restore the whole creation from bondage of de curse*⁴⁹⁴, Winstanley afirma que dois terços das terras inglesas não era cultivada, o que seria suficiente para manter todos aqueles que viviam sob o pesado fardo da pobreza, a fim de que deixassem de roubar uns dos outros⁴⁹⁵. As duras penas das leis contra o roubo e

⁴⁸⁹ “Uma declaração do pobre povo oprimido da Inglaterra”

⁴⁹⁰ “uma declaração do pobre povo oprimido da Inglaterra”; “justa Lei da Criação”; “um armazém comum de meios de subsistência para toda a humanidade, amigo e inimigo, sem exceção”; “o diabo perturbador, chamada propriedade privada”.

⁴⁹¹ A expressão usada por Winstanley é que “to prevent all your scrupulous Objections, know this, *That we must neither buy nor sell*” [para evitar todas as suas objeções escrupulosas, saiba disso: que não devemos comprar nem vender] (WINSTANLEY, 1941c, p. 270). Sobre a questão do comércio e das leis, Christopher Hill afirma que, em seus textos, Winstanley oferece a imagem de sua sociedade imaginada. Uma, que pode ser deduzida de sua severa crítica que faz aos males de seu tempo. E outra, de uma sociedade anarquista, na qual magistrados e advogados se tornariam supérfluos quando cessasse a compra e venda, assim como um clero profissional se tornaria dispensável quando todo trabalhador tivesse liberdade para pregar. Winstanley esperava que o Estado, também desaparecesse. Contudo, para Christopher Hill, após o fracasso da colônia *digger* de *St. George's Hill*, Winstanley redigiu uma constituição para reger o que acreditava ser uma nova sociedade e, nela, previu leis, porque percebeu que poderia haver crimes, fruto do espírito da ignorância e da falta de razão. Mas as prisões seriam abolidas, e toda lei deveria ser corretiva, e não punitiva. Nessa versão de seu pensamento, Winstanley enfatizava a necessidade de um exército, com a finalidade de deter e destruir todos os que se empenhassem em manter ou restabelecer a servidão do poder régio, de proteger a comunidade contra a brutalidade do povo e de fazer aplicar as leis. Mas esse exército deveria ser uma milícia popular, que não obedecesse a nenhum Parlamento que não fosse representativo do povo (HILL, 1987).

⁴⁹² “o grande deus, que cerca alguns e não a outros”

⁴⁹³ No original, “hat none should buy or sell, eat, or be clothed, or have any comfortable Livelihood among men, unless hey did bring his Image stamped upon Gold or Silver in their hands.”

⁴⁹⁴ A nova lei da justiça brota, para restaurar toda a criação da escravidão da maldição

⁴⁹⁵ Sobre esta situação, conferir as seções 1.2 e 3.2.

mendicância eram injustas, segundo o autor, fruto do “tyrannical government of old Adam”⁴⁹⁶, que impedia o uso comum da terra e depois punia aqueles que não conseguiam sobreviver (WINSTANLEY, 1941d, p. 200-1). Este governo tirânico está materializado na monarquia de seu tempo, a qual Winstanley geralmente se refere como “conquistador” (*conqueror*)⁴⁹⁷. Em 1652, quando Carlos I já havia sido decapitado, Winstanley publicou *The Law of Freedom in a Platform*⁴⁹⁸ e o dedicou a Oliver Cromwell. Como anunciado logo no início de sua dedicatória, Winstanley acreditava que Deus havia feito do futuro Lorde Protetor um instrumento eficaz para expulsar o conquistador e devolver a liberdade e a posse da terra aos pobres, o que ainda faltava ser feito, alertava Winstanley (WINSTANLEY, 1941e, p. 501)⁴⁹⁹.

Tanto na Europa quanto na América, os enfrentamentos à expansão da propriedade privada da terra cresceram durante o século XVII, mas, pelo que foi possível apurar nesta pesquisa, ela não foi criticada como idolatria, a não ser por Roger Williams⁵⁰⁰. Uma hipótese para essa ausência de crítica à terra como ídolo é que, apesar do processo de cercamentos de terras na Inglaterra e da expansão latifundiária na Nova Inglaterra avançarem rapidamente na segunda metade do século XVII, seu tratamento como mercadoria ainda estava em seus primeiros estágios. Em *Two Treatises of Government*, publicado apenas em 1690, John Locke vê a terra apenas em termos pecuniários, transportando o valor do trabalho de cultivo da terra para a esfera do trabalho lucrativo. Ele usa uma interessante comparação entre um hectare de terra na América e outro na Inglaterra, como vemos neste trecho:

An acre of land that bears here twenty bushels of wheat, and another in America, which, with the same husbandry, would do the like, are, without doubt, of the same natural, intrinsic value. But yet the benefit mankind receives from one in a year is worth five pounds, and the other possibly not worth a penny; if all the profit an Indian received from it were to be valued and sold here, at least I may truly say, not one thousandth. It is labour, then, which puts the greatest part of value upon land, *without which it would scarcely be worth anything*; it is to that we owe the greatest part of all its useful products; for all that the straw, bran, bread, of that acre of wheat, is more

⁴⁹⁶ Governo tirânico do velho Adão.

⁴⁹⁷ Winstanley chama identifica os monarcas com o “poder normando” que havia conquistado seus antepassados (WINSTANLEY, 1941e, p. 501).

⁴⁹⁸ “Um programa para a Lei da Liberdade.”

⁴⁹⁹ Winstanley diz a Cromwell: “And now you have the Power of the Land in your hand, you must do one of these two things: First, either set the land free to the oppressed Commoners, who assisted you, and paid the Army their wages: and then you will fulfil the Scriptures and your own Engagements, and so take possession of r your deserved Honour” [E agora que você tem o Poder da Terra em suas mãos, deve fazer uma destas duas coisas: Primeiro, liberte a Terra para os Plebeus oprimidos que o ajudaram e pagaram ao Exército seus salários; e então você cumprirá as Escrituras e seus próprios Compromissos, e assim poderá tomar posse de sua merecida honra] (WINSTANLEY, 1941e, p. 501).

⁵⁰⁰ Cf. seções 3.6.2 e 4.1.1.4.

worth than the product of an acre of as good land which lies waste is all the effect of labour⁵⁰¹ (LOCKE, 1823, p. 123, grifo nosso).

Como bem assinala Eugene Mccarraher sobre as afirmações de Locke, o valor de uso da terra para o nativo americano nada significava para ele; o que realmente importava era a criação de valor de troca, avaliado em termos monetários e subscrito pela dissimulada metafísica do capital (MCCARRAHER, 2019, p. 38). Segundo Polanyi (2000), foi sob essa lógica que a natureza foi colocada à venda sob o nome “terra”, um processo que negou, tanto aos camponeses ingleses quanto aos nativos americanos seus direitos ancestrais. Na América, o argumento do *vacuum domicilium* foi uma das principais formas de legitimação dessa transformação da terra em mercadoria, como assinala Polany:

A catástrofe da comunidade nativa é um resultado direto da ruptura rápida e violenta das instituições básicas da vítima (não parece relevante se a força é usada ou não no processo). Essas instituições são dilaceradas pelo próprio fato de que uma economia de mercado é impingida a uma comunidade organizada de modo inteiramente diverso; o trabalho e a terra se transformam em mercadorias, o que, mais uma vez, é apenas a fórmula abreviada para a liquidação de toda e qualquer instituição cultural numa sociedade orgânica (POLANYI, 2000, p. 193).

4.3.4 Discussão

As denúncias de idolatria relacionadas às questões econômicas não apontavam apenas para um pecado contra Deus, mas também contra o próximo, uma vez que o espírito econômico que acompanhava esse novo modelo de relações mercantis entrava em choque com antigas concepções cristãs que sustentavam a ordem social. Este elemento conecta as diferentes formas de expressão dessa crítica ao comércio, à usura, ao ouro e à terra. A entrega incondicional do indivíduo à perseguição da riqueza como fim último de sua vida operava um duplo movimento, que, por um lado, demonstrava o abandono da confiança em Deus para colocá-la sobre os bens econômicos, e, por outro, agia no sentido da relativização do valor da vida humana. Lutero considerou abuso e pecado, “no que tange à consciência”, a prática comercial que maximiza o lucro ao vender a mercadoria o mais caro possível, pois isso significa dizer “eu não me preocupo com o próximo” (LUTERO, 1995a, p. 378). Calvino viu no caráter monopolizante da avarizia uma potestade tirânica que provoca sofrimento humilhante às vítimas do adorador de

⁵⁰¹ “Um hectare de terra que produz aqui vinte alqueires de trigo e outro na América, que, com o mesmo trabalho, daria o mesmo, são, sem dúvida, do mesmo valor natural e intrínseco. Mas o benefício que a humanidade recebe de um em um ano vale cinco libras, e o outro possivelmente não vale um centavo; se todo o lucro que um índio recebeu dele fosse avaliado e vendido aqui, pelo menos posso dizer realmente, não seria nem um milésimo. É o trabalho, então, que coloca a maior parte do valor na terra, *sem a qual mal valeria qualquer coisa*; é a isso que devemos a maior parte de todos os seus produtos úteis; por tudo o que a palha, o farelo, o pão e o hectare de trigo valem mais do que o produto de um hectare de boa terra desolada, é tudo efeito do trabalho.”

Mamon⁵⁰². Bartolomé de las Casas comparou os agentes da conquista a sanguessugas, que bebem a substância do povo, por sua insaciável cobiça. As mortes sangrentas promovidas por eles inundavam tudo de sangue humano, o que Las Casas considerou uma libação a Baal, o ídolo que os dominava e possuía⁵⁰³.

Os sacrifícios oferecidos à *Dea Moneta*, denunciados por Robert Burton, sugerem que a submissão mental, emocional e física dos seres humanos à busca pelo dinheiro, impõem-lhes um fardo de servidão, como peixes esperando que seu dono lhe dê comida⁵⁰⁴. Para Winstanley, o poder da cobiça é o grande opressor das pessoas pobres, desarraigadas de suas terras pelos agentes da propriedade privada⁵⁰⁵. O personagem Mr Badman (homem mau), de John Bunyan, não se importava em tirar vantagem de seus clientes, demonstrando falta de piedade e consciência para com o próximo⁵⁰⁶. Roger Williams comparou a voracidade dos colonizadores novo-ingleses por porções cada vez maiores de terra, muito acima de suas necessidades, ao desespero de um naufrago faminto e sedento⁵⁰⁷. Apesar de não mencionar diretamente a morte de nativos e a perseguição aos colonos de Rhode Island em sua denúncia de idolatria, a comparação do espírito idólatra novo-inglês ao dos espanhóis as coloca em perspectiva, pois a grande acusação que recaía sobre eles era de sua extremada violência, inspirada nas acusações feitas por Bartolomé de las Casas.

Dinheiro e terra — elementos chave para a emergente economia de mercado — tornaram-se alvo das denúncias de diferentes personagens, que viam a relação entre os indivíduos e estes elementos da vida de forma crítica, pois constatavam a inversão de valores que se operava no interior das relações sociais, cada vez mais mediadas pela lógica econômica. Em decorrência disso, o próximo se tornava apenas meio ou obstáculo para a acumulação econômica e o sujeito do dinheiro reconhecia cada vez menos a dor, a necessidade e o direito à vida daqueles que eram enganados, subjugados, espoliados ou mortos.

⁵⁰² Cf. seção 4.4.1.1.2

⁵⁰³ Cf. seção 2.4.1.

⁵⁰⁴ Cf. seção 4.4.1.2

⁵⁰⁵ Cf. seção 4.4.1.3

⁵⁰⁶ Cf. Seção 4.4.1.2

⁵⁰⁷ Cf. seção 3.4.1

4.4 Crítica à idolatria e consciência sobre as transformações sociais

No capítulo de *Hacia una crítica de la razón mítica: el laberinto de la modernidad*, em que Franz Hinkelammert fala sobre “a espiritualidade do mercado”, há um excuro no qual ele afirma que o capitalismo que nasce nos séculos XV e XVI tem a pretensão de ser “instância de salvação” — algo que foi expresso, posteriormente, pelas teorias do mercado de Adam Smith. Hinkelammert explica que as sociedades anteriores à de mercado sempre suspeitaram das relações mercantis por considerá-las perigosas para as relações humanas, dada sua capacidade de subvertê-las, fato que se pode constatar, por exemplo, na denúncia de Jesus ao domínio do falso deus Mamom e nas de Paulo, que via a polarização Javé-Mamom expressa na luta entre o amor ao dinheiro e o amor ao próximo (HINKELAMMERT, 2008).

Esta realidade se concretiza com o surgimento do capitalismo, quando as relações entre os seres humanos se alteraram no interior de várias correntes cristãs, como também no pensamento secular. Como resultado, surge a espiritualidade do mercado — cuja expressão teórica e moral mais impactante se encontra na tese de Adam Smith sobre a mão invisível do mercado. Tal teoria sustenta que o mercado possui um automatismo que leva todas as ações, se dirigidas pelo mercado, à realização do interesse geral da sociedade e, com isso, o mercado deixa a esfera do egoísmo, do interesse próprio, para ser portador do interesse geral, entendido como interesse de todos. Disso deriva a compreensão de que a sociedade de mercado não é egoísta, mas uma sociedade de serviço mútuo, na qual o amor ao dinheiro e o amor ao próximo se confundem, o que significa que Deus e Mamom também se confundem (HINKELAMMERT, 2008).

Esta síntese explica as linhas gerais da crítica à idolatria do mercado, desenvolvida por teólogos da libertação latino-americana, na década de 1980, principalmente aqueles ligados à Escola do DEI⁵⁰⁸. A maioria dos pontos destacados pelo autor coincidem com elementos desta pesquisa, tanto no aspecto teórico-metodológico quanto de análise geral, muito embora, o ápice do processo descrito por Hinkelammert pertença aos séculos subsequentes aos de Bartolomé de las Casas e Roger Williams. Cabe perguntar sobre o quanto a crítica à idolatria, quando relacionada a fatores econômicos, representou uma consciência crítica em relação às transformações socioeconômicas durante o período mercantilista, que, de forma geral, corresponde ao período dos nossos personagens.

