

# RAÍZES LATINAS: TEOLOGIA SECULAR E FORMAÇÃO IMPERIAL OCIDENTAL<sup>1</sup>

## LATIN ROOTS: SECULAR THEOLOGY AND WESTERN IMPERIAL FORMATION

---

Peter Fitzpatrick<sup>2</sup>

### I – INTRODUÇÃO

Por omisso que isso possa ser para o futuro deste pequeno ensaio, seu interesse propulsor será com o esquecimento. Este esquecimento, contudo, está próximo da ideia de Nietzsche do “esquecimento ativo”: “O esquecimento não é uma mera *vis inertiae* (força de inércia) como acreditam os superficiais; senão uma ativa, positiva no mais rigoroso sentido do termo, faculdade de inibição” (Nietzsche, 1996:39).<sup>3</sup> Blanchot pressionará ainda mais este ponto ao encontrar um predomínio generativo no esquecimento: “Esquecer é o sol: a memória reluz através do reflexo, refletindo o esquecimento e extraíndo a luz deste reflexo – sombra e claridade – de esquecimento” (Blanchot, 1993: 315). Referido esquecimento, então, não pode simplesmente ser uma força acabada, um mero abandono. Em lugar disso, é uma força continuamente geradora, constitutiva de maneira sustentada do que se recorda.

O esquecimento de época aqui tratado é um esquecimento – uma não-lembrança, para usar a desajeitada, mas precisa palavra – das dimensões deificadas do imperialismo moderno. Mais especificamente, o modelo desse imperialismo se encontra em uma ofensiva teológica nos

---

<sup>1</sup> Este artigo é produto da pesquisa realizada pelo autor sobre Direito Internacional e o Novo Imperialismo. Muito obrigado a Pablo Ghetti pelo guia na orientação teológica de Schmitt, a María Carolina Olarte e a Sarah Ramshaw pela infatigável e revelador rastreamento de fontes, e a Georg Cavallar pela agudez e pela percepção de seus comentários sobre uma versão anterior de grande parte do presente artigo.

<sup>2</sup> Atualmente é professor de Direito em Birkbeck, Universidade de Londres e professor honorário de Direito na Universidade de Kent.

<sup>3</sup> Nietzsche escreve aqui sobre psicologia do indivíduo, mas passa a agrupar esta dinâmica no que poderia chamar-se memória social ou histórica. Para evitar a dúvida, como dizem de maneira otimista os juristas, quiçá deve-se fazer ênfase em que o esquecimento aqui é uma força constitutiva *positiva* e não é simplesmente um problema de uma forma social existente que supõe a supressão de seu contrário.

ensinos de Francisco Vitória sobre a colonização espanhola do continente americano. Tem-se descoberto que a coerência e a continuidade desse modelo em sua apresentação “secular” dependem da adoção operativa, mas esquecimento sustentado por esse teológico. Então, a modo de conclusão, esta combinação de adoção e esquecimento se estende ao afeto imperialista na formação política ocidental. Em primeiro lugar, contudo e como requisito essencial, deve-se dizer algo sobre a variedade da história que esta empresa supõe. A qualidade dessa história se mostrará, por sua vez, para o argumento geral.

## II – FALA, MEMÓRIA<sup>4</sup>

A orientação geral deste argumento assume ímpetos de um *aperçu* proporcionado por Wilson Harris. Em sua reflexão sobre o imperialismo espanhol e a civilização inca, Wilson Harris busca fontes libertadoras aparentemente perdidas nos tempos da conquista, tempos que veriam o mundo que despojam como acabado e categoricamente contido, uma percepção feita possível só por seu avanço “sem discernimento, ou compreensão do passado inconcluso, do presente inacabado” (Harris, 2001:100). Uma história de tal passado e de tal presente seria, então, ilimitável. Mas se, em termos mais convencionais, consideramos a história como memória consolidada, então um problema perene nos confronta com o ilimitável. Incrustado esse problema em “Funes el memorioso” de Borges, aqui o autor nos dá uma personagem que, de maneira ilimitável, não pode esquecer nada: “Sabia de memória as formas das nuvens austrais do amanhecer do trinta de abril de mil oitocentos e oitenta e dois, e podia compará-las na memória com as veias de um livro espanhol que só havia olhado uma vez e com as linhas da espuma que um remo levantou no Rio Negro a véspera da ação do *Quebracho*”. Como resultado de uma incapacidade miásmica para delimitar a memória e para esquecer, Funes

---

<sup>4</sup> Este cabeçalho se tomou do título de Vladimir Nabokov, *Speak, Memory: Na Autobiography Revisited* (Nova Iorque: Vintage Books 1989).

“não era muito capaz de pensar”, e tampouco, assim parecia, muito capaz de viver por muito tempo. Ainda assim, surpreendentemente, Borges começa seu conto desta maneira: “A lembrança (eu não tenho direito a pronunciar esse verbo sagrado...)” (Borges, 1970:87, 92, 94).<sup>5</sup>

Recordar é sagrado. Poderíamos começar por discernir este sacro secular (se pudesse tolerar-se por agora o oximoro – se refinará mais adiante) colocando-o contra a historiografia ocidental mais comum, da grande narrativa supostamente determinada. Dita história depende para sua continuação do esquecimento operativo do que torna parte integral dele, mas não pode acomodar-se ou subordinar-se a seus próprios termos duradouros. Poderiam derivar-se notáveis exemplos dessas histórias de progresso e evolução social que devem absorver a mudança à vez que afirmam sua própria uniformidade essencial e continuada. Essa é “uma história cuja função é compor a diversidade finamente reduzida do tempo em uma totalidade totalmente fechada sobre si mesma”; e assim, Foucault seguiria recomendando, “devem dismantelar-se sistematicamente os dispositivos tradicionais para construir uma visão ampla da história e para evocar o passado como um desenvolvimento paciente e contínuo”.<sup>6</sup> A objeção de Foucault neste ponto, para ser mais precisos, não é sobre a história como uma compreensão generalizada ou determinada. É uma objeção à orientação formativa de sua “visão ampla”, uma visão de que e para que tudo deve chegar, uma visão a que deve ajustar-se tudo para manter sua integridade operativa. “Isto consiste”, como o diria Ricoeur, “em elevar como um absoluto este presente histórico estabelecido como ponto de observação, ainda como tribunal, para todas as formações...que o tem precedido” (Ricoeur, 2004;305 nota 2).

