

A EMERGÊNCIA DO DIREITO INTERNACIONAL MODERNO: MOLINA, SUÁREZ, VIEIRA.

Pedro Calafate¹

RESUMO:

Estudamos as teses de três eminentes jusuítas que estiveram na base do moderno direito das gentes, semente do direito internacional. Sublinhamos a legitimidade das soberanias indígenas, a fundamentação jusnaturalista do poder civil, a limitação do poder do imperador, a limitação do poder do papa e a crítica às teses teocráticas de Álvaro Pais, a génese do direito de intervenção humanitária e, sobretudo, a prevalência da Razão da Humanidade sobre a razão de Estado, em que se sustenta o valor absoluto dos direitos da pessoa humana.

Palavras-chave: Natureza. Direito. Poder. Liberdade.

Tomamos como ponto de partida desta análise um texto de António Vieira, escrito em 1693, poucos anos antes da sua morte, em resposta ao requerimento dos moradores de S. Paulo, sobre a legitimidade da exploração do trabalho de um conjunto de índios então aprisionados.

Levado a pronunciar-se, Vieira vota isolado contra o parecer dos seus confrades jesuítas, reunidos no Colégio da Companhia, em S. Paulo, e proclama sobre a situação de direito dos indígenas em causa:

O que não são, sem embargo de tudo isto, é que não são escravos, nem ainda vassallos. Escravos não, porque não são tomados em guerra justa; e vassallos também não, porque assim como o espanhol ou o genovês, cativo em Argel, é contudo vassallo do seu rei e da sua república, assim o não deixa de ser o índio, posto que cativo, como membro que é do corpo e cabeça política da sua nação, importando igualmente para a soberania da liberdade, tanto a coroa de penas como a de ouro e tanto o arco como o ceptro.(VIEIRA, 1952, v. III, p. 341-2)

O que estava em causa, nesse texto de Vieira, era o facto de aqueles homens serem “índios aldeados, com casa, lavouras e seus maiores, a quem obedeciam e os governavam com vida deste modo humana e a seu modo política” (VIEIRA, 1952, v. III, p. 344).

¹ Investigador do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa e Professor Titular da Universidade de Lisboa.

Nesses termos, as terras ocupadas pelos índios de S. Paulo deveriam considerar-se “pátria própria” dos mesmos índios, não havendo direito para serem expoliados ou obrigados a trabalhar sob a administração dos portugueses, não encarando as terras americanas como *res nullius* a que se aplicasse, sem mais, o título de descobrimento e a ocupação pela força.

Independentemente de estarmos a falar de aldeias indígenas originárias ou das aldeias instituídas pelos padres da Companhia de Jesus, Vieira é muito claro ao colocar no mesmo plano jurídico-político os índios de S. Paulo, os espanhóis ou genoveses cativos em Argel, equiparando, ou melhor, parificando a coroa de penas com a de ouro, o arco com o ceptro, e fazendo radicar esta igualdade no plano fundador do direito natural, comum a todos os povos e, por isso, passível de estruturar uma ideia de comunidade humana, capaz de se expressar em termos de diversidade cultural e civilizacional, embora não num plano de puro relativismo.

Disso mesmo nos deu várias vezes conta o padre António Vieira, nomeadamente no *Sermão da Epifania* (1662), quando lamentava as muitas ocasiões em que, a propósito dos povos americanos no Brasil, “acomodando-nos à fraqueza do nosso poder e à força do alheio, cedemos da sua justiça e faltámos à sua defesa [...] e capitulámos com eles só para ver se se pode contentar a tirania dos cristãos; mas nada basta” (VIEIRA, 1959, v. II, p. 31-32). No Maranhão, a que se referia nesse sermão, lamentava-se por não ter podido agir como Cristo com os reis magos, que partiram reis e que reis voltaram, não perdendo, por isso, a soberania, “e nós, não só consentimos que aqueles gentios percam a soberania natural com que nasceram e vivem isentos de toda a sujeição, mas somos os que, sujeitando-os ao jugo espiritual da Igreja, os obrigámos também ao temporal da coroa, fazendo-os jurar vassalagem [...] Mas nada disso basta” (VIEIRA, 1959, v. II, p. 32).