⁵⁰⁸ *Departamento Ecuménico de Investigaciones*, de São José de Costa Rica. Cf. principalmente Assmann; Hinkelammert (1989); Richard et al. (1985); Sung (2008, 2018). Cf. também Coelho (2014).

Decorrentemente, é importante apontar a existência de um elemento comum que as conecta e coloca em perspectiva tais manifestações como fruto de uma consciência crítica sobre as transformações ocorridas em seu tempo. Não se trata de afirmar que aqueles indivíduos possuíam plena compreensão da nova realidade social que se instalava nem tampouco afirmar que compreendiam esta “espiritualidade do mercado” como tal; mas, sim, o quanto a linguagem anti-idolátrica serviu para expressar suas angústias e preocupações sobre seu contexto social geral.

4.4.1 Crítica ao comportamento aquisitivo

De forma geral, a crítica à idolatria nos séculos XVI e XVII, dirigida a questões econômicas, originou-se do estranhamento quanto ao comportamento dos indivíduos em relação à riqueza, até então atrelada a outros aspectos da vida humana e, por isso mesmo, vista a partir de uma rede de sentido que incluía a desconfiança quanto à entrega prazerosa a essa busca e consequente fruição desses prazeres. Dois papéis se destacam: o social e o religioso, que, por questões óbvias ao período, não podiam ser separados. Portanto, atacar o comportamento aquisitivo como pecado significava também dizer que ele era socialmente incorreto. Sob tal realidade, quem peca, não peca apenas contra si mesmo, mas contra uma ordem geral de mundo, que, em última análise, afeta a vida de todos que compartilham a mesma realidade. No mundo não atomizado dos nossos personagens, dizer que determinado comportamento era pecaminoso, pois idolátrico, não significava apenas a necessidade de ajuste para com Deus, mas também com o mundo, com determinada ordem que ditava seu funcionamento.

Nesse caso, o uso do dinheiro (ou de qualquer outro bem relacionado ao mercado, como a terra) deveria ser feito de forma a não prejudicar o próximo, pois as ações individuais deveriam sempre ser pensadas em relação ao bem comum⁵⁰⁹. E como se poderia dizer, àqueles que se entregavam ao comportamento aquisitivo, que eles estavam errados? É nesse ponto que a força do pensamento teológico e o apelo às antigas tradições surgem como mecanismo de protesto, classificando tal comportamento como idolátrico, pois claramente refletia a mudança de sentido de determinadas ações ao transformar seu objeto de desejo em finalidade última de sua vida. Isso não significava que aqueles que se dobravam à lógica econômica emergente não pensavam a partir de certa racionalidade, como se apenas reagissem emocional e

⁵⁰⁹ Cf. seção 1.1

impensadamente ao que viam. Pelo contrário, eles partiam de outra lógica e de outra racionalidade, na qual as relações humanas tinham primazia sobre as mercantis.

4.4.2 Crítica à idolatria como máximo de consciência crítica possível

Como vimos no início desse capítulo, as críticas de Bartolomé de las Casas e Roger Williams não se limitaram a algum aspecto particular dos projetos de colonização a que pertenceram. Antes, elas foram abrangentes e sistemáticas, dirigidas ao coração do sistema colonial de suas respectivas nações. Eles apontaram problemas generalizados, cuja raiz não estava no mundo colonial nem nos agentes da conquista, mas na própria sociedade europeia que os concebia e sustentava. Ambos combateram a ideia de inferioridade dos nativos em relação aos europeus como questão necessária à justiça nas relações sociais entre ambas culturas. Porém, tiveram que enfrentar a subjugação conceitual dos nativos, que se mostrava necessária à manutenção da exploração dos corpos e dos bens dessas populações, por essa razão suas propostas foram combatidas.

Las Casas combateu a violência e a legalização da força de trabalho escravo dos povos nativos, mas os recursos jurídico-legais não foram suficientes, sendo necessário caracterizar essa prática no âmbito teológico. Por isso, ele a tratou como consequência da idolatria dos espanhóis ao ouro. Não apenas no sentido de um erro de representação, mas também como culto sacrificial, pelo derramamento de sangue de milhões de nativos, para a consecução do principal objetivo dos conquistadores: tornarem-se ricos. Com isso, Las Casas questionou centralmente o sistema político-econômico colonial, que relativizava a vida humana na busca da legitimação de seus objetivos, e também alertou sua nação quanto à entrega ao fogo da cobiça e à adoração ao dinheiro⁵¹⁰.

Roger Williams se inspirou na crítica lascasiana, usando argumentos muito próximos aos do espanhol no tocante ao valor da vida humana, aos devidos objetivos de uma sociedade genuinamente cristã e à igualdade entre todos os seus participantes. A influência da *Brevíssima Relación* e da Suma de Domingo de Soto sobre a Disputa de Valladolid eram claros no contexto inglês e ecoaram nos escritos de Roger Williams, como foi demonstrado⁵¹¹. Mencionar a “idolatria do ouro” dos espanhóis representava alertar os ingleses sobre as denúncias feitas por Las Casas sobre a relação entre violência da conquista e a avareza dos conquistadores. A

⁵¹⁰ Cf. seção 2.5.1

⁵¹¹ Cf. seção 4.1.1.4

denúncia de culto ao “Deus Terra” não se limitava às disputas de terras entre Rhode Island, Connecticut e Massachusetts, mas apontava para o espírito econômico que se instalava dos dois lados do Atlântico e levava à priorização do enriquecimento pessoal em detrimento da sobrevivência de todos na sociedade. O referente desse Deus na Inglaterra era a “common Trinitie of the world”, que, de modo geral, pode ser sintetizada na veneração ao dinheiro, como aponta Georg Simmel (1976)⁵¹².

Se, hoje, temos muita clareza quando olhamos para as mudanças que se impunham sobre os séculos XVI e XVII, o mesmo não pode ser dito das pessoas que viveram neles. Por serem complexas, profundas e drásticas, todas as implicações da ruptura na visão de mundo que ocorria durante o processo de expansão colonial e de ampliação da economia de mercado não tinham referências claras para serem pensadas e criticadas, a não ser aquelas que sustentavam a sociedade há muitos séculos. Tais referências provinham fundamentalmente da filosofia e da teologia e foi por elas que Las Casas e Williams modelaram suas críticas. A denúncia de idolatria se tornou um recurso necessário e provavelmente a única forma eficaz de denúncia contra as mudanças no comportamento geral das pessoas em relação à riqueza, por seu potencial histórico e teológico de crítica anti-opressiva e às mudanças de sentido de determinadas práticas sociais. Paraphraseando Enrique Dussel, a crítica à idolatria do ouro e da terra representavam o máximo de consciência crítica possível naquele momento histórico (DUSSEL, 2007, p. 17).

Por fim, é ainda importante ressaltar que, ao falar sobre o potencial do conceito de idolatria para a crítica econômica, como apresentado na seção 4.2, não pretendo dizer que a crítica mamonista ou a crítica ao Deus Ouro e Deus Terra nos séculos XVI e XVII chegasse às mesmas conclusões a que chegamos hoje sobre as práticas econômicas. Ao dizer que esse era o máximo de consciência crítica possível para seu tempo, considero que estes personagens lançaram mão do único recurso que possuíam para interpretar os fenômenos sociais que se impunham em seu mundo, partindo não apenas da interpretação dos textos bíblicos, mas de uma longa tradição teológica e filosófica que lhes era clara. O rico egoísta de outrora é o mesmo rico egoísta de hoje, assim como todo sistema que permite e sustenta a opressão dos mais frágeis, não importando seu nome ou sua época.

⁵¹² Cf. seção 4.3.1.4

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No prólogo da obra *Hacia una crítica de la razón mítica* (2008), Franz Hinkelammert afirma que as realidades existentes no interior da modernidade são labirínticas, fazendo menção ao mito grego em que Teseu se aventura no labirinto construído por Dédalo a fim de matar o Minotauro. Como Teseu precisava sair do labirinto após cumprir seu objetivo, ele levou consigo um fio de lã, dado por Ariadne, a fim de encontrar o caminho de volta. Para Hinkelammert, assim como no mito, a humanidade entrou em um labirinto no qual está sozinha na escuridão, enfrentando não o Minotauro, mas as injustiças socioeconômicas que matam quem se atreve a entrar nele. Assim também, como no mito, a saída não estaria à frente, à mão, mas no mesmo caminho por onde se entrou. Tomada aqui apenas como provocação, a comparação de Hinkelammert sugere que muitas perguntas feitas hoje sobre os limites do sistema ordenador da sociedade ocidental podem ter sua resposta na época em que viveram Bartolomé de las Casas e Roger Williams. Acredito que esta pesquisa contribui para a compreensão a respeito de como as mudanças fundamentais na visão de mundo, ocorridas no ocidente, encontraram resistência, sobretudo por uma forma de crítica que, a partir da linguagem religiosa, denunciou que interesses econômicos, altamente condenáveis pela visão de mundo vigente, estavam se tornando critério de decisão individual e coletiva além de estar sendo colocados acima do valor da vida humana, do espírito público e das relações sociais fraternas.

Como indicava o historiador Juan Antonio Ortega y Medina (1976), a importância de uma leitura comparada entre Bartolomé de las Casas e Roger Williams se revelou significativa e promissora. Procurei demonstrar a interdependência entre o colonialismo espanhol e inglês, principalmente no que se refere à expansão mercantil e à disputa imperialista. Considero que esta abordagem transversal dos contextos católico e protestante no período colonial pode trazer um ganho importante no que se refere às pesquisas sobre o período, talvez original, pois, assim como esses atores, que se sabiam situados em campos opostos, muitas pesquisas sobre o mundo colonial acabam sendo igualmente estanques. Talvez, parte da similaridade entre as propostas de Williams e Las Casas se justifique pelo antagonismo religioso e pela disputa por hegemonia de suas nações, mas, ainda assim, certos ideais utópicos, como encontramos nos projetos de Vera Paz e Providence, merecem atenção. Outra possibilidade é a análise comparada das disputas Las Casas – Sepúlveda e Roger Williams – John Cotton, contrapondo os argumentos de Sepúlveda e Cotton aos de Las Casas e Williams. A pesquisa também levantou outras

possibilidades de investigação transversal, como o impacto dos escritos de tratadistas espanhóis sobre o pensamento inglês, inclusive no século XVIII; aspectos convergentes sobre a humanidade e a dignidade dos nativos americanos; a discussão sobre barbárie, entre outros. Alguns personagens e questões sobre as quais surgiram algumas intuições também não puderam receber a devida atenção, como “a marcha do evangelho para o oeste”, encontrada em Richard Sibbes e outros autores e a relação entre a ideologia de conquista inglesa e a doutrina do Destino Manifesto.

Minha investigação permitiu responder afirmativamente os elementos da hipótese inicial, da seguinte forma: quanto à afirmação de que: (1) certos fenômenos relacionados à expansão da economia mercantil tornavam as mudanças na ordem social mais intensas e agressivas à época de Las Casas e Williams, confrontando uma tradição de longa duração sobre as questões econômicas; nas seções 1.1 e 1.2 demonstrei como as condições necessárias para o estabelecimento de uma economia de mercado foram sendo construídas lentamente pelo incremento das transações de mercado, pela monetarização da economia e pela instituição da propriedade privada da terra. Quanto a dinheiro e terra, destaquei exemplarmente a forma como os tratadistas medievais foram flexibilizando sua compreensão a respeito de como os indivíduos poderiam se relacionar com o dinheiro e como práticas anteriormente condenadas sobre a riqueza foram sendo tratadas com maior aceitação. Eram indícios de uma nova era, na qual o dinheiro ocuparia lugar central nas relações sociais. Não foi diferente com a terra, e vimos como, pouco a pouco, os antigos direitos de uso e a indivisão das terras comunais foram se constituindo obstáculos ao desenvolvimento de novas modalidades de exploração da terra para o mercado e ao direito de propriedade privada das terras para cultivo. Também vimos como, desde o início da ocupação da América, o fator econômico desempenhou papel preponderante em todas as ações coloniais e influenciou diretamente os rumos dos países europeus envolvidos.

Quanto a afirmação de que: (2) seria estranho a Bartolomé de las Casas e Roger Williams o fato de interesses econômicos individuais e coletivos estarem sendo colocados acima do valor da vida humana e que ações de governos e grupos de interesse econômico altamente condenáveis serem legitimadas por mecanismos legais e ideologias amplamente aceitas, busquei construir nas seções 1.3 e 1.4 um quadro geral que possibilitasse entender como o fator econômico se destacou nas decisões individuais e estatais, principalmente quanto aos processos coloniais. As práticas econômicas do período mercantilista e a força de suas doutrinas foram determinantes na definição das políticas coloniais e funcionaram como um amálgama, que uniu inseparavelmente Espanha e Inglaterra. Nos capítulos 2 e 3, as seções 2.1, 2.2, 3.2 e

3.3 desenvolveram estas questões, porém, de forma mais específica, relacionando-as ao momento e ao contexto dos dois personagens.