A qualidade do sagrado, do secular sagrado, na história e como história radica-se na força formativa que é “outra” para a compreensão

---

<sup>5</sup> Para um enunciado mais direito do caso, veja-se Friedrich Nietzsche, “Sobre os usos e desvantagens da história para a vida”, (1997:62).

<sup>6</sup> Isto vem da maravilhosa concentração que faz Foucault do pensamento de Nietzsche sobre a história: “Nietzsche, genealogia, história”, em Foucault, 1997:152-3

determinada dessa história pelo momento, a força formativa que é “sua” alteridade.<sup>7</sup> Esta alteridade generativa constitui a formação histórica enquanto, em termos de Foucault, “cruza e volta a cruzar sem cessar” a linha ou o limite que delimita a formação (parece inevitável recorrer ao figurativo aqui) (“Um prefácio à transgressão” em Foucault, 1997:34). É nesse cruza e recruza que a linha e o limite formado se “faz e desfaz” continuamente (Foucault, 1997:32). Todo o qual, deste “ilimitado reino do Limite” (Foucault, 1997:32), não busca negar a necessidade e a força de uma determinação perdurável em quando se “separa” “mediante a mesma separação que a estabelece como forma” (Blanchot, 1993:32).<sup>8</sup> E tampouco busca negar o imperativo da alteridade, o além, estar dentro da variedade sensível do determinado de maneira incipiente. Se a alteridade estivera completamente além, absolutamente outra, não haveria questão nem possibilidade de encontro generativo com o incipientemente determinado. E esta variedade sensível não pode, contrariamente a sua concepção habitual, confinar-se ao futuro. Tal confinamento requereria um ponto de demarcação desde o qual poderia separar-se e enfrentar-se o futuro. Esse ponto se concebe comumente como o presente, como um “agora” alcançado; mas, regressando a Wilson Harris, o presente está sempre inacabado, sempre se fundindo de maneira indistinguível no futuro e no passado, um passado que é também “inacabado” e irreprimível em sua força formativa.<sup>9</sup> Assim, qualquer formação histórica determinada do passado deve incorporar em alguma forma em si mesma esta qualidade inacabada junto com a abertura à alteridade que importa esta qualidade inacabada. Ainda assim, se a formação determinada não é determinada em sua mudança *eo ipso* para dissolver-se na alteridade, também deve resistir “sua” alteridade.

Como o criava Derrida na composição do arquivo, uma composição que poderíamos ver aqui como o registro histórico formado, o Uno, a unidade que se tornou o registro, “se garde de l’autre”, o que significa que se guarda

---

<sup>7</sup> Para ampliar a formação dinâmica do sagrado a nível mais geral, veja-se Fitzpatrick, 2001:57-62.

<sup>8</sup> Fala sobre a formação da lei.

<sup>9</sup> Veja Harris, 2001:100; nota 6. E, para consultar uma elaboração do ponto junto com sua perpétua fascinação filosófica, veja-se Fitzpatrick, 2001:84-90, nota 10.

contra o outro e que guarda ou mantem o outro em si (Derrida, 1995:78,84 e sobre esta diferenciação v. Elmer, 1998:28).<sup>10</sup> E assim, para antecipar o resto deste ensaio, é o cenário da formação política e imperial ocidental em sua relação com a teologia secular. Essa formação, incluindo instâncias dela, depende para sua alegada unidade em seu resguardar-se contra, e negar, um teológico como algo absolutamente outro a si mesmo, mas a mesma suposta unidade também depende de seu guardar-se ou manter o teológico em e como si mesmo. Essa formação, então, se desgarrar dentro de si mesmo e como si mesmo. Um tanto assim em termos introdutórios para a história, o teológico, e a formação imperial. Agora, e como se prometeu, a parte geradora de Vitoria.

### III – PROFANAÇÃO

Qual a lembrança ocidental de Vitória? Se notarmos a opinião agora comum de que, no mundo moderno, a mesma capacidade de concepção de todo o mundo, se formou no “descobrimento” e as colonizações ibéricas do continente americano; e se aceitarmos, tão simples como costuma sê-lo, que Vitoria demonstrou ser uma importante apologia contemporânea dessa colonização, então poderíamos esperar uma considerável relevância recordada de Vitória.<sup>11</sup> Contudo, o que ainda se percebe como a relevância de Vitoria é limitado e tênue e em sua generalidade, visto como se não houvesse durado muito além do século

<sup>10</sup> Há muitos conceitos derrideanos que reconhecera o esquecido como parte constitutiva do recordado, mas quiça o mais apontado aqui seria a “fantologia” e o espectral: veja em geral Derrida, 1994, especialmente o capítulo 3. Muitas noções freudianas também se sentam como premissas de maneira similar e este recordar e esquecer combinados se estenderá ao coletivo ou ao comunitário: veja Freud, 1985.

<sup>11</sup> Para ampliar esta expectativa, para o mundo e para Vitoria, veja e.g. Schmitt, 2003. E mais substancialmente no que o mundo se refere, e com especial ênfase na Espanha, veja Kamen, 2003. Mais que desalentadoramente para a atual empresa, Kamen assina-la que “os professores dominicanos na universidade de Salamanca” com sua “teoria do império... tinham pouca influencia no mundo real” da colonização imperial (492). Mas a influência que ele realça é uma na qual se fez a tentativa de fazer que “o imperialismo espanhol funcionara de acordo a preceitos... éticos” (492). O argumento no presente artigo será que esta tentativa deve considerar-se unicamente como parte de uma “influência” muito mais ampla na formação imperial moderna. Também é o caso de que Kamen tão pouco considerava a influência de Vitoria especificadamente nem a “larga tradição da legitimação ritual do domínio real à que contribuiu com suas “releituras”: veja Pagden e Lawrance, 1991: xvii-xviii; nota 16.