Vieira invoca, portanto, o conceito de soberania natural, que isenta os povos da sujeição ou dependência perante outra ordem jurídica, exceptuando casos de guerra justa ou de menoridade mental, devendo sublinhar-se que este é um dos princípios mais basilares da escolástica peninsular do renascimento, amplamente suportada pelo pensamento de S. Tomás de Aquino, tendo em conta que, nesse caso, o recurso ao direito natural é o cerne da possibilidade de estruturação do moderno conceito de comunidade internacional, erigindo um direito capaz de reger a relação entre povos de coordenadas culturais e civilizacionais distintas a que se chamará direito das gentes.

A partir daqui, e sem abdicar da superioridade moral do cristianismo, bem como da obrigação de o propagar por meios pacíficos, sempre no respeito pela dignidade de todos os homens e de todos os povos, sublinhar-se-á a tese da origem popular do poder político ou temporal, e negar-se-ão as teses sobre a plenitude do poder do papa e sobre a soberania universal dos imperadores romano-germanos, fundando a validade de diferentes ordens jurídico-políticas, às quais se referia Vieira ao dizer que aqueles índios tinham “modo de vida humana e a seu modo política”, ou seja, que na base de uma concepção substancialista da natureza humana há uma pluralidade de modos de vida e organização política que se lhe afiguram legítimos.

Por sua vez, essa ideia de humanidade, referida no singular, será responsável por uma das maiores contribuições da escola peninsular para a sistematização do conceito de dignidade humana e da concepção do homem como sujeito de direitos conaturais inalienáveis, que cumpre defender, na base do conceito de autoridade do orbe, legitimando a intervenção armada dos estados fora do seu território, em defesa dos direitos dos inocentes.

Dito de outro modo, trata-se de reconhecer que os homens têm direitos independentes da vontade dos estados, razão por que tais direitos não dizem apenas respeito às relações entre cada indivíduo e o Estado de que é nacional ou onde reside, porque há uma autoridade internacional, uma autoridade do orbe, que se sobrepõe à vontade dos Estados e que é possível invocar para declarar a guerra em defesa dos direitos dos inocentes ou para julgar crimes contra a humanidade.

A origem popular do poder

Efetivamente, para que o poder político entre os índios de S. Paulo pudesse ser considerado legítimo era fundamental estabelecer a autonomia das soberanias indígenas perante quaisquer outras ordens de poder.

Nesse caso, importava considerar tanto o poder espiritual da Igreja como o poder temporal dos príncipes cristãos, estabelecendo, no primeiro caso, que o poder político não depende da fé nem da caridade, como também, no segundo caso, que as soberanias indígenas não estão, à partida, sujeitas a uma autoridade imperial à escala do universo, importando, pois, estabelecer a sua dignidade e legitimidade próprias, para, a partir daí, iniciar um processo guiado por intenções de paz e edificação da pessoa humana. Importa ainda esclarecer que quando os autores peninsulares se referem à caridade e a excluem da consideração da origem do poder político, estão a referir-se essencialmente à presença da realidade divina no coração do homem por meio do Espírito Santo.

É sobretudo no Livro I da *Clavis Prophetarum* na *Representação Segunda* da sua *Defesa Perante o Santo Ofício* que António Vieira se refere explicitamente às teses da soberania inicial do povo, mostrando que o imperador da futura monarquia universal receberia o poder por intermédio do título de eleição universal, expresso numa concórdia entre os príncipes e reis da terra, a quem os povos haviam transmitido todo o direito da guerra e da paz.

Para esclarecimento decisivo da sua posição a esse respeito, Vieira cita, na *Clavis*, Francisco Suárez em jeito de concordância e aceitação da tese de que o poder político tem o seu fundamento na vontade humana, à qual é atribuída a jurisdição ou poder temporal que a comunidade dos homens entrega aos reis para defender o estado e conservá-lo em paz e justiça, sublinhando Vieira mais adiante que os homens recebem o poder “de modo mais *mediato*” de Cristo como da cabeça e governante supremo dos homens. Conclui-se, pois, que os príncipes recebem o poder *imediatamente* da comunidade dos homens e *mediatamente* de Deus, assim se conciliando a tese sobre a origem divina e a origem popular do poder a que nos referimos

em ponto anterior.

Para reforço da consistência dessa ideia, vamos recuar aos textos de outros membros da Companhia de Jesus que ocuparam as cátedras de Évora e Coimbra, ao longo dos séculos XVI e XVII: Luís de Molina, em Coimbra e Évora (1562-1583), e Francisco Suárez, em Coimbra (1594-1616).