Quanto à afirmação de que: (3) as críticas de Bartolomé de las Casas e Roger Williams denunciavam uma progressiva mudança no sentido das ações econômicas individuais e coletivas, em muito relacionadas à inversão de valores que se gestava na sociedade de seu tempo, que tornava o comportamento humano guiado por motivações de natureza interesseira cada vez mais aceito, a pesquisa possibilitou verificar que o foco das críticas era a exposição dos limites éticos e morais do comportamento geral dos indivíduos e de seus respectivos governos, quando confrontados quanto à necessidade de darem sentido às suas ações, no que tange à ambição pela riqueza, como apresentado nas seções 2.7 e 3.7. Ambos defendiam o direito de suas nações de se instalarem na América, mas de forma que não resultasse no extermínio dos nativos. Cada um a seu modo, e de acordo com suas crenças sobre o desígnio de Deus para suas nações, lutou por um modo sustentável de colonização. No caso de Bartolomé de las Casas, a pesquisa apresentada no segundo capítulo demonstrou como o ímpeto econômico mercantilista se impôs sobre a realidade colonial, sobretudo por meio de um sistema político-econômico, representado pelo sistema de encomiendas. Vimos como a discussão sobre a idolatria dos povos nativos evoluiu para se tornar argumento central da justificativa das guerras de conquista e como a acusação de idolatria dos espanhóis se tornou a outra face dessa moeda. Sua acusação sobre a avidez com que os espanhóis buscavam “o ouro, a prata e qualquer coisa que tivesse algum preço ou valor” denunciava o novo espírito econômico que impulsionava o empreendimento colonial e definia a agenda espanhola na América.

Já Roger Williams, como vimos no terceiro capítulo, olhava para o exemplo espanhol e denunciava que seus compatriotas estavam sendo movidos por interesses idênticos aos dos espanhóis. Ele alertou o rei da Inglaterra e os líderes das colônias da Nova Inglaterra para o risco de associação com o espírito de cristandade, pelo qual, segundo ele pensava, as nações católicas se apropriavam de terras americanas que não lhes pertenciam e desprezavam os povos nativos. Assim como Las Casas, Williams não olhava apenas para as ações individuais, mas percebia um movimento sistêmico que se alastrava pelo mundo. Embora fosse cristão e puritano, Williams não hesitou em criticar a ideologia puritana de povo escolhido, por ver nessa tipologia um equívoco perigoso, que dava aos ingleses a falsa certeza de serem um povo superior aos espanhóis e aos nativos americanos. Na verdade, segundo cria Williams, os ingleses estavam se entregando ao mesmo “apetite depravado” dos espanhóis, mas, no caso inglês, não pelo ouro, mas por grandes porções de terra.

Por fim, a hipótese de que: (4) o conceito de idolatria teria sido o instrumento adequado para a crítica às transformações socioeconômicas, talvez o único possível, por carregar a potencialidade de crítica à mudança de sentido último da vida e à entrega devocional a algum objeto de desejo, que se transforma no bem supremo da vida, vimos que a linguagem teológica respondia às exigências intelectuais da sociedade daquele momento histórico, pois dava sentido às ações humanas pela hermenêutica dos textos sagrados. Como aprendemos com Severino Croatto (1994), todo ato hermenêutico pressupõe que o intérprete condicione sua leitura a uma pré-compreensão que surge de seu próprio contexto vital, de uma infinita rede de práticas e experiências sociohistóricas, que, por uma razão ou outra, são logo colocadas em uma palavra. Esta palavra, por sua vez, está interpretando o acontecimento no próprio ato de narrá-lo, transformando a leitura dos fatos a partir de um determinado lugar e, portanto, com uma determinada perspectiva sobre o assunto. Mais do que isso, essa elasticidade permite que determinados conceitos sejam usados em situações controversas, apontando realidades contrárias (CROATTO, 1994).

A crítica de Bartolomé de las Casas à idolatria do ouro e de Roger Williams à idolatria da terra estão em conformidade com essa perspectiva, pois encontraram no conceito de idolatria uma forma de dizer o que viam e sentiam, isto é, pela força do lugar hermenêutico que ocupavam, interpretaram sua realidade. Sustento que o conceito de idolatria foi usado como denúncia à fetichização de certos elementos fundamentais para o novo sistema mercantil, no sentido de que las Casas e Williams “leram” os acontecimentos de seu tempo a partir da compreensão de que tais práticas idolátricas se relacionavam a uma forma de opressão estrutural, pois, em última análise, representavam uma ruptura com a ordem estabelecida por Deus, que dá finalidade a todas as coisas (seção 4.4).

Para sustentar essa afirmação, fiz uma incursão por textos bíblicos, patrísticos e escolásticos (seção 4.2), demonstrando como a luta contra a idolatria na tradição bíblica e cristã pode ser associada a problemas sociais, à opressão política e à acusação de mudança de sentido das ações humanas, com o consequente culto a ídolos. Considero que foi nessa antiga tradição que ambos buscaram argumentos para se contrapor ao novo sistema que emergia em seu tempo. Ademais, não foram apenas esses personagens que lançaram mão desse recurso para reagir às transformações sociais de seu tempo, como vimos exemplarmente na seção 4.3. A partir das constatações da referida seção, podemos considerar que essa forma de crítica ao novo paradigma econômico, seus potentes impactos sobre a ordem social e consequências antropológicas decorrentes possuía grande capilaridade.

Nisso também está o limite desta pesquisa, pois caberia ampliar a análise da seguinte forma: aprofundar a compreensão do uso do conceito de idolatria em outros personagens do período; acompanhar o desenvolvimento do pensamento escolástico em relação à evolução do pensamento econômico até o século XIX; pesquisar como outros pensadores do mundo hispânico, francês, holandês e outros países usaram o conceito de idolatria, tanto na Europa quanto nas colônias, nos séculos XVI e XVII; e apurar como o conceito de idolatria e a crítica ao mamonismo foi usado nos séculos XVIII e XIX. Por fim, seria interessante entender em que medida o uso desse conceito como forma de crítica econômica guarda relação com a atual crítica à idolatria do mercado, realizada pelos teólogos latino-americanos ligados à Escola do DEI.

Sobre isso, Franz Hinkelammert afirma que a anti-idolatria dos conquistadores comportava um caráter de “antissacrificialidade sacrificial”, pois, em sua perseguição aos sacrificadores, pretendendo realizar um mundo sem sacrifícios, voltavam a sacrificar, interpretando seus atos como se fossem um combate à idolatria e aos sacrifícios humanos. Tomo, aqui, apenas de passagem, a análise de Hinkelammert sobre o sacrificialismo existente na sociedade ocidental moderna, que ele usa para demonstrar a existência de um estreito parentesco entre a sociedade burguesa e o mito de Ifigênia, que representa sua autoconsciência. Ele conecta a imagem de Ifigênia com elementos essenciais da imagem medieval de Cristo, colocando o rei Agamenão no lugar de Deus Pai e Ifigênia no lugar de Cristo. Assim, quanto mais se desenvolvia esta concepção, tanto mais tinha de aparecer aos cristãos a tradição grega como *anima naturaliter christiana*, isto é, Deus Pai, que exige o sacrifício de seu próprio filho para a redenção da humanidade, um pai cuja justiça lhe impede de perdoar os seres humanos sem tal satisfação (HINKELAMMERT, 1995).

Nesta concepção, o sacrifício vicário e definitivo de Cristo substitui todos os sacrifícios pensáveis, mas, não obstante a impossibilidade de novos sacrifícios, o mundo medieval encheu-se da ideia de que aqueles que não creem em Cristo e o abandonam tornam a crucificá-lo e, portanto, transformam-se em inimigos de Deus. A interpretação extremada de Hebreus 10.26-3 levou à perseguição de todos os que resistem a Cristo, pois o crucificam novamente ao desprezarem seu sangue e, portanto, devem ser crucificados. Por isso, na Idade Média retornaram os sacrifícios humanos, para que não houvesse mais sacrifícios humanos, pois, todos os inimigos do cristianismo são considerados crucificadores que realizam sacrifícios (HINKELAMMERT, 1995).

Portanto, para que esse valor não se perdesse, era preciso assegurar que nunca mais houvesse sacrifícios humanos, a partir da realização de sacrifícios humanos, e, assim, fechava-

se o “círculo sacrificial” numa perspectiva transcendente. Esta lógica sacrificial transcendente teria sido substituída progressivamente pela lógica da sociedade burguesa, nos séculos XVI e XVII, que secularizou o céu mítico da Idade Média, dando-lhe uma forma tal que este perdeu seu caráter religioso e assumiu forma secular, vinculado à lei natural burguesa. No lugar de Lúcifer-Satanás, apareceu o caos e a lei natural, na luta contra esse caos, como lei do mercado. Desde então, todos os que não vivem sob a lei do mercado ou que lhe resistem são considerados inimigos da humanidade, como eram na Idade Média aqueles que desprezavam o sangue de Cristo.

Durante a Idade Média, as pessoas que resistiam ao poder dominante eram crucificadas por serem crucificadores; agora, são sacrificados aqueles que não querem viver sob a lei do mercado ou a ela resistem. A lei absoluta do mercado, em seu confronto com o caos, leva à ideia de harmonia e, por fim, de progresso. E, em conjunto, as ideias de harmonia do mercado e de progresso secularizam o céu da Idade Média, transformando-se no contrapeso dos sacrifícios humanos, que o poder da lei natural do mercado exige para poder suprimir o caos. Com isso, o sacrifício humano na sociedade burguesa recebe duas referências: de um lado, ele é um anti-sacrifício, pelo qual os sacrifícios daqueles que resistem ao sistema permitem a sobrevivência da sociedade burguesa; e, de outro, são sacrifícios necessários para tornar possível um progresso que pressupõe uma vida humana sempre mais respeitada (HINKELAMMERT, 1995).

Outro elemento importante dessa aproximação está na análise de Jung Mo Sung à crítica do Papa Francisco à idolatria do dinheiro, presente na Exortação Apostólica *Evangelii gaudium*. Sung afirma que o Papa não contrapõe o ídolo-dinheiro ao Deus verdadeiro, mas ao ser humano, o que caracteriza uma inversão na relação entre o ser humano e o bem econômico como forma de criação de um falso deus. O documento diz:

Uma das causas dessa situação [de exclusão social e indiferença em relação ao sofrimento dos pobres] está na relação estabelecida com o dinheiro, porque aceitamos pacificamente o seu domínio sobre nós e as nossas sociedades. A crise financeira que atravessamos faz-nos esquecer que, na sua origem, há uma crise antropológica profunda: a negação da primazia do ser humano. Criamos novos ídolos. A adoração do antigo bezerro de ouro (cf. Ex 32.1-35) encontrou nova e cruel versão no fetichismo do dinheiro e na ditadura de uma economia sem rosto e sem um objetivo verdadeiramente humano (PAPA FRANCISCO, 2013, n. 55).

Segundo Sung, esta idolatria do dinheiro é a expressão de uma economia que mata, pois inverte a relação da economia e da vida humana, ou seja, “uma economia que deixou de ser meio para vida humana e passou a ser um fim em si mesma e rebaixou o ser humano a um instrumento, meio, para acumulação econômica” (SUNG, 2018, p. 155). Trata-se da mesma perspectiva que assumimos nessa pesquisa, que aponta a crítica à idolatria do ouro e da terra

como formas de expressão de uma denúncia sobre a inversão de valores que relativiza a vida humana e absolutiza os bens econômicos. Novamente, é preciso sublinhar que não se trata de dizer que os autores dos séculos XVI e XVII possuíam a clareza que expressa o Papa Francisco ou os teólogos e teólogas que assumem esta hermenêutica dos textos sagrados. Contudo, talvez seja possível estabelecer uma relação de correspondência, no sentido de denúncia de um processo de fetichização e de práticas sacrificiais relacionadas aos ídolos impessoais da economia de mercado, tanto naqueles séculos como no presente.

REFERÊNCIAS

Obras de Bartolomé de las Casas

- LAS CASAS, Bartolomé de. **Popery truly display'd in its bloody colours** [Brevíssima Relación]. London : Printed for R. Hewson at the Crown in Cornhil, near the Stocks-Market, 1689. Disponível em: <https://quod.lib.umich.edu/>. Acesso em: 08 out. 2019.
- LAS CASAS, Bartolomé de. **Historia de las Indias**. Obras escogidas de Fray Bartolomé de las Casas. Tomo I. Biblioteca de autores españoles: desde la formación del lenguaje hasta nuestros días. Madrid, Ediciones Atlas, 1957a.
- LAS CASAS, Bartolomé de. **Historia de las Indias**. Obras escogidas de Fray Bartolomé de las Casas. Tomo II. Biblioteca de autores españoles: desde la formación del lenguaje hasta nuestros días. Madrid, Ediciones Atlas, 1957b.
- LAS CASAS, Bartolomé de. **Apologética Historia sumaria**. Obras escogidas de Fray Bartolomé de las Casas. Tomo III. Biblioteca de autores españoles: desde la formación del lenguaje hasta nuestros días. Madrid, Ediciones Atlas, 1958a.
- LAS CASAS, Bartolomé de. **Apologética historia sumaria**. Obras escogidas de Fray Bartolomé de las Casas. Tomo IV. Biblioteca de autores españoles: desde la formación del lenguaje hasta nuestros días. Madrid, Ediciones Atlas, 1958b.
- LAS CASAS, Bartolomé de. **Opúsculos, cartas y memoriales**. Obras escogidas de Fray Bartolomé de las Casas. Tomo V. Biblioteca de autores españoles: desde la formación del lenguaje hasta nuestros días. Madrid, Ediciones Atlas, 1958c.
- LAS CASAS, Bartolomé de. **De Regia Potestate**, o Derecho de Autodeterminación. Edición crítica bilíngüe por Luciano Pereña, J. M. Perez-Prendes Vidal Abril, Joaquin Azcarraga. Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científica, 1969.
- LAS CASAS, Bartolomé de. **Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión**. México, Fondo de Cultura Económica : 1975.
- LAS CASAS, Bartolomé de. **Apología**. Obras Completas. Vol. 9. Madrid : Alianza Editorial, 1989.
- LAS CASAS, Bartolomé de. **Apologética Historia Sumaria**. Obras Completas. Vol. 8. Edición de Vidal Abril Castelló, Jesús A. Barreda, Berta Ares, Queija y Miguel J. Abril Stoffels. Madrid : Alianza Editorial, 1992a.
- LAS CASAS, Bartolomé de. **De Thesauris**. Obras Completas. Vol. 11.1. Madrid : Alianza Editorial, 1992b.
- LAS CASAS, Bartolomé de. **Único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião**. Obras completas, vol. I. São Paulo : Paulus, 2005.
- LAS CASAS, Bartolomé de. **Liberdade e justiça para os povos da América**: Oito tratados impressos em Sevilha em 1552: Obras Completas 2. São Paulo : Paulus, 2010.

