

Airton Ribeiro da Silva Júnior

**CIVILIZAÇÃO E BARBÁRIE NA CIÊNCIA DO DIREITO  
INTERNACIONAL:  
DISCURSOS E REPRESENTAÇÕES DE CONCEITOS ENTRE  
OS SÉCULOS XVI E XIX**

Dissertação submetida ao Curso de Mestrado *Stricto Sensu*, área de Direito e Relações Internacionais, do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, para a obtenção do Título de Mestre em Direito.

Orientador: Prof. Arno Dal Ri Junior, Ph.D

Florianópolis

2015

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Silva Júnior, Airton Ribeiro da  
Civilização e barbárie na ciência do direito  
internacional : Discursos e representações de conceitos  
entre os séculos XVI e XIX / Airton Ribeiro da Silva  
Júnior ; orientador, Arno Dal Ri Júnior - Florianópolis,  
SC, 2015.  
170 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Ciências Jurídicas. Programa de Pós-  
Graduação em Direito.

Inclui referências

1. Direito. 2. História do direito internacional. 3.  
História dos conceitos. 4. Civilização e barbárie. 5.  
Colonialismo. I. Dal Ri Júnior, Arno. II. Universidade  
Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em  
Direito. III. Título.

Airton Ribeiro da Silva Júnior

**CIVILIZAÇÃO E BARBÁRIE NA CIÊNCIA DO DIREITO  
INTERNACIONAL:  
DISCURSOS E REPRESENTAÇÕES DE CONCEITOS ENTRE  
OS SÉCULOS XVI E XIX**

Esta Dissertação foi julgado adequada para obtenção do Título de Mestre, e aprovado em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina

Florianópolis, 1 de junho de 2015.

---

Prof. Arno Dal Ri Junior, Ph.D  
Coordenador do Curso

**Banca Examinadora:**

---

Prof. Arno Dal Ri Junior, Ph.D  
Orientador

---

Prof. Dr. Antonio Carlos Wolkmer  
UNILASALLE/UFSC

---

Prof. Dr. Diego Nunes  
UFU

---

Profa. Dra. Aline Beltrame  
UFSC/CESUSC



## AGRADECIMENTOS

A autoria solitária, que vem evidenciada nas páginas anteriores, reflete apenas o momento da escritura do texto que segue. Um trabalho como esse, no entanto, é necessariamente produto de uma gestação anterior necessariamente coletiva. A execução desse trabalho, portanto, é devida a muitas pessoas.

Primeiramente, meu reconhecimento e gratidão àquele que me acolheu, quase no fim do primeiro ano do mestrado; àquele que não tomou a função de orientador apenas como formalidade; àquele que me provisionou com todo suporte para a execução da pesquisa, apresentando livros e pessoas. Enfim, muito obrigado, ao *maestro*, professor Arno Dal Ri Júnior.

A orientação do professor Arno possibilitou ainda o convívio com aqueles que frequentavam a sala 313, e especialmente, os membros dos grupos de pesquisa *Ius Commune* e *Ius Gentium*, ambos coordenados pelo professor Arno. Aos membros desses dois grupos, resta meu agradecimento; afinal, de um curso organizado por esse último, especificamente em uma aula sobre fontes do direito internacional, foi que despertou meu interesse na temática agora abordada.

Dentre tantas as pessoas importantes introduzidas a mim pelo meu orientador, merecem destaque dois de seus *allievi*, os professores Ricardo Sontag e Diego Nunes. Ambos, brindaram-me com seus conhecimentos e experiências na pesquisa histórico-jurídica, aconselhando durante a elaboração do trabalho. Colaboração que, auguro, não cessará com a conclusão do mestrado.

Com o suporte e incentivo do professor Arno, foi possível a realização de pesquisa na Universidade de Florença, junto ao *Centro di studi per la storia del pensiero giuridico moderno*, dirigido pelo professor Paolo Cappellini, ao qual já registro minha gratidão e admiração. A pesquisa no exterior foi fundamental para a coleta do material bibliográfico, especialmente vasto nas bibliotecas do *Centro di studi*, de *Scienze Sociali*, e *Nazionale Centrale di Firenze* –nas quais seus solícitos bibliotecários em muito facilitaram minha pesquisa.

Durante o curso de mestrado, tive a fortuna de frequentar as aulas do professor Antonio Carlos Wolkmer, que com sua perspicaz crítica ao direito monista hegemônico de matriz eurocêntrica, influenciaram as reflexões expostas nesse trabalho. No mesmo âmbito, resta meu reconhecimento ao Núcleo de Estudos e Práticas Emancipatórias (NEPE),

grupo de pesquisa coordenado pelo professor Wolkmer; pois, mais que ideias, esse grupo me proveu amigos. Pelos momentos de concentração e descontração, obrigado: Isabella Lunelli, Emiliano Maldonado, Luís Henrique Orio, Flávia do Amaral Vieira, Débora Ferrazzo, Natália Jodas e Lidia Castillo.