Luís de Molina, no seu tratado *De Iustitia et Iure* (1593), quebra decisivamente a barreira da religião na abordagem da legitimidade do poder político, afrontando em clara divergência os autores católicos que, como o peninsular Álvaro Pais (1988, I, p. 347-361), no *Estado e Pranto da Igreja*, defendiam que depois da vinda de Cristo todo o poder passou para o Papa. Escreveu, com efeito, Álvaro Pais, à semelhança do cardeal ostiense Henrique Segúio: “Os imperadores pagãos e idólatras nunca possuíram justamente, tomando-se a justiça no sentido teológico ou divino [...]. Logo, os reinos dos idólatras e pagãos, que não prestam verdadeiro culto a Deus, embora por eles ocupados, voltaram com razão para a Igreja” (PAIS, 1988, I, p. 348).

Ainda nesse plano importava afrontar criticamente as posições teóricas dos Valdenses, seguidas por Wycleff e Juan Huss, condenadas aliás pelo Concílio de Constanza, nas sessões 8 e 15, ao afirmarem que o fundamento do domínio e da jurisdição, nos planos civil e eclesiástico, é o estado de graça, pelo que quem está em pecado mortal perde a potestade e o domínio, tanto no plano espiritual como temporal.

Luís de Molina, no seu tratado da *Justiça e do Direito*, rebate os fundamentos bíblicos dessas teses, invocando a Epístola aos Romanos de S. Paulo (XIII), que ao estabelecer que todo o poder tem origem em Deus, manda obedecer às autoridades instituídas, dizendo que “quem resiste ao poder resiste à ordenação divina”. Nota o professor de Évora que, no tempo em que S. Paulo escrevia, os príncipes e potestades seculares eram infiéis em pecado mortal e sem graça, mandando mesmo assim que fossem obedecidos como a ministros de Deus, razão por que, conclui Molina, o poder não se perde pelo pecado mortal.

Aliás, refere ainda, se assim não fosse, dificilmente haveria paz no mundo, mesmo no seio da cristandade, pois a legitimidade do poder dos príncipes navegaria permanentemente num mar de incertezas, por não ser possível saber, com segurança, quem está ou não em pecado mortal, abrindo-se as portas a todo o tipo de sedições e usurpações, contrárias à paz e à tranquilidade entre os homens.

Temos portanto que partir do princípio, invocado aliás no Evangelho de S. Mateus (Mateus 5) de que Deus concede indistintamente aos bons e aos maus os bens temporais, nos quais Molina, à semelhança de Francisco de Vitória, inclui o poder temporal, no sentido de soberania natural, razão por que escreve:

Não há nada que se oponha a que nas nações infiéis haja verdadeiros reis que as dominem assim como os demais poderes populares legítimos [...] Portanto, tanto o domínio de jurisdição como o de propriedade **são comuns a todo o género humano e o seu fundamento não é a fé nem a caridade**, porque

nascem mediata ou imediatamente da mesma **natureza** das coisas (MOLINA, 1946, p. 408).

Assim sendo, para Luís de Molina, o poder político é constitutivo da natureza humana, atendendo à sua dimensão social, razão por que deve considerar-se que “nasce da natureza da coisa, suposta a reunião dos homens para formar um Estado, e, portanto, procede imediatamente de Deus como autor da natureza” (MOLINA, 1946, p. 380), devendo entender-se aqui por natureza, tal como sucedia em S. Tomás de Aquino, um princípio constitutivo, cujos principais atributos são a universalidade, a ordem e a inteligibilidade

Poucos anos mais tarde, na Universidade de Coimbra, essas mesmas ideias eram defendidas por Francisco Suárez, que na cidade do Mondego escreveu o *De Legibus (1601-1603)* e a *Defensio Fidei (1613)*, essa última elaborada contra as pretensões absolutistas do rei Jaime I de Inglaterra.

Não sendo a escolástica uma filosofia de inovação, mas de discussão e aprofundamento de um património comum de verdades que se querem perenes, não admira que Suárez apresente a aprofunde as mesmas ideias, embora de forma mais desenvolvida e clara.

Prevalece nesses autores a tese tomista, segundo a qual todas as entidades dotadas de fim próprio deverão possuir as faculdades necessárias para o atingir, e sendo a comunidade uma entidade transpessoal, dotada de fim próprio, o bem comum, deverá por isso possuir as faculdades para o atingir, por elas devendo entender-se o poder temporal, pois a soma dos interesses individuais não resulta no bem comum. É o que diz Suárez no *De Legibus*: “A natureza não deixa nunca de prover no que é necessário. Logo, assim como a comunidade perfeita ou autónoma é conforme a razão e ao direito natural, também o será o poder para governar, sem o qual a desordem nessa comunidade seria total” (SUÁREZ, 1612, III, I, p. 4).