Obras de Roger Williams

- WILLIAMS, Roger. **Key into the Language of America; Letter of Mr. John Cotton; Mr. Cotton's Letter Examined and Answered.** The complete writings of Roger Williams in seven volumes. Volume I. New York : Russell & Russell Inc., 1963a.
- WILLIAMS, Roger. **John Cotton's Answer to Roger Williams; Queries of Highest Consideration.** The complete writings of Roger Williams in seven volumes. Volume II. New York : Russell & Russell Inc., 1963b.
- WILLIAMS, Roger. **Bloody Tenent of Persecution.** The complete writings of Roger Williams in seven volumes. Volume III. New York : Russell & Russell Inc., 1963c.
- WILLIAMS, Roger. **The Bloody Tenent Yet More Bloody.** The complete writings of Roger Williams in seven volumes. Volume IV. New York : Russell & Russell Inc., 1963d.
- WILLIAMS, Roger. **George Fox Digg'd out of His Burrowes.** The complete writings of Roger Williams in seven volumes. Volume V. New York : Russell & Russell Inc., 1963e.
- WILLIAMS, Roger. **The Letters of Roger Williams.** The complete writings of Roger Williams in seven volumes. Volume VI. New York : Russell & Russell Inc., 1963f.
- WILLIAMS, Roger. **Christenings make Not Christians; Experiments of Spiritual Life and Health; The Fourth Paper Presented by Major Butler; The Hireling Ministry None of Christs; The Examiner Defended in a Fair and Sober Answer.** The complete writings of Roger Williams in seven volumes. Volume VII. New York : Russell & Russell Inc., 1963g.

Referências gerais

- ALBERRO, Solange. **Inquisición y sociedad em México, 1571–1700.** México, D. F. : Fondo de Cultura Económica, 1988.
- ALEIXO, José Carlos Brandi. Vitoria e sua época. In: Vitoria, Francisco de, 1486?-1546. **Relecciones : sobre os índios e sobre o poder Civil.** Brasília : Editora Universidade de Brasília, 2016. Disponível em: <http://funag.gov.br/>. Acesso em 01 março de 2019.
- ALTMANN, Walter. **Lutero e Libertação.** São Leopoldo: Editora Sinodal, 2016.
- ALSOP, J. D. **Ethics in the Marketplace:** Gerrard Winstanley's London Bankruptcy, 1643. *Journal of British Studies.* Volume 28, April 1989 , pp. 97-119. Disponível em: <https://www.cambridge.org/> Acesso em: 20 mar. 2020.
- AQUINO, Tomás. **Suma teológica.** Vol. III. São Paulo : Edições Loyola, 2012a.
- AQUINO, Tomás. **Suma teológica.** Vol. V. São Paulo : Edições Loyola, 2012b.
- AQUINO, Tomás. **Suma teológica.** Vol. VI. São Paulo : Edições Loyola, 2012c.
- ANÓNIMO DE YUCAY. Original de 1571. In: Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España, Tomo XIII. Madrid : Imprenta de la Viduda de Calero, 1848, pp. 425-69. Disponível em: <https://bibliotecadigital.jcyl.es/>. Acesso em: 11 jun. 2019.
- ANONYMOUS. The massacre of money. London : Printed by Thomas Creede, for Thomas Bushell, 1602.

- ARCHDALE, John. **A New Description of that Fertile and Pleasant Province of Carolina.** Re-Printed and Sold by A. E. Miller, 1822. Original de 1707. Disponível em: <https://archive.org/>. Acesso em: 12 nov. 2019.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco.** Poética. Coleção Os Pensadores, v. 2, 4ª. Ed. São Paulo : Nova Cultural, 1991.
- ARMITAGE, David. **The ideological origins of the British Empire.** Cambridge, UK : Cambridge University Press, 2004.
- ASSADOURIAN, Carlos Sempat. **El sistema de la economía colonial:** mercado interno, regiones y espacio económico. Lima : Instituto de Estudios Peruanos, 1982.
- ASSMANN, Hugo. O uso de símbolos bíblicos em Marx. In: ASSMANN, H.; HINKELAMMERT, F. J. **A idolatria do Mercado.** Ensaio sobre Economia e Teologia. São Paulo : Vozes, 1989a.
- ASSMANN, Hugo. Economia: O ocultamento dos pressupostos. In: ASSMANN, H.; HINKELAMMERT, F. J. **A idolatria do Mercado.** Ensaio sobre Economia e Teologia. São Paulo : Vozes, 1989b.
- ASSMANN, H.; HINKELAMMERT, F. J. **A idolatria do Mercado.** Ensaio sobre Economia e Teologia. São Paulo : Vozes, 1989.
- ATTIE, Katherine B. **Enclosure Polemics and the Garden in the 1650s.** SEL Studies in English Literature 1500-1900, Volume 51, Number 1, 2011, pp. 135-157. Disponível em: <http://muse.jhu.edu/journals/>. Acesso em: 08 nov. 2019.
- AXELROD, Alan. **Chronicle of the Indian Wars:** From Colonial Times to Wounded Knee. New York: Prentice Hall, 1993.
- BACON, Francis. **Of Gardens: An Essay.** London : Hacon & Ricketts Craven St., Strand, 1902. Original de 1625. Disponível em: gutenberg.org/. Acesso em: 20 set. 2019.
- BALEY, Nathan. GORDON, George; MILLER, Philip. **Dictionarium Anglo-Britannicum** or a more compleat Universal Etymological English Dictionary than any extant. London : T-Cox, 1630. Disponível em: <https://books.google.com.br/>. Acesso em: 20 jan. 2020.
- BARBOSA, Adriel Moreira. **Religião, colonialismo e alteridade em Roger Williams.** 2016. 119 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Escola de Comunicação, Educação e Humanidades, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, SP.
- BARBOSA, Adriel Moreira. **Jean de Lery, Roger Williams e a compreensão do nativo americano em “Viagem à terra do Brasil” e “Key into the language of América”.** Rflexus – Revista Semestral de Teologia e Ciências das Religiões, ano XIV, n. 24, 2020, p. 529-552.
- BARRY, John M. **Roger William and the creation of american soul:** Church, State, and the birth of liberty. New York : Penguin Books Ltd, 2012.
- BATAILLON, Marcel. **Estudios sobre Bartolomé de Las Casas.** Barcelona : Ediciones Península, 1976.
- BATTLEFIELDS OF THE PEQUOT WAR. Informing the Public about the Pequot War and the preservation of the Battlefields. 2009. American Battlefield Protection Program of the Departament of Anthropology, University of Connecticut. Disponível em: <http://pequotwar.org/>. Acesso em: 01 nov. 2019.

- BAYLOR, Michael. Political thought in the age of the reformation. In: KLOSKO, G. (org.). **The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy**. Oxford; New York : Oxford University Press, 2011.
- BEAUD, Michel. **História do capitalismo** : de 1500 até nossos dias. São Paulo : Brasiliense, 2004.
- BEER, George Louis. **The commercial policy of England toward the American colonies**. Volume 3. New York, EUA : Columbia College, 1893. Disponível em: <https://archive.org/>. Acesso em: 28 fev. 2020.
- BERNHARD, Virginia. **Slaves and Slaveholders in Bermuda, 1616-1782**. Columbia : University of Missouri Press, 1999.
- BIANCHI, Ana Maria. **A pré-história da economia: De Maquiavel a Adam Smith**. São Paulo : Editora HUCITEC, 1988.
- BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA. São Paulo e Barueri, Cultura Cristã e Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.
- BIÉLER, André. **O pensamento econômico e social de Calvino**. São Paulo : Casa Editora Presbiteriana S/C, 1990.
- BLÁZQUEZ MARTÍN, Diego. **Locura de libertad: Roger Williams en la norteamérica colonial**. Madrid, ES: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006.
- BLOCH, Marc. **A sociedade feudal**. São Paulo : EDIPRO, 2016.
- BONINO, José Mígues. **Economía y hermenêutica bíblica**. RIBLA – Revista de Interpretación Bíblica Latino-americana. N. 30. Quito, Ecuador, 1998. Disponível em: <http://www.centrobiblicoquito.org/>. Acesso em: 08 mai. 2020.
- BRAUDEL, Fernand. **A dinâmica do capitalismo**. Rio de Janeiro, RJ : Editora Rocco, 1987.
- BRAUDEL, Fernand. **História e Ciências Sociais**. 6ª ed. Lisboa : Editorial Presença Lda., 1990.
- BRAUDEL, Fernand. **Civilização material, economia e capitalismo** : séculos XV-XVIII. Os jogos das trocas. Vol 2. São Paulo : Martins Fontes, 1998.
- BREMER, Francis, J., **John Winthrop: America's Forgotten Founding Father**, New York, EUA : Oxford University Press, 2005.
- BRUIT, Hector Hernan. **Bartolomé de las Casas e a simulação dos vencidos: Ensaio sobre a conquista hispânica da América**. Campinas : Editora da UNICAMP, São Paulo : Editora Ilminuras, 1995.
- BRUNKHORST, Hauke. **Critical Theory of Legal Revolutions: Evolutionary Perspectives**. New York; London : Bloomsbury Publishing, 2014.
- BUNYAN, John. **The Life and Death of Mr Badman**. Cambridge : Cambridge University Press Warehouse; 1905. Original de 1680. The Project Gutenberg eBook. Disponível em: <http://www.gutenberg.org/>. Acesso em: 25 mai. 2020.
- BURTON, Robert. **Anatomy of Melancholy**. London Printed & to be sold by Hen. Crips & Lodo Lloyd at their shop in Popes-head Alley, 1652. Disponível em: <http://www.gutenberg.org/>. Acesso em: 20 mai. 2020.
- CALLOWAY, Colin G. **Indians of the Northeast**. New York : Facts On File, Inc., 1991. Disponível em: <https://archive.org/>. Acesso em: 21 nov. 2019.

- CALLOWAY, Colin G. **New worlds for all: Indians, Europeans, and the Remaking of Early America.** Baltimore and London : The John Hopkins University Press, 1997. Disponível em: <https://archive.org/> . Acesso em: 20 nov. 2019.
- CALVIN, John. **Commentary on Matthew, Marc, Luke.** Vol. 1. The Ages Digital Library. Grand Rapids, Michigan : Baker Book House, 1997. Disponível em: <https://www.ccel.org/>. Acesso em: 19 mai. 2020.
- CALVIN, John. **Commentary on the Acts of the Apostles.** The Ages Digital Library. Grand Rapids, Michigan : Baker Book House, 1998a. Disponível em: <https://www.ccel.org/>. Acesso em: 19 mai. 2020.
- CALVIN, John. **Commentary on the Epistle of James.** The Ages Digital Library. Grand Rapids, Michigan : Baker Book House, 1998b. Disponível em: <https://www.ccel.org/>. Acesso em: 19 mai. 2020.
- CALVIN, John. **Commentary on the First Epistle of John.** The Ages Digital Library. Grand Rapids, Michigan : Baker Book House, 1998c. Disponível em: <https://www.ccel.org/>. Acesso em: 19 mai. 2020.
- CALVIN, John. **Commentary on Timothy, Titus, Philemon.** The Ages Digital Library. Grand Rapids, Michigan : Baker Book House, 1998d. Disponível em: <https://www.ccel.org/>. Acesso em: 19 mai. 2020.
- CARCÉL, Ricardo García. **La leyenda Negra.** Historia y opinión. Barcelona : Altaya, 1997.
- CARMEN, Bernand; GRUZINSKI, Serge. **De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas.** México, D. F. : Fondo de Cultura Económica, 1992.),]
- CARPENTER, William Henry. **The History of Connecticut: From Its Earliest Settlement to the Present.** Philadelphia : Claxton, Rensen & Haffelfinger, 1872. Disponível em: <https://books.google.com.br/>. Acesso em: 20 dez. 2019.
- CAVE, Alfred A. **Canaanites in a Promised Land: The American Indian and the Providential Theory of Empire.** American Indian Quarterly, Vol. 12, No. 4, 1988, pp. 277-297. Disponível em: <https://www.jstor.org/>. Acesso em: 28 jun. 2020.
- CAVE, Alfred A. **The Pequot War.** Amherst: University of Massachusetts Press, 1996.
- CECI, Lynn. Native Wampum as a Peripheral Resource in the Seventeenth-Century World-System. In: HAUPTMAN, L. M.; WHERRY, J. D. (orgs). **The Pequots in Southern New England: The Fall and Rise of an American Indian Nation.** OKLAHOMA : University of Oklahoma Press, 1990.
- CERTEAU, Michel de. **A escrita da história.** 2. ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- CHAMPLIN, Russel N. **Enciclopédia de Bíblia, teologia e filosofia.** Vol. 3. São Paulo : HAGNOS, 2002.
- CHARTER TO SIR WALTER RALEIGH: 1584. Disponível em: https://avalon.law.yale.edu/16th_century/raleigh.asp. Acesso em: 08 out. 2019.
- CHARTER OF NEW ENGLAND: 1620. Disponível em: https://avalon.law.yale.edu/17th_century/mass01.asp. Acesso em: 09 out. 2019.
- CHARTER OF RHODE ISLAND AND PROVIDENCE PLANTATIONS: 1663. Disponível em: https://avalon.law.yale.edu/17th_century/ri04.asp. Acesso em: 20 fev. 2020.