XVII.<sup>12</sup> Há duas formas conexas nas que ainda se o recorda. Com uma, Vitória se considera partidário dos interesses das populações indígenas contra uma colonização depredadora. Essa adesão segue impulsionando a outra forma na que ainda se recorda de Vitoria – se o recorda como um pai remoto do direito internacional (Para ambas as formas, veja-se, por exemplo, Scott, 1934). Recentemente, contudo, o suposto apoio de Vitoria aos interesses dos povos indígenas tende a verse mais como uma justificação refinada da aquisição imperial (e.g. Williams, 1990:96-108; Bowden, 2005:8-13; Anghie,2005). Quanto à paternidade do direito internacional, poder-se-ia vê-lo como um anacronismo, posto que, para Vitoria, o *ius inter gentes*, a lei entre povos ou nações, deriva não, ou não exclusivamente, das diferentes *gentes* senão, melhor, de um esquema de coisas teológico já integrador no que as nações encontram sua existência. Sem dúvida, foi o suporte da Vitoria neste esquema sobre a teologia e o direito natural o que serviu para racionalizar a elevação de outros, em especial de Grócio no século XVII, como pais mais dignos de um direito internacional que derivou seu ser positivo exclusivamente das nações soberanas das que emanou de maneira dependente. Essa derivação implicou na veemente abordagem de Vattel desde o século XVIII, de que a sociedade de nações não devia ter uma coletividade predominante, e é a tal ponto que nenhum de seus membros “gere...direitos ao corpo geral”, onde cada Estado soberano era “independente de todos os demais” (Vattel, 1916).<sup>13</sup>O tipo definitivo ou fundamental da formação política é portanto o principado ou o estado soberano, e em última análise o Estado-nação.

Poderíamos começar a questionar esse cenário familiar indicando, com irrecusável brevidade, o que deve olvidar-se para elevar as solicitações ancestrais, de mais seguro reconhecimento, de Grócio, Sem desejar, ou ter necessidade, de minar os acertos de Grócio no desenvolvimento de um corpo amplo de leis internacionais nutridas por acumulações de nações, seria

<sup>12</sup> Esta decadência costuma relacionar-se com a da “Escola de Salamanca” e do escolasticismo, algo que se retomará mais adiante neste escrito.

<sup>13</sup> Essa percepção amplamente aceita de Vattel deve ser qualificada pelo refinado compromisso em Georg Cavallar (2002:306-17). As linhas gerais dessa qualificação atribuíram a Vattel um outorgamento de significado ao internacional, e como tal se incorporará a qualificação na parte posterior deste artigo.

ainda um exercício na retrospectiva seletiva para separar esses acertos da adesão de Grócio ao direito natural, inclusive à lei divina, e a qualidade do internacional coerente com seu caráter cristão e mediante sua contraposição com os bárbaros e pagãos, ainda se Grócio estendera também o direito internacional em parte para incluir a tais povos (Grócio, 1919:1:28; Alexandrowicz, 1967:44-9,85-6; Stein, 1999:229:30). É bastante compreensível que sagazes comentaristas tenham discriminado um Grócio em oposição a outro, mas, como agora o veremos, Vitoria deve incluir ambos neste respeito e mais geralmente como um dos “precursores de Grócio” (Para ampliar a reflexão, veja-se e.g. Simpson, 2004:229-30; A frase citada é mencionada em Schmitt, 2003:117, nota 16). Antes de empreender um vínculo com Vitoria, haverá neste ponto uma inversão da ordem natural com uma referência de uma nota de rodapé, a seguinte, ao texto e isto se faz para explicar os números entre parênteses que aparecerão no texto e as notas de agora em diante como referência das obras de Vitoria.<sup>14</sup>

Seguindo na literatura, a percepção mais geral das obras de Vitoria teria de ser que é difícil, se não impossível, ter uma percepção unânime. Existe uma impressionante disparidade nas maneiras como se percebe Vitoria. Já se tem indicado as divisões sobre sua paternidade do direito internacional e sobre proteção dos povos indígenas. Estas divisões são enredadas, por sua vez, com o dissenso sobre se Vitoria era no fundo um teólogo medieval ou, melhor, um humanista e um racionalista – e inclusive, como se alega, um intelectual moderno que, entre outros, iniciou a filosofia política moderna e o estudo da sociedade (v. D’Ors, 1946; Pagden e Lawrance, 1991; Collins, 1998).

<sup>14</sup> Existe agora uma excelente antologia das obras de Vitoria de particular relevância aqui, ou de fragmentos importantes delas, editadas por Anthony Pagden e Jeremy Lawrance: *Francisco de Vitoria, Political Writings*, trad. Jeremy Lawrance (Cambridge: Cambridge University Press, 1991). Para evitar um volumoso número de notas de rodapé, as referências às obras de Vitoria serão das páginas adequadas desta antologia, e esses números de página se localizaram entre parênteses no texto e nas notas. Isto tem a vantagem adicional de permitir uma referência mais precisa que a citação das com frequência extensas seções numeradas nas que se dividem as reproduções das conferências de Vitoria. As obras de Vitoria esta antologia nas que nos baseamos no resto deste artigo são “Del poder vivil”(1-44), “De la ley (153-204), “De las leyes dietéticas, o la continencia” (205-30), “De los indios americanos” (231-92), “De la ley de la guerra” (293-327), “Cara a Miguel de Arcos”(331-3), e “Conferencia sobre la evangelización de los no creyentes” (339-51). Existe uma obra adicional que terá grande relevância para o presente escrito, a qual não se inclui na antologia, “Del homicidio”- veja a nota 28 *infra*.

Uma resposta imediata a estas divisões de época poderia ser que não fazem diferença alguma. Permita-se-me abordar e, assumidamente, moderar essa resposta por meio da inadaptabilidade do caso mais famoso para Vitoria como teólogo medieval, a criada por Schmitt em *Der Nomos*, uma obra na qual se apresenta Vitoria como a apoteose expressiva de um direito quase-internacional baseado na religião, o direito da *república cristã*. Este direito, para Schmitt, é substituído completamente por um direito internacional radicalmente distinto, o *ius publicum Europaeum*, baseado exclusivamente na secularização dos Estados europeus. Por isso pede-se aos teólogos que abandonem o cenário. Dizer que Schmitt não é precisamente consistente sobre esta transição seria um considerável eufemismo, pois aqui a consistência está por fora de meu assunto. Como o vê Schmitt, os acólitos da nova ordem não oferecem uma base coerente para ele, e ele emendaria esta deficiência mostrando como essa ordem subsiste no que pode só ser uma base sacra, um pouco literalmente: um *nomos* da terra. Esta *nomos* supõe duas maravilhosas consequências. Uma é a combinação da “ordem concreta” com “orientações” além de qualquer ordem dada ou contida. A outra maravilhosa consequência é a capacidade deste *nomos* de proporcionar um fundamento singular, um fundamento do mundo, gerado na the imperial “terra-apropriação (imperial) de um novo mundo” do continente americano, um fundamento para um “direito internacional europeu” conformado por entidades estatais completamente distintas, mas relacionadas entre si de algum modo, sustentando este fundamento de seu ser entre si (Schmitt, 2003:69,70, 82-3,121,127, 135).<sup>15</sup>