Os nossos escolásticos remetem para a natureza, no sentido que já vimos em Molina, a origem imediata do poder político, sem infirmarem a tese paulina de que todo o poder tem origem em Deus, embora se tratasse aqui de uma origem mediata. Baste-nos por agora sublinhar que, atendendo à radicação na natureza social do homem, Suárez (1612, III, XII, p. 9) considera que “o poder dos príncipes pagãos, em si mesmo, não é de menor nem de distinta natureza do poder dos príncipes cristãos”.

É por esta razão que, mais tarde, António Vieira pôde sustentar, em plano igual, a legitimidade político-jurídica da coroa de penas e da coroa de ouro, do arco e do ceptro.

Temos então que no plano da razão natural o poder radica imediatamente na comunidade, tendo Deus como causa primeira e universal. O poder tem origem em Deus enquanto Ele é autor da natureza social do homem, e quem dá a essência de uma coisa dá também aquilo que dela se segue. Mas Deus não confere o poder ao príncipe por meio de um ato positivo ou mediante uma

concessão especial diferente da criação. Quem o confere ao príncipe é a comunidade, mediante um pacto ou contrato, excetuando as situações de guerra justa e os demais títulos de aquisição (herança, doação etc.).

Nesses termos, estabelece-se um princípio de universalidade ou de legitimidade universal do poder político entre os diferentes povos e estados do orbe, o que supõe, a partir daqui, a existência de princípios jurídicos que regulem as relações entre esses diferentes estados. Diz Suárez (1612, III, XII, p. 9) a este propósito, no *De Legibus*: “Tudo o que foi dito até agora sobre o poder natural que têm os homens para ditar leis civis é universalmente válido inclusive para os pagãos e infiéis”.

Portanto, as diferenças de religião, o pecado mortal, as diferenças civilizacionais ou culturais não constituem título legítimo de guerra nem de conquista. Nesses termos voltamos a Vieira, quando falava da pátria própria daqueles povos de S. Paulo, quando os considerava senhores naturais das suas terras, e invocava a soberania natural que lhes assistia, para negar as pretensões dos moradores de S. Paulo.

Para os escolásticos de Coimbra e Évora, a que deveríamos acrescentar a escola de Salamanca, fundada por Francisco de Vitória, todos os homens foram criados livres, e a servidão, nas suas diversas formas, como a escravatura, são realidades introduzidas posteriormente, nomeadamente pelo direito da guerra.

A negação da universalidade do poder espiritual e temporal do papa

Como consequência das teses contratualistas dos nossos escolásticos, resulta a ideia de que o papa não é senhor universal nem no espiritual nem no temporal.

Não é senhor universal no espiritual porque apenas possui poder espiritual sobre os cristãos. É certo que Vieira pugna por um papa angélico, cabeça de um quinto império, mas tal não se dava no estado atual da Igreja, pois não havia correspondência entre o mundo e a Igreja, ao contrário desse novo estado de paz e harmonia, em que se daria a coincidência entre a Igreja e o mundo. Era esse o quinto império.

Também para Molina e Suárez o papa não é senhor universal no espiritual. Diz Molina (1946, I, p. 435) taxativamente que “o papa não tem nenhum poder espiritual sobre os infiéis”, sendo insistentemente citado, tanto por Molina e Suárez como também por Francisco de Vitória em Salamanca, o texto de S. Paulo, na Epístola aos Coríntios: “Que autoridade tenho eu para julgar os que estão de fora?” (*Cor. I, 5*), entendendo-se que o único direito que assiste ao papa é o de “propor-lhes e explicar-lhes o Evangelho, já abraçar a fé” (MOLINA, 1946, I, p. 435).

Mas o papa também não possui poder temporal, nem sobre os Cristãos nem sobre os

pagãos, exceto sobre as terras que estão diretamente sobre a administração da igreja.

Essa questão remete-nos para uma longa tradição de disputas entre os defensores da soberania inicial do povo e da teocracia. Para Molina e Suárez Deus não transmitiu a Pedro o gládio temporal. Molina diz claramente que “o Pontífice não é senhor do mundo nem os reis recebem dele o seu poder, nem lhe estão submetidos de outro modo a não ser no estritamente necessário ao fim sobrenatural, pois, quanto ao mais, os reis são livres e em absoluto independentes da autoridade do papa” (MOLINA, 1946, I, p. 435).