- CLEMENTE DE ALEXANDRIA. Who is the rich man that shall be saved? In: **The antenicensic Fathers**, Vol. II. Grand Rapids, EUA : Eerdmans, 1951. Disponível em: <http://oll-resources.s3.amazonaws.com/>. Acesso em: 11 mai. 2020.
- COELHO, Allan da Silva. **Capitalismo como religião**: Uma crítica a seus fundamentos mítico-teológicos. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). 281 f. Faculdade de Humanidades e Direito. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo. 2014.
- CONNOLE, Dennis A. **The indians of the Nipmuck Country in Southern New England, 1630–1750**: an historical geography. Jefferson, EUA; London, UK : McFarland & Company, 2007.
- CORCORAN, Paul. **John Locke on the possession of land: Native title vs. the 'Principle' of Vacuum domicilium**. Conference Paper in the Discipline of Politics School of History & Politics, University of Adelaide, 2008. Disponível em: <https://digital.library.adelaide.edu.au/>. Acesso em: 28 jun. 2020.
- COTTON, John. **God's Promise to his Plantation**. Original de 1630. Disponível em: <https://digitalcommons.unl.edu/>. Acesso em: 09 out. 2019.
- COTTON, John. Letter of Mr. John Cottons, Teacher of the Church in Boston, in New England. In: **The complete writings of Roger Williams in seven volumes**. Volume I. New York : Russell & Russell Inc., 1963.
- COTTON, John. **The Bloody Tenent washed and made withe in the bloud of the lanb**, being discussed and discharged of bloud. Wiltiness by just just defence. Shropshire, UK : Quinta Press, 2009. Original de 1647. Disponível em: <http://www.davidglensmith.com/>. Acesso em: 10 jan. 2019.
- COVEY, Ciclone. **The Gentle Radical**: A biography of Roger Williams. New York : Macmillan, 1966. Disponível em: <https://archive.org/>. Acesso em: 10 dez. 2019.
- CROATTO, José Severino. **Hermenêutica Bíblica**: Para uma teoria de la lectura como producción de sentido. Buenos Aires : LUMEN, 1994.
- CUSHMAN, Robert. **Reasons and Considerations Touching the Lawfulness of Removing out of England into parts of America**, London : John Bellamie, 1622. Disponível em: <http://global.oup.com/>. Acesso em: 14 jan. 2020.
- CUTTER, William Richard; ADAMS, William Frederick. Genealogical and personal memoirs relating to the families of the state of Massachusetts. New York : Lewis historical Pub. Co., 1910. Disponível em: <https://archive.org/details/genealogicalpers03cutt>. Acesso em: 30 nov. 2019.
- DAVIS, Jack L. **Roger Williams among the Narragansett**. The New England Quarterly, Vol. 43, No. 4, 1970, pp. 593-604. Disponível em: <http://www.jstor.org/>. Acesso em: 25 jan. 2020.
- DE LA VEGA, G. **Los comentarios reales de los Incas** : Primera Parte. Publicado em 1609, em Lisboa. Disponível em: <http://museogarcilaso.pe/>. Acesso em: 15 fev. 2019.
- DE ROOVER, Raymond. **Economía Escolástica**. Rev. Estudios Públicos. No. 9, año 1983, p. 89-121. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/284943>. Acesso em: 08 jan. 2019.
- DE VARAZZE, Jacopo. **Legenda áurea** : vidas de santos. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

- DEL BUSTO, José Antonio. **La conquista del Perú**. Colección de obras escogidas de José Antonio del Busto. Lima : Empresa Editora El Comercio, 2011.
- DEYON, Pierre. **O Mercantilismo**. 4ª ed. São Paulo : Editora Perspectiva, 2009.
- DOBB, Maurice H. **A evolução do capitalismo**. São Paulo : Abril Cultural, 1983.
- DOS PASSOS, John. **The ground we stand on: the history of a political creed**. New Brunswick, EUA; London, UK : Transaction Publishers, 2010. Disponível em: <https://archive.org/>. Acesso em: 20 fev. 2020.
- DRAKE, Samuel Gardner. **Biography and History of the Indians of North America: From Its First Discovery to the year 1841**. Boston : Antiquarian Bookstore, 1941. Disponível em: <https://archive.org/>. Acesso em: 19 dez. 2019.
- DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Fernando. La Inquisición española y los índios. In: OESTERREICHER, Wulf; SCHMIDT-RIESE, Roland (Ed.). **Esplendores y miserias de la evangelización de América: Antecedentes europeos y alteridad indígena**. Berlin : De Gruyter, 2017.
- DOWNNAME, George. **A godly and learned Treatise of Prayer**. Londres : Lord's prayer, 1800. Original de 1634. Disponível em: http://www.prdl.org/author_view.php?a_id=42>. Acesso em: 11 ago. 2018.
- DUBY, Georges. **Guerreiros e camponeses: os primórdios do crescimento econômico europeu do século VII ao século XII**. Lisboa : Editorial Estampa, 1980.
- DUBY, Georges. **A Europa da Idade Média**. São Paulo : Martins Fontes, 1990.
- DUCHROW, Ulrich. O posicionamento de Lutero diante do individualismo do moderno sujeito do dinheiro. In: HOFFMANN, Martin; BEROS, Daniel C.; MOONEY, Ruth (ed). **Radicalizando a Reforma: outra teologia para outro mundo**. São Leopoldo : Sinodal; EST, 2017, p. 115-156.
- DUCHROW, Ulrich. **Alternativas al capitalismo global**. Extraídas de la Historia bíblica y diseñadas para la acción política. Quito, Equador : Ediciones ABYA-YALA, 1998.
- DUMONT, Louis. **Religion, Politics, and Society in the Individualistic Universe**. Publicado por Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, n. 1970 (1970), pp. 31-41. Disponível em: <https://www.jstor.org/>. Acesso em: 17 mar. 2020.
- DUMONT, Louis. **From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology**. Chicago; London : University of Chicago Press, 1977.
- DUNN, Richard S. **John Winthrop, Jr., and the Narragansett Country**. The William and Mary Quarterly, Vol. 13, No. 1 (Jan., 1956), pp. 68-86. Disponível em: <https://www.jstor.org/>. Acesso em: 03 mar. 2020.
- DUSSEL, Enrique. **Caminhos de libertação Latino-americana**. II História, colonialismo e libertação. São Paulo : Ed. Paulinas, 1984.
- DUSSEL, Enrique. **Política de la liberación: historia mundial y crítica**. Madrid : Trotta, 2007.
- DUVIOLS, Pierre. **La destrucción de las religiones andinas durante la Conquista y la Colonia**. México : Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.
- ELIOT, John; MORRISON, Kenneth M. **That Art of Coyning Christians: John Eliot and the Praying Indians of Massachusetts**. Ethnohistory, Vol. 21, No. 1 (1974), pp. 77-92. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/481131?seq=1>. Acesso em: 20 jun. 2020.

- ELLIOTT, John. H. **España, Europa y el mundo de ultramar (1500-1800)**. Madrid : Sntillana Ediciones Generales, 2010.
- FALCON, Francisco. **Mercantilismo e transição**. 15ª. Ed. São Paulo : Editora Brasiliense, 1996.
- FANFANI, Amintore. **Capitalismo, catolicismo, protestantismo**. Lisboa : Editorial Aster. s/d.
- FETICHE. In: Encyclopædia Britannica on-line. Disponível em: <<https://www.britannica.com/topic/classification-of-religions#ref420221>>. Acesso em: 04 mai. 2020.
- FICKES, Michael L. **They Could Not Endure That Yoke: The Captivity of Pequot Women and Children after the War of 1637**. *New England Quarterly*, vol. 73, no. 1. (Mar., 2000), pp. 58–81. Disponível em: <https://www.jstor.org/>. Acesso em: 20 mar. 2020.
- FISHER, Linford D. **Dangerous Designs: The 1676 Barbados Act to Prohibit New England Indian Slave Importation**. *William and Mary Quarterly*, 3rd Ser., 71, no. 1 (Jan. 2014): 99–124. Disponível em: <https://www.jstor.org/>. Acesso em: 01 dez. 2019.
- FREIRE, Deolinda de Jesus. **Theodor de Bry e a narrativa visual da *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias***. *Revista USP*, São Paulo, n.77, p. 200-215, março/maio 2008. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/>. Acesso em: 29 ago. 2019.
- FREITAS NETO, José Alves de. **Bartolomé de Las Casas: a narrativa trágica, o amor cristão e a memória americana**. São Paulo : Annablume, 2003.
- FRIEZEN, Abraham. **Thomas Müntzer in Marxist Thought**. *American Society of Church History*, Vol. 34, No. 3 (Sep., 1965), pp. 306-327. Disponível em: <https://www.jstor.org/>. Acesso em: 19 mar. 2020.
- FULLER, Oliver P. **The history of Warwick, Rhode Island: from its settlement in 1642 to the present time**. Providence, EUA : Angell, Burlingame & Co, 1875. Disponível em: <https://archive.org/>. Acesso em: 03 mar. 2020.
- GALMÉS, Lorenzo. **Bartolomeu de las Casas, defensor dos direitos humanos**. São Paulo : Edições Paulinas, 1991.
- GEREMEK, Bronisław. **Os filhos de Caim: Vagabundos e miseráveis na literatura europeia 1400-1700**. São Paulo : Companhia das Letras, 1995.
- GEREMEK, Bronisław. **La piedad y la horca**. *Historia de la miséria y de la caridade em Europa*. Madrid : Alianza Editorial, 1998.
- GODDARD, Ives; BRAGDON, Kathleen Joan. **Native Writings in Massachusetts**. Philadelphia : American Philosophical Society, 1989. Disponível em: <https://quod.lib.umich.edu/cgi/t/text/text-idx?c=acls;cc=acls;view=toc;idno=heb09329.0001.001>. Acesso em: 20 jun. 2020.
- GREENE, Jack. **Recent Developments in the Historiography of Colonial New England**. *Acadiensis*, vol. 17, no. 2, 1988, pp. 143–177. Disponível em: www.jstor.org/. Acesso em: 09 out. 2019.
- GRINDE JR., Donald A.; JOHANSEN, Bruce E. **Exemplar of Liberty: Native America and the Evolution of Democracy** (Versão on-line). Los Angeles, EUA : UCLA, 1991. Disponível em: <http://www.ratical.org/>. Acesso em: 17 dez. 2019.

- GUILDAS. In: Encyclopædia Britannica on-line. Disponível em:
<https://www.britannica.com/topic/guild-trade-association>. Acesso em 29 nov 2018.
- GUTIERREZ, Gustavo. **En busca de los pobres de Jesucristo: El pensamiento de Bartolomé de las Casas**. Salamanca, España : Ediciones Sígueme, 1993.
- GUTIÉRREZ, Jorge Luis. **Aristóteles em Valladolid**. São Paulo : Editora Mackenzie, 2007.
- HALBERTAL, Moshe; MARGALIT, Avishai. **Idolatry**. Cambridge (MA); London (ENG) : Harvard University Press, 1994.
- HAKLUYT, Richard. **The principal navigations, voyages, traffiques and discoveries of the English nation**. Vol. VIII. Edinburgh : E. & G. Goldsmid, 1889a. Original de 1600. Disponível em: <https://archive.org/>. Acesso em: 03 out. 2019.
- HAKLUYT, Richard. **The principal navigations, voyages, traffiques and discoveries of the English nation**. Vol. XIII, Parte II. Edinburgh : E. & G. Goldsmid, 1889b. Original de 1600. Disponível em: <https://www.gutenberg.org/>. Acesso em: 04 out. 2019.
- HANKE, Lewis. **Aristóteles e os índios americanos**. São Paulo : Martins Editora, s/d.
- HANKE, Lewis. **La lucha española por la justicia en la conquista de América**. Madrid : Ediciones Aguilar, 1959.
- HAWKES, David. **Idols of the Marketplace: Idolatry and Commodity Fetishism in English Literature, 1580 – 1680**. New York, N.Y. : Hampshire, England, Palgrave TM, 2001.
- HELD, Wieland; HOYER, Siegfried. **Quellen zu Thomas Müntzer**, Kritische Gesamtausgabe, Band. 3, Leipzig : Armin Kohnle, 2004.
- HENRIQUE VIII. In: Encyclopædia Britannica on-line. Disponível em:
<https://www.britannica.com/biography/Henry-VIII-king-of-England>. Acesso em: 20 nov. 2018.
- HERBERT, George. The church militant. In: **The Works Of George Herbert**. London : Oxford University Press, 1945. Original de 1640. Disponível em: <https://archive.org/>. Acesso em: 29 out. 2019.
- HILL, Christopher S. **De la Reforma a la Revolución Industrial – 1530-1780**. Barcelona-Caracas-México : Editorial Ariel, 1980.
- HILL, Christopher S. **A Revolução inglesa de 1640**. 2ª. Ed. São Paulo : Martins Fontes, 1983.
- HILL, Christopher S. **O mundo de ponta-cabeça: ideias radicais durante a revolução inglesa de 1640**. São Paulo : Companhia das Letras, 1987.
- HILL, Christopher S. **A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII**. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2003.
- HILL, Christopher S. **O século das revoluções, 1603-1714**. São Paulo : Editora Unesp, 2012.
- HILLGARTH, J. N. **Cristianismo e Paganismo, 350-750**. A conversão da Europa ocidental. São Paulo : Madras Editora, 2004.
- HINKELAMMERT, Franz J. **As armas ideológicas da morte**. São Paulo : Edições Paulinas, 1983.
- HINKELAMMERT, Franz J. **Sacrifícios humanos e sociedade ocidental: Lúcifer e a besta**. São Paulo : Paulus, 1995.