Ambas estas consequências indicam o sagrado, o sagrado como um reconhecimento operativo de trazer com o/no existente o que sempre está além dele. Portanto, o direito, o soberano, o mito são todos considerados em muitas tradições como doadores de forma e de força ao sagrado. E agora deve, supostamente, admitir-se que há diferenças que devem observar-se

<sup>15</sup> Para um exemplo a mais de inconsistência, veja a referencia de Schmitt a D’Ors (2003:114). Da “importância transcendente” da ordem “europeia” do direito internacional, veja Meier, 1998:124-5. Suficientemente acertado, o secularismo de Schmitt é uma qualidade impugnada. Também de relegar aos teólogos, se descreveu a si mesmo como “um teólogo da ciência jurídica”: veja Kervégan, 1999:70-1. E em linha agora mais com o argumento que segue no texto, Schmitt interpretou de maneira convincente o político moderno e suas formas como uma teologia secularizada: Schmitt, 1985; 1996.

“no” sagrado – se admite que a religião de Vitoria não é a mesma que o secularismo de Schmitt. Mais adiante se retomarão as diferenças deste tipo. Por agora, e perseguindo a similitude de uma maneira perversa, poderíamos desviarmos de novo rumo Vitoria focando estas dimensões do sagrado em uma teologia do monoteísmo, e avançar a partir daí para delinear uma mescla de semelhanças e diferenças entre o sagrado e o secular que demonstrará ser crucial para a formação imperial.

21

O monoteísmo de Vitoria era dificilmente único em seu ter de reconciliar no ser de uma divindade a difícil divisão que acabamos de mencionar sobre a relação com o sagrado. Deus devia ser, para Vitoria, como o revelaram suas conferências sobre a lei na tradição escolástica de Tomás de Aquino, um deus de “revelação”, um deus da “lei divina” ou da lei eterna, um deus muito mais além de nós apesar de ainda discernível como “unidade” (164). Este é um deus comparável a diversos monoteísmos onde acharíamos um deus incomensurável, indescritível e inefável, um deus em cuja presença só pode fazer a dissolução do existente – um deus de milagres, de graça e de natureza confundida. Do outro lado do rompimento deífico há um deus mais compatível com o escolasticismo de Vitoria. Este é um deus onipresente determinado, o deus da ordem perfeita, o deus da constância, preso por “suas” próprias leis, pela “natureza”, o mesmo deus proibido por Malebranche por “perturbar a simplicidade de seus costumes” (veja Riley, 1986:40). Nos termos tomistas de Vitoria, este deus era a origem da lei, da lei natural ou da lei da natureza: “as normas da lei estão em Deus *como na coisa que deve governar*” (163 – destaque do autor). E essa lei natural deve entender-se de uma maneira que era muito mais ampla que o limitado significado que a “lei” frequentemente tem vindo a enfrentar depois: “Para Vitoria, como para Aquino, the lei natural era a causa eficiente que sustentava a relação do homem com o mundo ao seu redor e governava cada prática na sociedade humana” (Pagden e Lawrence, 1991:xv).

Como então poderia este deus inefável ficar preso por “sua” criação? O deus da revelação, o deus mais além de nós permanece. Como então podemos relacioná-los epistemologicamente com ele e de algum modo abarcá-lo? A lei natural terrena se deriva da lei divina. E ainda a lei divina seguia sendo da divindade e mais além sempre de nossa compreensão ou inclusive de nossa manifestação, a lei de Deus para nós devia fazer-se “externamente manifesta”(155). A doutrina tomista atribuía uma força casual à lei divina em sua conseqüente lei natural: “Deus não pode destruir o efeito da causa formal enquanto a última exista” (Vitoria, 1960:1100). Poderia então projetar-se o efeito de que a lei natural está atrás da lei divina e assim detrás de Deus e, por assim dizê-lo, ata a lei divina e a divindade com esse efeito, à lei natural. E assim Vitoria “pensaria que Deus não poderia ter feito frio o fogo, que é quente por natureza, ou que não fosse cálido por natureza; nem a neve negra; a terra, clara; nem poderia Deus destruir ou mudar em geral as tendências naturais das coisas” (Vitoria, 1960:1099). Assim, inclusive se tudo isso ainda deixara a lei natural terrena como um subproduto de uma lei divina transcendente, o acesso ou adesão a essa lei divina não seria necessário nem para a integralidade nem para a eficácia da lei natural, ou sem dúvida a capacidade para conhecê-la (164). Pode ser conhecida amplamente pela razão humana que a aplica na natureza, e todas as pessoas, ainda quando não sejam cristãs, tem dita faculdade (155, 164). Claramente, pode existir uma lei natural determinável sem a revelação divina, e pode existir inclusive se não existe a divindade. Portanto aí está Vitoria como um suposto humanista, um teórico político, um incipiente científico social, e demais.<sup>16</sup>

Bastante acertada, então, esta emanção “natural” de Deus ocupou uma constituição notavelmente terrena. Isso foi abordado através do dócil *ius gentium*. Para Vitoria esta “lei das nações (*ius gentium*)... ou é ou se deriva da lei natural, como o definiu o jurista: ‘O que a razão natural tem estabelecido entre todas as nações se chama lei das nações’ (*Institutions* I.2.1)” (278). A fonte de Vitoria que é algo assim como uma consolidação do

---

<sup>16</sup> Ver nota 13.

direito romano, e este ordenamento jurídico deixou dois tipos de *ius gentium*, os quais foram adaptados por Vitoria (Stein, 199:94-5 nota 21; Ulmen, 2003; Nys, 1917). Um era o direito consuetudinário para todos os povos civilizados ou compartilhados por eles. O outro se derivava de uma categoria de direito romano na que o *ius gentium* era uma lei aplicada às relações entre os romanos e os estrangeiros. Esta lei de nações é similar à interpretação que faz Vitoria do *ius gentium* como *ius inter gentes*, a lei aplicada às relações entre os povos (Stein, 1999:12-13 nota 21). E o que lhe deu conteúdo a ambos tipos de *ius gentium* não foi uma consolidação dos costumes de todos os povos civilizados nem um recontar exaustivo das leis gerais nas relações reais entre os povos, senão, seu conteúdo foi dotado por meio de uma extra versão do direito romano (Honoré, s.f.:3; Stein, 1999:99 nota 21). Essa fonte geradora serviu para fundir as duas categorias de *ius gentium*: as relações entre todos os povos se mediram em termos de um *ius gentium* que era supostamente comum aos povos civilizados. A predisposição dessa disposição aos usos imperiais aumenta por ser um legado do império romano. Essa mesma fonte serviu também para afirmar a qualidade não religiosa do *ius gentium*, embora a cristianização e o império romano tardio sem dúvida facilitaram esta ostensível secularização.