Luís de Molina, à semelhança de Francisco de Vitória, entende que o papa apenas poderia ter poder temporal sobre o universo à luz de três ordens jurídicas: ou por direito natural, ou por direito humano ou por direito divino positivo. Por direito natural não consta, nem por direito humano. Quanto ao direito divino, as chaves do reino dos céus referem-se apenas ao “poder espiritual destinado ao sobrenatural” (MOLINA, 1946, I, p. 435).

Suárez sustenta o mesmo, criticando teoria contrária de Álvaro Pais, pois, como diz, “os reis cristãos têm poder político supremo na sua ordem e diretamente não reconhecem nenhum superior dentro da mesma ordem temporal e política”, razão por que existem “tantos soberanos quantos os reinos ou repúblicas independentes. Esta é a tese mais aceite e recomendada entre os católicos” (SUÁREZ, 1965, II).

O mesmo considera António Vieira, mau grado a complexidade dessa questão por via do padroado régio. O texto mais relevante é porventura o seu Sermão da Epifania, no qual reconhece que a “espada” ou gládio temporal “não fica bem em mãos eclesiásticas”, devendo ser substituído pelo “cajado do pastor”.

A negação da jurisdição universal do Imperador Romano-Germânico

Mas também não havia um imperador universal que pudesse sobrepor-se, sem título legítimo, às soberanias dos estados ou comunidades políticas. Para Molina, seria ignorância afirmá-lo com base no direito natural, pois Deus confere o poder à comunidade como um todo e não a nenhum homem em particular, razão por que, como dissemos, todos os homens foram criados livres e a democracia é, em certo sentido, a mais natural forma de governo, embora não necessariamente a mais perfeita. O mesmo podemos dizer quanto ao direito humano, pois, diz Molina, não há nenhuma probabilidade nem fundamento para afirmar que alguma vez tenha sucedido um ato de eleição, com a participação de todos os povos do mundo, por meio do qual prestassem o seu consentimento à criação de um imperador universal. O mesmo sucede do ponto de vista do direito divino positivo, pois quando no Evangelho de S. Lucas se falava num édito dado pelo imperador romano a todo o mundo, deve entender-se apenas o mundo dominado pelos romanos, tratando-se portanto de uma expressão hiperbólica, uma mera figura de estilo.

Por essa razão a eventual construção de um império, universal ou não, é uma expectativa

jurídica, que depende ora da vontade livre dos povos soberanos ora dos títulos da guerra justa.

Os povos da terra e os continentes descobertos pelos países ibéricos não são *res nullius*, a que se aplique o título de descoberta e o direito de ocupação pela força, mas sim pátria própria das comunidades políticas autónomas nelas constituídas, devendo prevalecer o *iuscomunicacionis*, o *iusamicitiae*, *iusperegrinandi*.

É o que diz António Vieira a propósito do Quinto Império, quando refere que “a primeira e principal causa” da nossa presença no Brasil era “a extensão da fé e o zelo de não deixar perecer tanta imensidade de almas”. Por isso, na *Clavisprophetarum*, disse que o reino de Cristo consumir-se-á na terra “pedindo e pregando”, na medida em que Cristo “pela oração primeiro o obteve da parte de Deus, e depois, pela pregação e pela fé, o possuiu entre os homens” (VIEIRA, 2000, livro III, p. 593).

A autoridade universal em defesa dos inocentes

Refiro-me, a terminar a um aspecto que me parece basilar nesta elaboração de um humanismo de relação, sustentado no respeito pela autonomia das comunidades políticas e pela dignidade da pessoa humana. Trata-se do direito de intervenção armada dos Estados em defesa dos inocentes, a que correspondia o reconhecimento da existência de crimes contra a humanidade. O primeiro a formulá-lo foi Francisco de Vitória (1967, IV, p. 13-14), no *De Indis*, não sendo o tema particularmente abordado pelos professores das universidades portuguesas, pois foi motivado pela particular circunstância dos sacrifícios humanos na América espanhola, nomeadamente pelos índios do Yucatan.