- HINKELAMMERT, Franz J. **Hacia una crítica de la razón mítica**: el laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión. La Laz : Palabra Comprometida / Driada / DEI, 2008.
- HIRSCHMANN, Albert O. **As paixões e os interesses**: Argumentos políticos a favor do capitalismo antes do seu triunfo. Rio de Janeiro : Record, 2002.
- HISPANIOLA. In: Encyclopædia Britannica on-line. Disponível em: <https://www.britannica.com/place/Hispaniola>. Acesso em: 20 jan. 2019.
- HODGKINS, Christopher. **Reforming Empire: Protestant Colonialism and Conscience in British Literature**. Columbia: University of Missouri Press, 2002. Disponível em: <https://www.google.com/>. Acesso em: 11 nov 2019.
- HOFFMANN, Martin. Lutero e a economia: a crítica à religião como crítica ao capitalismo. In: HOFFMANN, Martin; BEROS, Daniel C.; MOONEY, Ruth (ed). **Radicalizando a Reforma: outra teologia para outro mundo**. São Leopoldo : Sinodal; EST, 2017, p. 179-203.
- HOWE, Henry F. **Prologue to New England**. Washington, N. Y. : Kennikat Press, 1969. Disponível em: <https://archive.org/>. Acesso em: 20 fev 2020.
- HUACA. In: Encyclopædia Britannica on-line. Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/huaca>. Acesso em: 14 jun. 2019.
- HUBERMAN, Leo. **História da riqueza do homem**. 21^a Ed. Rio de Janeiro, RJ : LTC – Livros Técnicos e Científicos Editora S.A., 1986.
- HUDSON, Winthrop S. **Economic and Social Thought of Gerrard Winstanley**: Was he a Seventeenth-Century Marxist? The Journal of Modern History. Volume 18, Number 1 | Mar., 1946. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/>. Acesso em: 20 mar. 2020.
- HUGON, Paul. **História das doutrinas econômicas**. São Paulo : Atlas, 1980.
- HUNT, E. K. **História do pensamento econômico: Uma perspectiva crítica**. 7^a. Ed. Rio de Janeiro : Elsevier, 1981.
- INTER CAETERA. Original de 1493. Disponível em: <http://www.nativeweb.org/pages/legal/indig-inter-caetera.html>. Acesso em: 20 mar. 2019.
- JENNINGS, Francis. **Virgin Land and Savage People**. Rev. American Quarterly, Vol. 23, n. 4. Out., 1971, pp. 519-541. Disponível em: <https://www.jstor.org/>. Acesso em: 17 jan. 2020.
- JENNINGS, Francis. **The Invasion of America**: Indians, Colonialism, and the Cant of Conquest. Chapel Hill : University of North Carolina Press, 1975.
- JOHANSEN, Bruce E. **The Native Peoples of North America: A History**. New Jersey : Rutgers University Press, 2006. Disponível em: <https://books.google.com.br/>. Acesso em: 10 dez. 2019.
- JOHNSON, Samuel; WALKER, John. **Dictionary of the English language**. 2a. ed. London : William Pickering, Chancery lane, 1828. Disponível em: <https://books.google.com.br/>. Acesso em: 18 jan 2020.
- JONSON, Ben. **Volpone**; Or, The Fox. Original de 1606. Disponível em: <https://www.gutenberg.org/>. Acesso em: 22 mai. 2020.

- JOSAPHAT, Carlos. **Las Casas: Todos os direitos para todos**. São Paulo: Ed. Loyola, 2000.
- JOSAPHAT, Carlos. Sentido de Deus e do outro: Introdução à vida e às obras de Bartolomeu de Las Casas. In: LAS CASAS, Bartolomeu de. **Único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião**: Obras Completas 1. São Paulo : Paulus, 2005.
- JOSAPHAT, Carlos. Sétimo Tratado: Brevíssima relação sobre a destruição das Índias: Introdução. In: LAS CASAS, Bartolomeu de. **Liberdade e justiça para os povos da América**: Oito tratados impressos em Sevilha em 1552: Obras Completas 2. São Paulo : Paulus, 2010.
- JURETIC, George. **Digger no Millenarian**: The Revolutionizing of Gerrard Winstanley. *Journal of the History of Ideas*. Vol. 36, No. 2 (Apr. - Jun., 1975), pp. 263-280. Disponível em: <https://www.jstor.org/>. Acesso em: 20 mar. 2020.
- KAEFER, José Ademar. **Coélet e a idolatria ao dinheiro**: Um estudo do livro do Eclesiastes (Ecl 5.7-19). São Paulo : Novas Edições Acadêmicas, 2016.
- KAMEN, Henry. Vicissitudes de uma Potência Mundial, 1550-1700. In: CARR, R. (Org.). **História Concisa de Espanha**. Portugal : Publicações Europa-América, 2004.
- KAZEROUNI, Guillaume. **Le prêteur et sa femme**. Flemish painting. Museu do Louvre, 2007. Disponível em: <https://www.louvre.fr/en/oeuvre-notices/moneylender-and-his-wife>. Acesso em: 27 mar. 2020.
- KING JAMES I. **A conter-Blaste to Tobacco**. Edited by Edmund Goldsmid, F.R.H.S., 1884. Disponível em: https://en.wikisource.org/wiki/A_Counter-Blaste_to_Tobacco. Acesso em: 14 fev. 2020.
- KNOWLES, James D. **Memoir of Roger Williams, the founder of the state of Rhode Island**. Boston : Lincoln Edmands and Co., 1834. Disponível em: <https://archive.org/>. Acesso em: 16 jan. 2020.
- KONETZKE, Richard. **Descubridores y conquistadores de América**: De Cristóbal Colón a Hernán Cortés. Madrid : Editorial Gredos, 1968.
- KONETZKE, Richard. **América Latina II**: La Epoca Colonial. *Historia Universal* Vol. 22. 2ª Ed. Madrid : Ediciones Siglo XXI, 1977.
- KRÜGER, René. **La conversión del bolsillo**: La isotopía económica en el evangelio de Lucas. *RIBLA – Revista de Interpretación Bíblica Latino-americana*. N. 30. Quito, Ecuador, 1998. Disponível em: <http://www.centrobiblicoquito.org/>. Acesso em: 07 mai. 2020.
- KRÜGER, René. **Dios o el Mamón**. 1ª edición. Buenos Aires : Lumen, 2009.
- KUPPERMAN, Karen Ordahl. **Providence Island, 1630–1641**: The Other Puritan Colony. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.
- LAFANTASIE, Glenn W. Notas e comentários. In: **The Correspondence of Roger Williams**, 2 vols. Hanover, NH : University Press of New England, 1988.
- LAPLANTE, Eve. **The American Jezebel**: The Uncommon Life of Anne Hutchinson, the Woman Who Defied the Puritans. San Francisco, EUA : Harperone, 2004.
- LE GOFF, Jacques. **Mercadores e banqueiros da Idade Média**. São Paulo : Martins Fontes, 1991.
- LE GOFF, Jacques. **A bolsa e a vida**: economia e religião na Idade Média. São Paulo : Brasiliense, 2004.

- LE GOFF, Jacques. **A civilização do ocidente medieval**. Bauru, SP : Edusc, 2005a.
- LE GOFF, Jacques. **Em busca da Idade Média**. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2005b.
- LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais da Idade Média**. 2ª. Ed. Rio de Janeiro : José Olympio, 2006.
- LE GOFF, Jacques. **As raízes medievais da Europa**. Petrópolis: Vozes, 2011a.
- LE GOFF, Jacques. **São Francisco de Assis**. 10ª Ed. Rio de Janeiro : Record, 2011b.
- LE GOFF, Jacques. **A Idade Média e o dinheiro**. 1ª Ed. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2014.
- LEIS DE BURGOS. In: Encyclopædia Britannica on-line.
<https://www.britannica.com/event/Laws-of-the-Indies>. Acesso em 10 mar. 2019.
- LEYES NUEVAS. In: Encyclopædia Britannica on-line.
<https://www.britannica.com/event/Laws-of-the-Indies>. Acesso em 10 mar. 2019.
- LERY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. Belo Horizonte : Editora Ed. Itatiaia; São Paulo : Ed. Da Universidade de São Paulo, 1980.
- LIMA, Luis Correa. **Teologia de Mercado**: uma visão da economia mundial no tempo em que os economistas eram teólogos. Bauru, SP : EDUSC, 2001.
- LOCKE, John. **Two Treatises of Government**. From The Works of John Locke. A New Edition, Corrected. In Ten Volumes. Vol. V. London : Thomas Tegg; Glasgow : and J. Gunning, 1823. Disponível em: <https://www.yorku.ca/>. Acesso em: 19 fev. 2020.
- LOGRO. Dicionario de la lengua espanõla on-line. Real Academia Española. Disponível em: <https://dle.rae.es/?id=NZw9HFH>. Acesso em: 02 abr 2019.
- LOSADA, Angel. Introducción crítica. In: LAS CASAS, Bartolomé de. **De Thesauris**. Obras Completas. Vol. 11.1. Madrid : Alianza Editorial, 1992.
- LUTERO, Martinho. Comércio e usura. In: LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas**. São Leopoldo : Sinodal : Porto Alegre : Concórdia, vol. 5, p. 374-428, 1995a.
- LUTERO, Martinho. Prédicas Semanais sobre Mateus 5-7. In: LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas**. São Leopoldo : Sinodal : Porto Alegre : Concórdia, vol. 5, p. 429-445, 1995b.
- LUTERO, Martinho. Aos pastores, para que preguem contra a usura. In: LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas**. São Leopoldo : Sinodal : Porto Alegre : Concórdia, vol. 5, p. 446-493, 1995c.
- LUTERO, Martinho. Catecismo maior. In: LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas**. São Leopoldo : Sinodal : Porto Alegre : Concórdia, vol. 7, p. 325-446, 1995d.
- LUTERO, Martinho. **Conversas à mesa**. Brasília, DF : Editora Monergismo, 2017.
- MALTBY, William S. **The Black Legend in England**: The development of anti-Spanish sentiment, 1558–1660. Durham, N.C. : Duke University Press, 1971.
- MANDEVILLE, Bernard. **The Fable of the Bees, or Private Vices, Publick Benefits**. Com um comentário crítico, histórico e explicativo de F.B. Kaye. Liberty Press, Indianapolis, 1988. Original de 1732. Disponível em: <http://oll.libertyfund.org/> Acesso em: 19 mar. 2018.
- MARLEY, David F. **Wars of the Americas**: A Chronology of Armed Conflict in the western hemisphere, 1492 to the presente. Volume 2.

- MARTIN, John Frederick. **Profits in the wilderness** : entrepreneurship and the founding of New England towns in the seventeenth century. Chapel Hill, EUA; London. UK : University of North Carolina Press, 1991. Disponível em: <https://archive.org/>. Acesso em: 03 mar. 2020.
- MARX, Karl. **Manuscrítos econômico-filosóficos**. 1ª Ed., 2ª Reimp. São Paulo : Boitempo Editorial, 2008.
- MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. São Paulo : Boitempo Editorial, 2010.
- MARX, Karl. **O Capital** : Crítica da economia política. Livro I: O processo de produção do capital. 2ª Ed. São Paulo : Boitempo Editorial, 2011.
- MASSEY, J. Earl. Early Money Substitutes. NEWMAN, E.; DOTY, R. (Orgs). **Studies on Money in Early America**. New York : American Numismatic Society, 1976. Disponível em: <https://archive.org/>. Acesso em: 20 dez. 2019.
- MASON, John. **A Brief History of the Pequot War**: Especially of the memorable taking of their Fort at Mistick in Connecticut in 1637. BOSTON : Printed & Sold by S. Kneeland & T. Green, 1736. Original de 1637. Disponível em: <https://digitalcommons.unl.edu/> s. Acesso em: 11 dez. 2019.
- MATHER, Cotton. **Magnalia Christi Americana**. In two volumes. Volume 1. Hartford, EUA : Published by Silas Andrus, 1920. Original de 1702. Disponível em: <http://www.classicchristianlibrary.com/>. Acesso em: 03 mar. 2020.
- MATTINGLY, Garret. **Renaissance Diplomacy**. Baltimore : Penguin Books, 1964. Disponível em: <https://archive.org/>. Acesso em: 18 nov. 2019.
- MAUROIS, André. **História da Inglaterra**. Rio de Janeiro : Irmãos Pongetti Editores, 1959.
- MAYER, Alicia. Controversial Cases on Humanitarian Doctrines: Bartolomé de las Casas's Intellectual Legacy among New England Puritans. In: ORIQUE, D. T.; ROLDÁN-FIGUEROA, R. (orgs). **Bartolomé de las Casas, O.P.: History, Philosophy, and Theology in the Age of European Expansion**. Leiden ; Boston : Brill, 2009.
- MAYER, Alicia. **El pensamiento de Bartolomé de las Casas en el discurso sobre el indígena**: Una perspectiva comparada en las colonias americanas. Revista Historia Mexicana, Vol. 63, N° 3, enero-marzo 2014. Disponível em: <http://historiamexicana.colmex.mx>. Acesso em: 21 set. 2019.
- MAZOYER, Marcel; ROUDART, Laurence. **História das agriculturas no mundo: do neolítico à crise contemporânea**. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: NEAD, 2010.
- MCCARRAHER, Eugene. **The Enchantments of Mammon**: How Capitalism Became the Religion of Modernity. Cambridge, Massachusetts; London, England, 2019.
- MERCHANT ADVENTURERS. Encyclopædia Britannica on-line. Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/Merchant-Adventurers>>. Acesso em: 14 jan 2019.
- MILLER, John C. **The First Frontier**: Life in colonial America. New York, USA : Dell Publishing Co., 1966. Disponível em: <https://archive.org/>. Acesso em: 20 abr. 2020.
- MILLER, Perry. **The New England Mind**: From Colony to Province. Boston : Harvard University Press, 1953a. Disponível em: <https://archive.org/>. Acesso em: 25 out 2019.