#### **IV – FORMAÇÃO IMPERIAL**

Como se transpõe tudo isto à formação tomada pelo imperialismo ocidental pode abordar-se através da sempre viva virtude de Vitoria. Fora ou não um humanista, Vitoria era decididamente humano na intensidade da oposição que expressava à intensidade mais resolutamente genocida dos invasores espanhóis, sua oposição a sua “matança e saque” (331,333). E na mesma linha, se opunha também à divisão do mundo, incluindo uma divisão papal, em áreas de legitimidade cristã e em áreas sem lei, e prontas para a livre aquisição (259-61).

Vitoria se baseou no *ius gentium* e em Aquino para afirmar que “os índios”, em virtude de sua qualidade de seres humanos e assim possuidores de razão, tinham *dominium*, é dizer, tinham governo da propriedade e governo da lei, “pública e privada” – tudo o qual se evidenciava em sua vida em comunidades e a constituição de famílias, governos hierárquicos, instituições legais e algo parecido à religião (239-250). E Vitoria descobriu que tal *dominium* estava completamente incrustado na natureza humana, e não era ordenado pela “graça” (18). O resultado foi a rejeição de muitos dos pretendidos motivos, espirituais e temporais, de título ao continente americano que negariam este *dominium*.

Ainda se isto devesse negar a aquisição monárquica manifesta de territórios ou a generosidade papal na alocação das terras de outros, ainda ficaria para Vitoria, e para o *ius gentium*, certos modos de adquirir “justo título”. Os termos da indagação de Vitoria nestes modos não são exatamente propícios para alguns, pois seu objeto é identificar “os títulos legítimos mediante os quais se tem submetido os bárbaros ao domínio cristão, de cujos títulos há “sete ou talvez oito” (252). Pode ser de algum alívio realçar que aos primeiros dois títulos considerados por Vitoria se lhes dá uma ênfase predominante. O primeiro é um direito que geralmente se descreve como o que permite comercializar, viajar e residir nos países dos bárbaros, se bem a variante do livre comercio aqui, *liberum commercium*, se estende além do comércio em seu sentido limitado e inclui o intercâmbio e a comunicação em geral; ainda mais generosamente, o direito se estendia ao “desfrute” da propriedade comum, e à cidadania dos filhos nascidos de um pai espanhol (278).<sup>17</sup> Houve desde então uma racionalidade constituinte para isto, pois o *ius gentium*, para ser um *ius* singular mas geral, devia fazer certa plenitude de relação e reconhecimento mútuo entre os povos. A este respeito, o segundo direito que fundou um suposto justo título tem que considerar-se ainda mais duvidoso, o direito a fazer proselitismo: “Os cristãos têm direito a pregar e anunciar o Evangelho nas terras dos bárbaros” e isso inclusive contra sua vontade, sendo a conversão “necessária

<sup>17</sup> Não é que as nações europeias estenderam a panóplia a todo o resto, por suposto.

para sua salvação” – e que os bárbaros foram “obrigados a aceitar a fé” se se apresentava corretamente (271, 284-5) – arauto da “missão civilizatória” do imperialismo. Como o anunciou Vitoria inicialmente, então, estes títulos devem considerar-se iniciados. Esperam perfeição nas guerras de conquista e nas subsequentes aquisições territoriais que se produzem como resultado dos *barbari* recalcitrantes, que resistem à declaração destes direitos (282-3, 285-6). Portanto, “se torna legal” que os espanhóis “façam todo o necessário para o propósito da guerra”, ainda se deveria fazer alguma refinada reserva porque “pode suceder que a guerra resultante, com seus massacres e saques, obstruam a conversão dos bárbaros em lugar de fomentá-las (286)”. Assim, ao final, as objeções de Vitoria ao excesso conquistador se atenuam muito: “Eu mesmo não duvido de que a força e as armas eram necessárias para que os espanhóis continuassem nessas partes; meu temor é que o assunto possa ter transpassado os limites permissível da justiça e da religião” (286). E Vitoria conclui seu “Dos índios americanos” com o consolo de que, se se seguiram seus ensinamentos, a dominação imperial espanhola poderia continuar unicamente com uns ajudantes marginais (291-2).

Os outros motivos são difusos e em geral menos exagerados, mas uma variedade tem uma importância adicional e intencional. Esta sustentaria um título justificado na eliminação das práticas bárbaras, ou na proteção dos convertidos e dos *barbari* mesmos contra ditas práticas, ou em sua defesa contra a “tirania e a opressão” – uma presciência da intervenção humanitária (225-7, 287-8, 347) (Cf. Cavallar, 2002:77 nota 20 sobre a intervenção humanitária). Novamente, a guerra era o modo de melhorar títulos – dado que levava à conquista e a possessão. Assim, como o indicariam estas causas da guerra, os bárbaros não só eram o mesmo que os outros na esfera do *ius gentium*, também eram diferentes. Em termos que inclusive então estavam longe dos originais, se encontrou que os bárbaros eram semelhantes aos dementes ou às crianças, canibais, sexualmente pervertidos e de usos culinários extravagantes, tanto que se os considerava

quase resistentes a uma razão natural reformadora (e.g. 207-30, 290-1)(Veja também Pagden, 1982:86-91,100-3). Em definitivo, “o índio” das conferências de Vitoria era incluído na unicidade de uma humanidade universal, mas posto a parte dela como diferente.