De facto, Francisco de Vitória, ao analisar os títulos legítimos e ilegítimos da guerra, inclui no quinto título de guerra justa a guerra levada a cabo pelos cristãos contra a tirania dos governantes dos povos bárbaros sobre os seus vassallos. Ao atentarem contra os direitos conaturais inalienáveis dos seus vassallos, sujeitando-os a sacrifícios desumanos, os chefes pagãos cometiam um crime grave contra a natureza, e nesse sentido podiam ser castigados e impedidos, pela força das armas, de afrontarem a dignidade do género humano:

... somente a este respeito é verdadeira a opinião de Inocêncio IV e do Arcebispo de Florença segundo a qual os bárbaros podem ser castigados por crimes contra a natureza. E não constitui obstáculo o facto de todos os bárbaros consentirem em tais leis e sacrifícios e que não queiram ser, nestes casos, defendidos pelos cristãos. Pois, neste caso, não são donos de si mesmos nem têm direito a entregar-se a si ou aos seus filhos, a uma morte tão cruel. (VITÓRIA, 1967, IV, p. 13-14)

Também nas suas lições sobre a guerra, as *Relectio de Iure Belli*, Vitória (1981, VI) volta a sublinhar a ideia de uma autoridade universal do orbe (*orbistotiusauctoritate*) que legitima a intervenção armada de um estado contra outro estado ou contra cidadãos estrangeiros:

Os príncipes não só têm autoridade sobre os seus súditos, mas também sobre os estrangeiros para os dissuadir de voltarem a cometer injustiças, e isto por direito das gentes e por autoridade de todo o orbe. E ainda com base no direito natural, pois de outro modo não poderia subsistir o orbe se não residisse em alguns força e autoridade para impedir que os malvados prejudiquem os inocentes. (VITÓRIA, 1981, VI, p. 14-5)

O que estava em causa era a concepção do homem como membro da comunidade humana universal. Os escolásticos peninsulares trabalharam com mestria o conceito de crime contra a humanidade, sublinhando o estatuto da pessoa humana na sua dimensão supranacional, no sentido em que um crime contra um homem em particular atinge também a humanidade como um todo.

Na Biblioteca Nacional de Lisboa jazem, ainda manuscritas, as *Quaestiones de bello et pace*, de 1588, de Fernando Perez, nas quais, a propósito dos sacrifícios humanos perpetrados pelos povos do México, diz: “Os Índios cometem uma gravíssima injúria contra todo o género humano, e, enquanto agressores da humanidade, podem ser castigados, mesmo pelas armas, por todos nós que somos membros do género humano” (PEREZ, 1588, f. 273).

Portanto, ser membro do género humano supõe direitos e obrigações, supõe uma autoridade do orbe que permite que os Estados intervenham militarmente contra outros onde vigorem leis tirânicas contra os inocentes, a fim de “os defender de uma morte injusta”. Todos os homens e todos os Estados são responsáveis pela proteção dos direitos invioláveis da pessoa humana, independentemente das circunstâncias concretas em que se exerce a tirania, alicerçando-se esse dever no mandato que Deus deu a cada um de nós para cuidar do próximo: “Salva os que são arrastados para a morte” (*Prov.* 24, [II]).

Referências

PAIS, Álvaro Pais. *Estado e pranto da Igreja*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, vol. I, 1988.

MOLINA, Luís de. *Da Justiça*, livro I. Tradução de Manuel Fraga Iribarne, Madrid:CSIC,1946, p. 408.

PEREZ. Fernando. *Quaestiones de Bello et Pace*, ms da BNP 3841, f. 273 v.



SUÁREZ, Francisco Suárez. *De Legibus*. Coimbra, 1612, III, I, 4.

_____. *Defensio Fide III – Principatus Politicus*, V 6. In: *Corpus Hispanorum de Pace*, vol. II. Direção de Luciano Pereña. Madrid: CSIC 1965.

VIEIRA, António. *Chave dos profetas*. Tradução de Arnaldo Espírito Santo. Lisboa: Biblioteca Nacional, 2000.

_____. *Sermão da epifania*. In: *Sermões*. Porto: Lello & Irmão, 1959, vol. II.

_____. Voto sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo (1694). In: *Obras escolhidas de António Vieira*. Organização de António Sérgio e Hernâni Cidade. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1952, vol. III, p. 341-2.

VITÓRIA, Francisco de. *De Indis*, I.3. In: *Corpus Hispanorum De Pace*, vol. V. Direção de Luciano Pereña. Madrid: CSIC1967.

_____. *Relectio de Iure Belli*. In: *Corpus Hispanorum de Pace*, vol. VI. Direção de Luciano Pereña. Madrid: CSIC,1981.