- MILLER, Perry. **Roger Williams: His Contribution to the American Tradition**. Indianapolis : Bobbs-Merrill, 1953b. Disponível em: <https://archive.org/>. Acesso em: 20 abr. 2020.
- MIRES, Fernando. **Em nombre de la cruz: discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los índios, período de Conquista**. San José : DEI, 1986.
- MOLLAT, Michel. **Os pobres na Idade Média**. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1989.
- MORGAN, Edmund S. **ROGER WILLIAMS: The Church and State**. EUA : W. W. Norton & Company Inc., 2007.
- MORTON, Thomas. **New English Canaan**. Boston, EUA : Prince Society, 1883. Original de 1637. Disponível em: <https://archive.org/>. Acesso em: 18 fev. 2020.
- MORUS, Thomas. **A Utopia ou o tratado da melhor forma de governo**. Porto Alegre : L&PM, 2007.
- MÜNSTER, Thomas. Pronunciamento de defesa altamente motivado. In: DE BONI, L. A. (org.). **Escritos seletos de Martinho Lutero, Tomás Münster e João Calvino**. Petrópolis, RJ : Vozes, 2000.
- MURPHY, Walter F. **The Political Philosophy of Gerrard Winstanley**. The Review of Politics, Vol. 19, No. 2 (Apr., 1957), pp. 214-238. Disponível em: <https://www.jstor.org/>. Acesso em: 01 nov. 2019.
- NEWELL, Margaret E. The Birth of New England in the Atlantic Economy: From its Beginning to 1770. In: TEMIN, P. (ed.). **Engines of Enterprise: An Economic History of New England**. Cambridge, Massachusetts; London, England : Harvard University Press, 2000. Disponível em: <https://archive.org/>. Acesso em: 20 fev. 2020.
- NEWELL, Margaret E. **Brethren by Nature: New England Indians, Colonist, and the Origins of American Slavery**. Ithaca, New York : Cornell University Press, 2015. Disponível em: <https://archive.org/>. Acesso em: 10 abr. 2020.
- NEWTON, Michael E. **Alexander Hamilton: The formative years**. Phoenix, EUA : Eleftheria Publishing, 2015. Disponível em: <https://books.google.com.br/>. Acesso em: 10 mar. 2020.
- NORTH, Dudley. **Discourses Upon Trade**. Original de 1691. A Reprint of Economic Tracts, ed. Jacob H. Hollander. Baltimore : The Johns Hopkins Press, 1907. Disponível em: <https://oll.libertyfund.org/titles/299>. Acesso em: 21 mar. 2018.
- OBBERG, Michael Leroy. **Uncas: First of the Mohegans**. Ithaca, EUA; London, UK : Cornell University Press, 2003. Disponível em: <https://archive.org/>. Acesso em: 27 fev 2020.
- O'BRIEN, George. **An Essay on Mediaeval Economic Teaching**. Ontario, CA : Batoche Books Limited, 2001. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/7048913.pdf>. Acesso em: 21 mar. 2020.
- OLCESE, Tomás. **Formação histórica da real property law inglesa: tenures, estates, equity & trusts**. 2012, 168 p. Dissertação (Mestrado em Direito) Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- ORTEGA Y MEDINA, Juan Antonio. **La evangelización puritana en Norteamérica**. México, DF. : Fondo de Cultura Económica, 1976.
- OVIEDO, Gonzalo Fernández de. **Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del mar oceano**. Madrid : Real academia de la historia, 1851. Disponível em:

<https://archive.org/details/historiageneraly01fern/page/n7/mode/2up>. Acesso em: 06 jan. 2021.

- PAPA FRANCISCO. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium**. Tipografia Vaticana, 2013. Disponível em: <http://www.vatican.va/>. Acesso em: 10 jun. 2020.
- PAREDES, J. Anthony. **Los índios de los Estados Unidos Anglosajones**. 2a. Ed. Quito, EC : Ed. ABYA-YALA, 1996.
- PEREÑA, Luciano Vicente; PEREZ-PRENDES, José Manuel; AZCARRAGA, Joaquin. Estudio critico preliminar. In: LAS CASAS, Bartolomé. **De Regia Potestate**, o Derecho de Autodeterminación. Edición critica biligue por Luciano Pereña, J. M. Perez-Prendes Vidal Abril, Joaquin Azcarraga. Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Cientifica, 1969.
- PÉREZ, Joseph. **La Leyenda Negra**. Madrid : Gadir Editorial, S.L., 2012.
- PETEGORSKY, David W. **Left Wing Democracy In The English Civil War: A Study of the Social Philosophy of Gerrard Winstanley**. Hong Kong : Hesperides Press, 2008. Disponível em: <https://archive.org/>. Acesso em: 20 jun. 2020.
- PEYREFITTE, A. **La sociedad de confianza: Ensayo sobre los orígenes y la naturaleza des desarrollo**. Barcelona; Buenos Aires; Mexico; Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1996. Disponível em: <https://books.google.com.br/>. Acesso em 20 mai. 2020.
- PIRENNE, Henri. **Historia económica y social de la Edad Media**. México : Fondo de Cultura Económica, 1978.
- POLANYI, Karl. **A grande transformação : as origens da nossa época**. 2ª Ed. Rio de Janeiro : Editora Campus, 2000.
- POPE, Hugh. Mammon. In **The Catholic Encyclopedia**. New York: Robert Appleton Company. Original de 1910. Disponível em: <http://www.newadvent.org/cathen/09580b.htm>. Acesso em: 06 mai. 2020.
- PROTEUS. In: Encyclopædia Britannica on-line. Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/Proteus-Greek-mythology>. Acesso em: 20 jan. 2019.
- PURCHAS, Samuel. **Hakluytus posthumus, or Purchas his pilgrimes**. Vol. 18. Original de 1625. London : Mcmillan and Co. Ltd., 1905a. Disponível em: <https://archive.org/>. Acesso em: 10 dez 2019.
- PURCHAS, Samuel. **Hakluytus posthumus, or Purchas his pilgrimes**. Vol. 19. Original de 1625. London : Mcmillan and Co. Ltd., 1905b. Disponível em: <https://archive.org/>. Acesso em: 17 jan. 2020.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Perspectivas Latinoamericanas. LANDER, Edgardo (comp.). BUENOS AIRES : CLACSO - Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000.
- RECORDS OF THE COLONY OF RHODE ISLAND AND PROVIDENCE PLANTATIONS. Vol. 1 (v. 1. 1636-1663). Providence : A. C. Greene and Brothers, 1856. Disponível em: <https://archive.org/details/recordsofcolonyo01rhod/page/242/mode/2up>. Acesso em: 11 fev. 2020.
- REMESAL, Antonio de. **Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala**. Impresso em 1619. Disponível em: <https://archive.org/>. Acesso em 07 fev 2019.

- REZENDE FILHO, Cyro de Barros. **Os pobres na Idade Média:** De minoria funcional a excluídos do paraíso. Revista Ciências Humanas – Universidade de Taubaté (UNITAU). Vol. 1. N. 1. 2009. Disponível em: <https://www.rchunitau.com.br/>. Acesso em: 16 nov. 2018.
- RICHARD, Pablo. Nossa luta é contra os ídolos. In: Richard, P. et al. **A luta dos deuses: Os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador**. 2. Ed. São Paulo : Ed. Paulinas, 1985.
- RIEGER, Joerg. **Cristo e império:** de Paulo aos tempos pós-coloniais. São Paulo : Paulus, 2009.
- RIETH, Ricardo W. **Fé versus ganância:** Uma reflexão sobre o pensamento econômico de Lutero e suas implicações para igreja e teologia no Brasil. Estudos teológicos, v.33, n. 2, 1993, p. 157-167.
- RIETH, Ricardo W. **Economia e Idolatria:** Dois Temas Relacionados da Tradição Cristã segundo Lutero e Teólogos Latino-Americanos. Estudos Teológicos, v. 34, n. 1, 1994, p. 72-86.
- RIETH, Ricardo W. Economia: Introdução ao assunto. In: LUTERO, Martinho. **Obras Selecionadas**. São Leopoldo : Sinodal : Porto Alegre : Concórdia, vol. 5, p. 446-493, 1995.
- RIETH, Ricardo W. Reforma, Economia e Idolatria: Aproximações entre Lutero e perspectivas latino-americanas. In: ZWERSCH, R. E. (org.). **Resgatando a radicalidade da Reforma protestante (1517–2017)**. São Leopoldo : Centro de Estudos Bíblicos 0 CEBI, 2019.
- ROBINSON, Paul A. Lost Opportunities: Miantonomi and the English in Seventeenth-Century Narragansett Country. In: GRUMET, R. S. **Northeastern Indian Lives: 1632–1816**. Amherst : University of Massachusetts Press, 1996.
- ROMERO, José Luis. **Crisis y orden en el mundo feudoburgués**. 1ª ed. Buenos Aires : Siglo XXI Editores Argentina, 2003.
- RUIZ DE MONTOYA, A. **La conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape**. (Obra original publicada em 1639). Disponível em: <http://www.etnolingüística.org/biblio:montoya-1639-conquista>. Acesso em: 27 fev. 2019.
- SACHEM. In: Collins Dictionary on-line. Disponível em: <https://www.collinsdictionary.com/pt/dictionary/english/sachem>. Acesso em: 14 jun. 2020.
- SANDRONI, Paulo Henrique (org.). **Novíssimo dicionário de economia**. São Paulo : Editora Best Seller, 1999.
- SANTO AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. Vol. I, Livro I a VIII. Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- SANTO AGOSTINHO. **O Sermão da Montanha e Escritos sobre fé**. Vol. 36. São Paulo : Paulus, 2017.
- SCANLAN, Thonas J. **Colonial Writing and the New World, 1583-1671:** Allegories of Desire. London, UK : Cmbridge University Press, 1999. Disponível em: <https://archive.org/>. Acesso em: 28 jan. 2020.

- SCIPION DE GRAMONT. In: Imago Mundi Encyclopédie gratuite en ligne. (Disponível em: <http://www.cosmovisions.com/Gramont.htm>. Acesso em: 10 jan. 2019.
- SCHULTZ, Eric B.; TOUGIAS, Michael J. **King Philip's war: The history and legacy of America's forgotten conflict**. Woodstock, EUA : The Countryman Press, 1999. Disponível em: <https://archive.org/>. Acesso em: 20 fev 2020.
- SEGAL, Charles M.; STINEBACK, David C. **Puritans, Indians, and manifest destiny**. Toronto : Sacvan Bercovitch, 1977. Disponível em: <https://archive.org/>. Acesso em: 22 nov. 2019.
- SEPÚLVEDA, Juan G. **Juan Ginés de Sepúlveda y su Crónica Indiana**. En el IV centenario de su muerte (1573-1973). Valladolid : Universidad de Valladolid, 1976. Disponível em: <https://www.unam.mx/iih/publicaciones/n07012.pdf>. Acesso em: Acesso em: 10 mar. 2019
- SHAKESPEARE, William. **Timon of Athens**. The Complete Works of William Shakespeare. Disponível em: <http://shakespeare.mit.edu/index.html>. Acesso em 22 mai 2020.
- SIBBES, R. The bruised reed. In: **Works of Richard Sibbes, D.D.** Vol. 1. London : James Nisbet and Co.; Dublin : W. Robertson, 1869. Original de 1629. Disponível em: <http://www.digitalpuritan.net/>. Acesso em: 29 out. 2019.
- SIMMEL, Georg. **Filosofía del Dinero**. Madrid : Instituto de Estudios Politicos, 1976.
- SMITH, Nigel. **Gerrard Winstanley and the literature of revolution**. Journal Prose Studies: History, Theory, Criticism. Volume 22, 1999 - Issue 2. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/>. Acesso em: 20 mar. 2020.
- SPENSER, Edmund. **The Faerie Queene**. London : Printed for William Ponsonbie, em 1596. Disponível em: <https://scholarsbank.uoregon.edu/>. Acesso em: 22 mai. 2020.
- SPRINGER, James Warren. **American Indians and the Law of Real Property in Colonial New England**. The American Journal of Legal History, Vol. 30, No. 1 (Jan., 1986), pp. 25-58. Published by: Oxford University Press. Disponível em: <https://www.jstor.org/>. Acesso em: 20 fev. 2020.
- SOLIS, Leopoldo M. **La influencia del mercantilismo español en la vida económica de América Latina: Un intento de interpretación**. Rev. El Trimestre Económico. Vol. 31, No. 122(2), Abril-Junio de 1964, p. 200-209. Disponível em: <<https://www.jstor.org/>>. Acesso em: 08 jan. 2019.
- SUESS, Paulo. (Org.). **La conquista espiritual de la América Española : 200 Documentos – Siglos XVI**. Quito-Ecuador : Editorial Abya Yala, 2002.
- SUNG, Jung Mo. **Lutero, a crítica da idolatria e a dialética do possível**. Estudos de Religião, v. 30, n. 2, 21-39, maio-ago, 2016. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/> . Acesso em: 10 jun. 2020.
- SUNG, Jung Mo. **A idolatria do dinheiro e os direitos humanos**. São Paulo : Paulus, 2018.
- SWEEZY, Paul. Et al. **A transição do Feudalismo para o Capitalismo**. Rio de Janeiro, RJ : Paz e Terra, 1977.
- TAWNEY, R. H. **A religião e o Surgimento do Capitalismo**. São Paulo : Editora Perspectiva, 1971.