Não é de estranhar, então, que a relação entre os povos que foram a conformar o *ius gentium* não supusera uma reciprocidade respeitosa entre os cristãos e os *barbari*. Portanto, o comentário de Schmitt sobre a solidez das “convicções cristãs de Vitoria” cobra igual importância óbvia: “Nunca se lhe ocorreu ao monge espanhol que os não crentes deveriam ter os mesmos direitos de propaganda e intervenção para sua idolatria e seus falácias religiosas que as que tinham os cristãos espanhóis para suas missões” (Schmitt,2003:113 nota 16).<sup>18</sup> E não é precisamente difícil distinguir qual perspectiva se adota quando os autores escrevem do “descobrimento” do continente americano em termos como que é a “época...da história da humanidade” mais importante, quando havia por primeira vez uma “inclusão do globo inteiro ao alcance das atividades políticas do homem” (Nys, 1917:64 nota 31). O que, no resultado, se une aqui é uma plenitude de ser possível no mundo com uma exclusividade de posição na determinação de sua existência. Desde tal posição, a lei natural e o *ius gentium* se convertem em portadores de um controle prerrogativo no ser que é unificado e universal, mas também determinado ou determinável, um controle prerrogativo que pode subsistir sem resolver a referência a uma divindade transcendendo-a. A nova qualidade supostamente secular dessa combinação se considerará na seguinte e última parte deste ensaio.

Antes disso, há outra contribuição adicional que faz Vitoria à formação imperial ocidental, uma contribuição que vem com sua oferta de alinhamento da nação como portadora dessa formação. Poderíamos, uma vez mais, abordar um logro de Vitoria por sua contribuição à Grócio. Ajudando por algum olvido construtivo, o direito internacional grociano, como o vimos, um direito produzido por Estados-nações autônomos que se

<sup>18</sup> Veja Pagden (1993:73) onde cita à As Casas: “Não há dado Deusa a nenhum homem morto ou vivo (e ele só por Sua bondade e não por mérito algum de mi parte) tanta experiência e compreensão dos feitos e da Lei natural, divina e humana, como as que tenho das coisas destes índios”.

mantinham total independência em relação uns de outros. Genealogias do comércio conservadas vinculariam a Grócio com esse direito internacional contemporâneo que surgiu da Paz de Westfália de 1648, ainda quando isto se deu depois de seus escritos. Esse fechamento da esmagadora Guerra dos Trinta Anos na Europa acentuou a qualidade de separação e soberania dos Estado-nação e principados “europeus” em oposição a uma autoridade religiosa generalizada. A independência contida do Estado-nação, sua autônoma realização, se converteu na base para seu ingresso à sociedade de nações. Pese à derivação desta trajetória a partir de Grócio, as afirmações prévias de Vitoria pareciam consideráveis. Seus escritos, especialmente “Sobre o poder civil” (1-44) e “Da lei da guerra” (293-327), se acomodaram acertadamente aos já formados ou em formação Estados “soberanos” da Europa que estava, de diversas formas, subordinando o poder espiritual do papado e do Sacro Império Romano a suas pretensões “temporais” sobre o poder e a autoridade. Ao definir uma “comunidade de nações” deste tipo, Vitoria a viu como “uma comunidade perfeita” e ofereceu o seguinte “esclarecimento” de dita comunidade:

O que é uma comunidade “perfeita”? Começemos por destacar que uma coisa “perfeita” é aquela na que nada falta, assim como uma coisa “imperfeita” é aquela na que algo falta: “perfeito” significa, então, “completo em si mesmo” (*quo totum est, perfectum quidi*). Uma comunidade perfeita ou comunidade de nações é assim aquela que é completa em si mesmas; que não faz parte de outra comunidade de nações, mas tem suas próprias leis, sua própria política independente e seus próprios magistrados (301).

Grócio não o fez melhor. E, como o vimos, Vitoria desenhou o *ius gentium* também como *ius gentes*, a lei que regulava as relações entre povos ou nações. Era tal a lei que permitia o reconhecimento de sociedades “dos índios”, por atenuado que dito reconhecimento tivera resultado ser. E também, Vitoria rejeitou as petições “às Índias” feitas com base em outras coisas que não foram o *ius gentium* (e.g. 253, 260,331-3). Em seu conjunto,

parecia, uma antecipação “perfeita” do esquema grociano. Também, o maleável *ius gentium* de Vitoria, a vez que se estendia a todas as pessoas, é, contudo, entendido, ou entendido completamente, só por alguns, pela gama relativamente tolerante de nações cristãs e civilizadas. Embora seja inevitável uma delimitação por meio da compreensão, um imperialismo nacional se forma quando os membros desta seleta agrupação se apropriam para si mesmos os termos “universais” nos que se reconhecerá e entenderá o que está por revelar-se e por vir. Aqui também o *ius gentium* proporciona os meios nos que ainda se aplicaria nos termos de Deus ainda se “ele” não o aplicara.

## V – A SECULARIZAÇÃO DO TEOLÓGICO

Todo o qual ainda deixa o considerável assunto como esta formação neo-divina pode substituir em um mundo – como pode formar-se sem uma referência transcendente além deste mundo. Existe a crença fácil de que o que no Ocidente marca a formação política moderna aparte do pré-moderno é o apoderamento, ou um progressivo despejo, do domínio religioso por parte de monarquias ou principados absolutistas ou quase absolutistas e logo, em secessão delas por assim dizer, por parte do Estado-nação de caráter alegadamente secular.

Embora exista certa exatidão primordial nisto, é demasiado precipitado. A mesma rapidez da transição como se observou está envolvida com as afirmações incomparáveis e distintas de um secularismo modernista. Dito secularismo, contudo, se opõe ao religioso não só porque os dois são distintos, senão também porque são o mesmo, e esta semelhança lhes tem permitido atuar com uma efetividade comum. Antes da suposta transição a um secularismo moderno, não era em modo algum invariável sem sequer usual o caso de que o político estivera subordinado ao religioso. E depois desta transição, o religioso continua durante muito tempo como suporte explícito do político. O continuado efeito político do religioso se evidencia recentemente no renascimento religioso, assim chamado – se bem os relatos

deste renascimento tendem ao exagero. Ainda assim se se aceita a exatidão do exagero, a atual formação política do império ou da nação não assume, a parte de duas exceções questionáveis, dimensão explicitamente teocráticas ou similares. O que agora se torna crucial nesta seção de recapitulação deste ensaio é o esquecimento imperativo, se bem uma força continua, de um teológico formativo na construção do imperialismo ocidental.