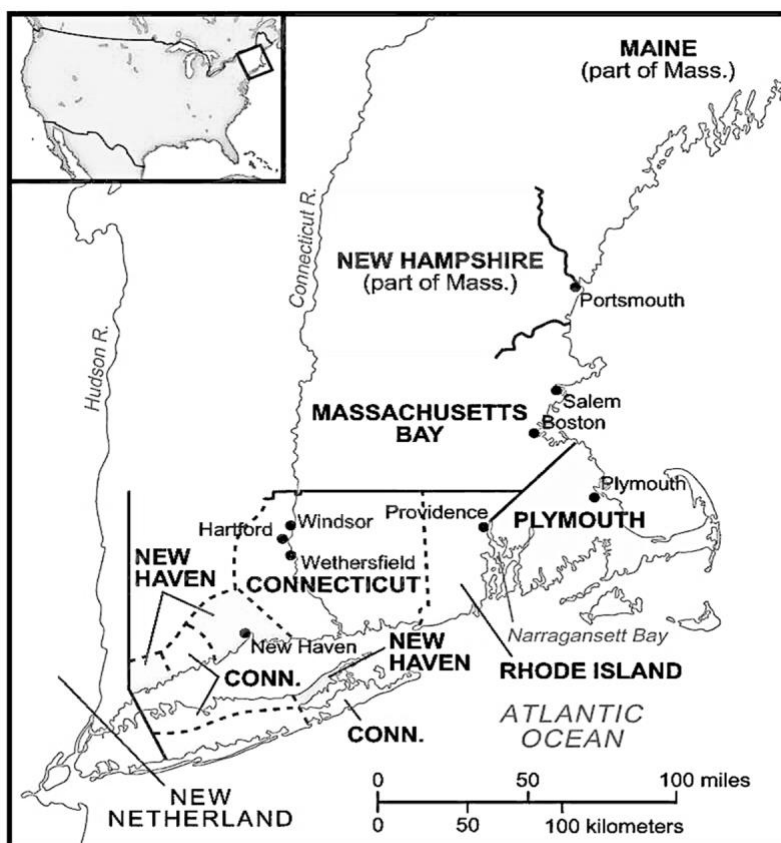
- THE ANATOMY OF MELANCHOLY. Encyclopædia Britannica on-line. Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/The-Anatomy-of-Melancholy>. Acesso em: 29 Jun. 2020.
- THE FAERIE QUEENE. In: Encyclopædia Britannica on-line. Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/The-Faerie-Queene>>. Acesso em: 22 mai. 2020.
- TRAPP, John. **A Commentary or Exposition Upon All the Books of the New Testament.** Wherein the Text is Explained, Some Controversies Discussed, Divers Common Places Handled, and Many Remarkable. Londres, 1656. Disponível em: <http://www.prdl.org/author_view.php?a_id=42>. Acesso em: 11 ago. 2018.
- TUDELA BUESO, Juan P. Estudio crítico preliminar. In: LAS CASAS, B. **Obras escogidas de Fray Bartolomé de las Casas.** Tomo I. Historia de las Indias. Biblioteca de autores españoles: desde la formación del lenguaje hasta nuestros días. Madrid, Ediciones Atlas, 1957.
- TUDELA BUESO, Juan P. Estudio crítico preliminar. In: LAS CASAS, B. **Obras escogidas de Fray Bartolomé de las Casas.** Tomo V. Opúsculos, cartas y memoriales. Biblioteca de autores españoles: desde la formación del lenguaje hasta nuestros días. Madrid, Ediciones Atlas, 1958.
- VAN DEN BORN, A. (Org). **Dicionário Enciclopédico da Bíblia.** Petrópolis, RJ : Editora Vozes, 1977.
- VAUGHAN, Alden T. **Pequots and Puritans: The Causes of the War of 1637.** The William and Mary Quarterly, Vol. 21, No. 2, April, 1965, pp. 256-269. Disponível em: <https://www.jstor.org/>. Acesso em: 11 dez. 2019.
- VAUGHAN, Alden T. **“Expulsion of the Salvages”:** English Policy and the Virginia Massacre of 1622. Rev. The William and Mary Quarterly, Vol. 35, No. 1 (Jan. 1978), p. 57-84. Disponível em: <https://www.jstor.org/>. Acesso em: 18 jan. 2020.
- VAUGHAN, Alden T. **New England Frontier: Puritans and Indians, 1620–1675.** Boston : Little, Brown, 1995. Disponível em: <https://archive.org/>. Acesso em: 01 dez. 2019.
- VAUGHAN, Henry. To Christian Religion. In: **The Works of Henry Vaughan.** Volume II. London : Oxford University Press, 1914. Original de 1655. Disponível em: <https://archive.org/>. Acesso em: 29 out. 2019.
- VITORIA, Francisco de. **Relectio de indis: carta magna de los indios.** Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989, p. 5. [Coleção] Corpus Hispanorum de Pace (V). Disponível em: <http://www.larramendi.es/>. Acesso em: 1 mar. 2019.
- WAIZBORT, Leopoldo. As aventuras de Georg Simmel. São Paulo : Editora 34, 2000.
- WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo.** São Paulo : Companhia das Letras, 2004.
- WEBSTER'S DICTIONARY 1828 - Online Edition. Disponível em: <<http://webstersdictionary1828.com/Dictionary>>. Acesso em: 10 ago. 2018.
- WEIR, David A. **Early New England: A Covenanted Society.** Grand Rapids, Michigan : Eerdmans Publishing Company, 2005.
- WILLIAMS JR., Robert. A. **The American Indian in Western Legal Thought: The discourses of conquest.** New York, Oxford : Oxford University Press, 1990. Disponível em: <https://archive.org/>. Acesso em: 24 jan. 2020.

- WILLIAMSON, Arthur H. **Scots, Indians and empire: the Scottish politics of civilization 1519-1609**. London : Oxford University Press, 1996. Disponível em: <https://dokumen.tips/documents/>. Acesso em: 24 jan. 2020.
- WILSON, James Grant; FISKE, John (ed.). **Appletons' cyclopædia of American biography**. Volume 4. New York : D. Appleton & company, 1898. Disponível em: <https://archive.org/>. Acesso em: 18 dez. 2019.
- WILLISON, George F. **Saints and Strangers**. New York : Reynal & Hitchcock, 1945.
- WINSLOW, Ola Elizabeth. **Master Roger Williams: A Biography**. New York : Macmillan, 1957.
- WINSTANLEY, Gerrard. The curse and blessing that is in makinde. In: **The works of Gerrard Winstanley: with an appendix of documents relating to the Digger movement**. Ithaca, NY : Cornell University Press, 1941a. Original de 1650. Disponível em: <https://archive.org/>. Acesso em: 30 out. 2019.
- WINSTANLEY, Gerrard. An humble request to the ministers of both Universities and to all lawyers in every inns-a-court. In: **The works of Gerrard Winstanley: with an appendix of documents relating to the Digger movement**. Ithaca, NY : Cornell University Press, 1941b. Original de 1650. Disponível em: <https://archive.org/>. Acesso em: 30 out. 2019.
- WINSTANLEY, Gerrard. A declaration from the poor oppressed people of England. In: **The works of Gerrard Winstanley: with an appendix of documents relating to the Digger movement**. Ithaca, NY : Cornell University Press, 1941c. Original de 1650. Disponível em: <https://archive.org/>. Acesso em: 30 out. 2019.
- WINSTANLEY, Gerrard. The new law of righteousness budding forth, to restore the whole creation from bondage of de curse. In: **The works of Gerrard Winstanley: with an appendix of documents relating to the Digger movement**. Ithaca, NY : Cornell University Press, 1941d. Original de 1650. Disponível em: <https://archive.org/>. Acesso em: 30 out. 2019.
- WINSTANLEY, Gerrard. The Law of Freedom in a Platform or true magistracy restored. In: **The works of Gerrard Winstanley: with an appendix of documents relating to the Digger movement**. Ithaca, NY : Cornell University Press, 1941e. Original de 1650. Disponível em: <https://archive.org/>. Acesso em: 31 out. 2019.
- WINSTANLEY, Gerrard. An appeale to all Englishmen. In: **The works of Gerrard Winstanley: with an appendix of documents relating to the Digger movement**. Ithaca, NY : Cornell University Press, 1941f. Original de 1650. Disponível em: <https://archive.org/>. Acesso em: 30 out. 2019.
- WINTHROP, John. A Model of Christian Charity. Original de 1630. In: STEDMAN, E. C.; HUTCHINSON, E. M. (orgs). **A Library of Literature American: Early Colonial Literature, 1607-1675**. Nova York : Charles L. Webster & Company, 1892. Original de 1630. Disponível em: <https://archive.org/>. Acesso em: 27 nov. 2019.
- WINTHROP, John. **Wintrop's Journal. History of New England (1630-1649)**. Vol. I. New York, EUA : Ed. James Kendall, 1908a. Disponível em: <https://archive.org/>. Acesso em: 18 dez. 2019.
- WINTHROP, John. **Wintrop's Journal. History of New England (1630-1649)**. Vol. II. New York, EUA : Ed. James Kendall, 1908b. Disponível em: <https://archive.org/>. Acesso em: 10 nov. 2019.

- WINTHROP, John. **Winthrop papers**. Volume II. Boston : The Massachusetts Historical Society, 1943. Disponível em: <https://archive.org/>. Acesso em: 13 jan. 2020.
- WOOD, Betty. **Origins of American Slavery**: freedom and bondage in the English colonies. New York : Hill and Wang, 1998. Disponível em: <https://archive.org/>. Acesso em: 20 dez. 2019.
- ZAGALSKY, Paula C. **La Mita de Potosí**: Una imposición colonial invariable en un contexto de múltiples transformaciones (Siglos XVI-XVII; Charcas, Virreinato del Perú). *Revista de Antropología Chilena*, Volumen 46, n. 3, 2014. p. 375-395. Disponível em: <https://scielo.conicyt.cl/pdf/chungara/v46n3/art05.pdf>. Acesso em: 23 jun. 2020.
- ZAVALA, Silvio A. **La encomienda Indiana**. 2ª Edición. Madrid : Centro de Estudios Históricos, 1935.
- ZAVALA, Silvio A. **La filosofía política en la conquista de América**. México : Fondo de Cultura Económica, 1993.

ANEXOS

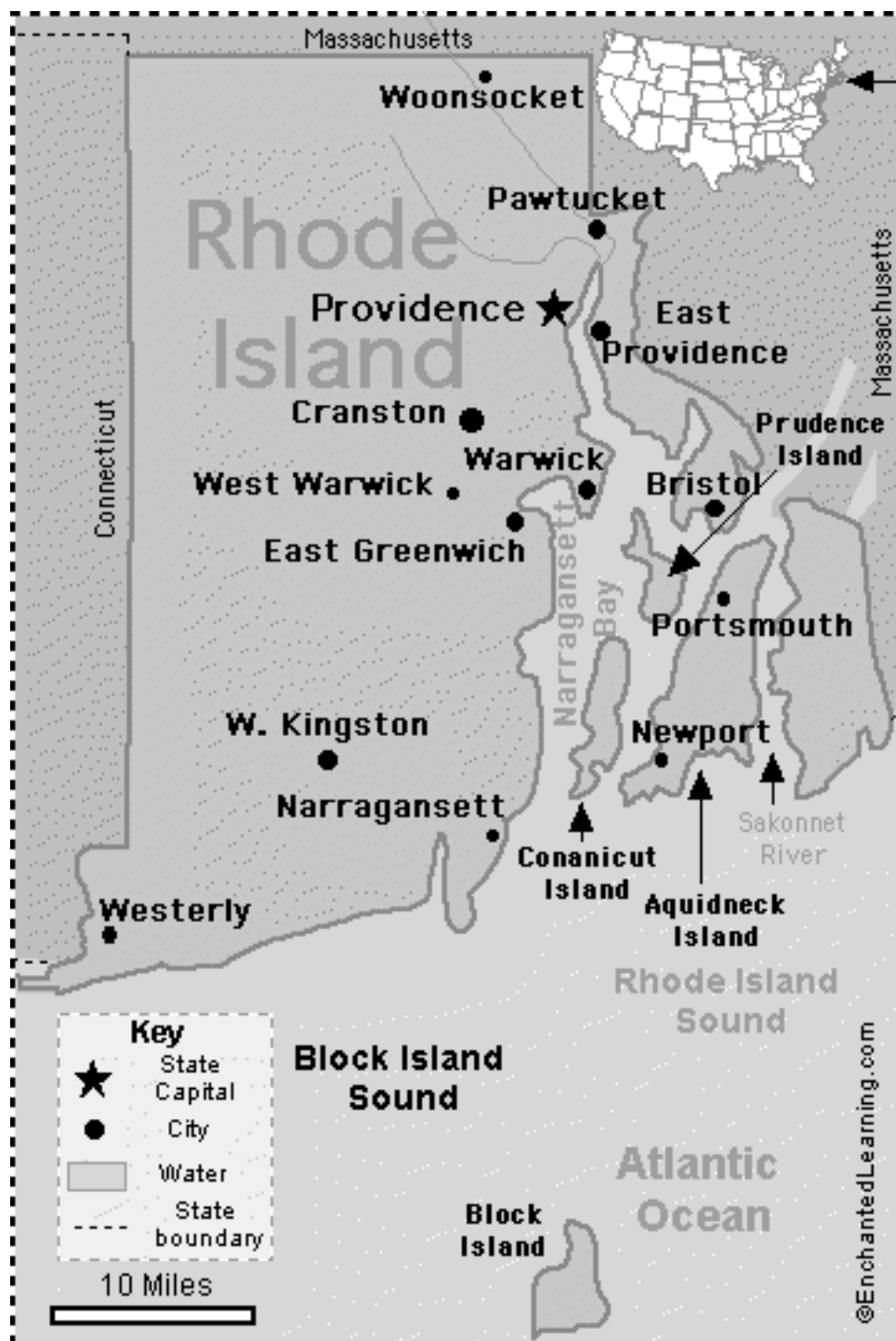
Anexo 1: Mapa das colônias da Nova Inglaterra em 1650

**NEW ENGLAND COLONIES, 1650**

Disponível em: <http://www.trinityhistory.org/AmH/images/09NE%20colonies.jpg>.

Acesso em: 15 Abr. 2020.

Anexo 2: Mapa de Rhode Island (atual)



Disponível em:

<https://www.enchantedlearning.com/usa/states/rhodeisland/map.GIF>.

Acesso em: 03 mar. 2020.