De quando em quando, uma aconselhável consideração pelos escritos do editor de um coincide felizmente com o valor intencional de dito escrito. Aqui, então, podemos basear-nos na concepção de “quase objetos” de Guardiola-Rivera (Oscar Guardiola-Rivera, 2009; 2007:275). Estes quase objetos são necessários para, e inclusive formam parte integral, dos artefatos de uma modernidade que negaria tal dependência deles. Um quase objeto chave para os atuais fins é o da exemplaridade (Guardiola-Rivera, 2009). Para repetir um pouco, o império ocidental deve combinar em sua existência e como parte dela as dimensões da antiga divindade. Deve ter a faculdade de estender-se de maneira ilimitada, universal, enquanto é capaz também de assimilar qualquer coisa assim encontrada – assimilando-a a sua inigualável determinação. Uma exemplaridade modal permite reconciliar estas duas dimensões na medida em que a particularidade do determinado possa apresentar-se como exemplar do universal. De modo geral, a mesma função mediadora é desempenhada por outros quase objetos como as demandas de uma história integral posta como exemplo perto do início deste ensaio – uma história genericamente indistinguível desde o mito “pré-moderno” de origem (Fitzpatrick, 1998).

Os quase objetos deste tipo não podem compensar, seja de feito ou por efeito, a ausência da referência transcendente. Dita referência é dirigida pela mesma constituição de império, por seu mesmo processo de formação continuada, e por seu ter de afirmar a capacidade ampliada para fazer qualquer coisa imanente a si mesma. E assim, como o estipulam Deleuze e Guattari, “sempre que se interpreta a imanência como imanente a Algo,

podemos estar seguros de que esse Algo reintroduz o transcendente” (Deleuze e Guattari, 1994:45). Os quase objetos seguem convocando-se para evitar este senão. Para o evitar atuam de duas maneiras. Uma poderia denominar-se a vacuidade da referencia negativa, a outra poderia denominar-se o refúgio da quase transcendência.

Enquanto à vacuidade salvadora da referencia negativa, isto supõe a exclusão de certos outros concebidos em termos como a selvageria e a barbárie. O império pode então assumir o universal porque a referencia negativa o libera de sua individualidade delimitada, e assim da impossibilidade de ser positivamente universal – o libera sem dúvida da necessidade de qualquer conteúdo positivo em absoluto. Como constitutivamente outro à realização do universal, os excluídos só podem absolutamente a parte, sem lugar em uma humanidade universal. Contudo, o universal como universal deve incluir também tudo e estender-se ao que está bastante excluído em sua afirmação finita. De maneira operativa, a conjunção da exclusão e da inclusão é um inadmitido e constante sacrifício olvidado. Um tipo de existência se afirma na rejeição sacrificial do outro – outro que é chamado, contudo, para sofrer como vítima sacrificial. Como qualquer outra vítima sacrificial, deve ser capaz de estar relacionada com o sacrificador e ao mesmo tempo posta a parte dele: nenhum atributo por completo “idêntico nem totalmente diferente”, para tomar as palavras de Todorov (1984:144-5).

Ainda assim, seguindo com os termos de Todorov, este sacrifício não admitido de ou para o universal finito não pode dar fé “da força do tecido social”, não pode proporcionar esse ponto palpável de coerência simbólica ou social que seria o sacrifício efetivo; todo o qual, de novo usando os termos de Todorov, “revela” o que é agora “a debilidade desse mesmo tecido social” (Todorov, 1984:156). Esse tecido se desgarra entre extremos de exclusão e inclusão, os fundamentos do qual podem derivar-se de uma famosa representação em *Orientalism* de Said, onde o Ocidente se constrói em forma circular: é dizer, se constrói em uma referencia de oposição a um Oriente também construído por ele (Said, 1985). Tal circularidade é

31

testemunho aqui não tanto da falha da explicação de Said, como da usurpação de um poder superior da autoconstituição em uma forma que subordina por completo ao outro. No resultado, o tecido segue quebrado. De um lado são os portadores do universal, aqueles cuja ação está dotada de uma imanência fechada, de uma plenitude envolvida – aqueles cuja ação não se vê afetada por aqueles no que tem efeito. De outro lado estão aqueles sobre os que se influi, os portadores da ambivalência na identidade ocidental, os excluídos a quem se convida a ser os mesmos, mas se lhes repele como diferentes, a quem se lhes ordena perpetuamente que alcancem aquilo que se lhes negam intrinsecamente.

Não tem que destacar as ressonâncias em tudo isso com a conjunto imperial de Vitoria, e em forma similar dificilmente necessitam ênfase ao chegar agora à segunda maneira como os quase objetos sustentam a formação de império: isto é por meio de recorrer ao refúgio da quase transcendência. O considerável quase objeto aqui implicado é a natureza. Um mundo pós-religioso do Ocidente tem sido dotado de conteúdo pela apresentação científica da natureza, incluindo a natureza dos tipos de pessoas supostamente diferentes. As histórias quase generalizadas aqui é que as restrições aristotélicas e tomistas sobre o que pode conceber-se generativamente como natureza, sua afirmação mântica de uma “autoridade” desenraizada, lhe dá via a uma ciência da natureza aberta e dinâmica baseada na percepção dos fenômenos naturais. Como sucede com as histórias de transição política a uma modernidade ocidental, existe alguma continuação da crença na soberania de Deus sobre a natureza, ou sua identificação com ela. Isto, contudo, é agora o notório “Deus dos vazios”, um deus que conserva uma importância independente só até o ponto cada vez menor de que a ciência não explique os fenômenos naturais. A expectativa inerente aqui é que este declínio da divindade “os” deixará, ou já o tem deixado, bastante superado por uma explicação científica. A “suposição de domínios” desta ciência, então, é que pode substituir a

divindade sem pretender transcendência porque é puramente demonstrativa.<sup>19</sup> Contudo há uma crença transcendente nesta mesma pretensão do demonstrável, uma pretensão do que até o momento não é, e do que pode não chegar a ser nunca. Também inerente à pretensão há uma razão transcendente última que permitirá a demonstração completa e global, quando queira que chegue.<sup>20</sup> Novamente, os paralelos com Vitoria são dificilmente remotos. Tanto Vitoria como esta ciência se comparam com a incompletude, contra o intrinsecamente inacabado: “*quod totum est, perfectum quid*” (301).

E assim, para tomar um final das últimas linhas de *A memória, a história, o olvido* de Ricoeur:

*Sob a história, a memória e o olvido.*

*Sob a memória e o olvido, a vida.*

*Mas escrever uma vida é outra história.*

*Incompletitude* (Ricoeur, 2004:506 O uso do itálico é de Ricoeur).

## BIBLIOGRAFIA

ALEXANDROWICZ, C.H. *An Introduction to the History of the Law of Nations in the East Indies*. Oxford: Clarendon Press, 1967.

ANGHIE, Antony. *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

BLANCHOT, Maurice. *The Infinite Conversation*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

BORGES, Jorge Luis. “*Funes The Memorious*” en, *Labyrinths: Selected Stories and Other Writings*. Harmondsworth: Penguin Books.

BOWDEN, Brett. “*The Colonial Origins of International Law. European Expansion and the Classical Standard of Civilization*”. *Journal of the History of International Law*. 7: 1–23, 2005.

<sup>19</sup> A frase “suposição de domínios” está tomada de Goudner, 1971:31.

<sup>20</sup> Não toda a ciência por suposto: cf. Darwin, 1998: 149-51, 367-9

CAVALLAR, Georg. *The Rights of Strangers: Theories of International Hospitality, the Global Community, and Political Justice Since Vitoria*. Aldershot: Ashgate Publishing, 2002.

COLLINS, Randall. *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1998.

DARWIN, Charles. *The Origin of Species*. Ware Hertfordshire: Wordsworth Editions, 1998.

DELEUZE, Gilles y Félix Guattari. *What is Philosophy?*, Londres: Verso, 1994.

DERRIDA, Jacques. *Archive Fever: A Freudian Impression*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

\_\_\_\_\_. *Specters of Marx: The State of the Debt, The Work of Mourning, & The New International*. Nueva York: Routledge, 1994.

D'ORS, Alvaro. «Francisco de Vitoria, Intelectual». *Revista de la Universidad de Oviedo* 8:3-21, 1946.

ELMER, Jonathan. *The Archive, the Native American, and Jefferson's Convulsions*. *Diacritics* 28.4:5-24, 1998.

FITZPATRICK, Peter. *Modernism and the Grounds of Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

\_\_\_\_\_. *La mitología del derecho moderno*. Madrid: Siglo XXI, 1998.

FOUCAULT, Michel. «A Preface to Transgression» en *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Michel Foucault. Ithaca: Cornell University Press, 1997.

\_\_\_\_\_. *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Ithaca: Cornell University Press, 1997.

FREUD, Sigmund. *Group Psychology and the Analysis of the Ego y Civilization and its Discontents, en Civilization, Society and Religion*. The Pelican Freud Library Volume 12. Londres: Penguin, 1985.

GOULDNER, Alvin W. *The Coming Crisis of Western Sociology*. Londres: Heinemann, 1971.

GRÓCIO, Hugo. *De Jure Belli ac Pacis*. vol.1, 28 (n.p.:Sijthoff), 1919 [1625].

GUARDIOLA-RIVERA, Oscar. *Being Against the World: Rebellion and Constitution*. Abingdon: Routledge-Cavendish, 2009.

\_\_\_\_\_. "Return of the Fetish: A Plea for a New Materialism", *Law and Critique*. 18.3:275-307, 2007.

HARRIS, Wilson. *The Dark Jester*. Londres: Faber & Faber, 2001.

HONORÉ, Tony. S.F. Law 200 to 400 AD: From Cosmopolis to Rechtstaat? <http://users.ox.ac.uk/~alls0079/cosmos2.pdf> (acceso 25 de noviembre, 2007).

KAMEN, Henry. *Empire: How Spain Became a World Power 1492-1763*. Nueva York: Harper Collins, 2003.

KERVÉGAN, Jean-François. "Carl Schmitt and 'World Unity'" en *The Challenge of Carl Schmitt*. Chantal Mouffe (ed.). Londres: Verso, 1999.

MARX, Karl. *On the Jewish Question" en Early Writings Karl Marx*. Londres: Penguin Books, 1992.

MEIER, Heinrich. *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

NABOKOV, Vladimir. *Speak, Memory: An Autobiography Revisited*. Nueva York: Vintage Books, 1989.

NIETZSCHE, Friedrich. *Untimely Meditations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

\_\_\_\_\_. *On the Genealogy of Morals*. Oxford: Oxford University Press 1996.

NYS, Ernest. "Introduction", en *De Indis et de Iure Belli Relectiones. Franciscus de Victoria*. Washington: Carnegie Institution of Washington, 1917.

PAGDEN, Anthony; JEREMY Lawrance. "Introducción". *Political Writings. Francisco de Vitoria*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

PAGDEN, Anthony. *European Encounters with the New World*. Yale: Yale University Press, 1993.

\_\_\_\_\_. *The Fall of Natural Man*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

RICOEUR, Paul. *Memory, History, Forgetting*. Chicago: The University of Chicago Press, 2004.

RILEY, Patrick. *The General Will Before Rousseau: The Transformation of the Divine into the Civil*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

SAID, Edward. *Orientalism*. Harmondsworth: Penguin, 1985.

SCHMITT, Carl. *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. Nueva York: Telos Press, 2003.

\_\_\_\_\_. *The Concept of the Political*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

\_\_\_\_\_. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Cambridge MA: MIT Press, 1985.

SCORTT, James Brown. *The Spanish Origin of International Law: Francisco de Vitoria and His Law of Nations*. Oxford: Clarendon Press, 1934.

STEIN, Peter. *Roman Law in European History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

TODOROV, Tzvetan. *The Conquest of America: The Question of the Other*. Nueva York: Harper Collins, 1984.

ULMEN, G. L. "Introduction" a *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum, Carl Schmitt*. Nueva York: Telos Press, 2003.

WILLIAMS, Robert A. *The American Indian in Western Legal Thought: The Discourses of Conquest*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

VATTEL, Emer de. *The Law of Nations or the Principles of National Law Applied to the Conduct and to the Affairs of Nations and Sovereigns*. Washington: Carnegie Institute, 1916 [1758].

VITORIA, Francisco de. «Del homicidio» en *Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones teológicas*. Madrid: Editorial Católica, 1960.