Da mesma forma, deixo meu reconhecimento à professora Vera Regina Pereira de Andrade; suas aulas – um dos pontos altos do mestrado – desempenharam crucial ampliação do horizonte jurídico desse que escreve, que até então, pouco desconfiava da estreiteza da visão dogmática na interpretação do fenômeno jurídico.

Minha gratidão ainda à professora Danielle Annoni, pela sinceridade e zelo com que recebeu um incauto recém-graduado; bem como à professora Letícia Albuquerque, pela serenidade ao guiar minha primeira incursão na docência, aceitando o estágio na disciplina de Direito Humanos.

Nessa caminhada foi igualmente importante o convívio com aqueles que já haviam percorrido a mesma trilha; assim, deixo meu agradecimento aos amigos, doutorandos Márcio Bernardes, Rodrigo Vieira, Brenda Maffei, Rafael de Miranda Santos e Valter Moura do Carmo.

Essenciais foram também os servidores Maria Aparecida Oliveira, afetuosamente conhecida como Cida, e Fabiano Dauwe, ambos sempre diligentes na resolução dos inescapáveis entraves burocráticos. A eles, minha gratidão.

Reconheço a importância da bolsa pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), sem a qual não teria sido possível a total dedicação ao mestrado, e consequente elaboração desse trabalho.

Enfim, só me resta agradecer àqueles que com muito amor apoiaram-me nessa empreitada:

À minha família, por todo suporte, principalmente emocional, tão necessário no momento de escritura da dissertação, na qual predominam momentos de isolamento. Além de compreensivos com minha ausência, não cessaram nem por um momento de me apoiar, para perseverar no caminho escolhido. Obrigado pai, mãe, e manos - JP e Dudu.

E à Gabi, a melhor companheira que eu poderia ter.

...chacun appelle barbarie ce qui n'est pas  
de son usage.

Michel de Montaigne, 1580.

El mundo era tan reciente, que muchas  
cosas carecían de nombre.

Gabriel García Márquez, *Cien años de  
soledad*.





## RESUMO

A compreensão dos conceitos articulados no âmbito de um discurso permitem desvelar práticas ideológicas e de dominação. No discurso jurídico internacionalista, os conceitos de ‘civilização’ e ‘barbárie’ cumpriram o papel de manipular a forma como os povos não europeus eram retratados e a partir dessa representação, estabeleciam estratégias de subjugação. Desde o lançamento de suas bases, no século XVI, até o seu definitivo estabelecimento como disciplina autônoma no século XIX, o direito internacional utilizou desses conceitos para articular um direito hierarquizado, mas ocultado pela retórica universalista. Na presente pesquisa, utiliza-se do instrumental metodológico da ‘história dos conceitos’, de Reinhart Koselleck, como chave de compreensão dos conceitos de ‘civilizado’ e ‘bárbaro’ no âmbito do discurso jurídico internacionalista, do século XVI ao XIX. Importou, então, historicizar os conceitos, reconstruindo suas gêneses, para alcançar todas as possibilidades semânticas que o conceito pôde assumir dentro do discurso. Assim, foi formulada a gênese do conceito de ‘bárbaro’ e investigado sua articulação com o nascente direito das gentes no século XVI. Em seguida, o conceito de ‘civilizado’ foi abordado, bem como a manipulação do mesmo nos textos jurídicos da transição do século XVI ao XVII. Enfim, analisou-se a ressignificação dos conceitos acarretada pelo aparecimento da palavra ‘civilização’ no século XVIII, e a nova configuração do discurso jurídico internacionalista. A manipulação dos conceitos pela doutrina do direito internacional concebia um direito hierarquizado, em que os povos não europeus eram colocados em uma relação assimétrica, que possibilitava sua subjugação através de retórica jurídica.

**Palavras-chave:** História dos conceitos. Civilização. Barbárie. História do direito internacional. Colonialismo.



## **ABSTRACT**

The comprehension of concepts articulated inside a discourse permits reveal ideological and domination practices. In the international legal discourse, the concepts of civilization and barbarism played a role of manipulating the way non-European peoples were depicted, e from that representation, it could be established strategies of subjugation. Since its foundational texts, in sixteenth century, to it definitive establishment as an autonomous discipline in the nineteenth century, international law had utilized these concepts to articulate an hierarchical law, covered, however, by an universalistic rhetoric. In the present research, it is utilized the 'conceptual history', by Reinhart Koselleck, as a key to comprehend the concepts 'civilized' and 'barbarian' in the international legal discourse, from sixteenth to nineteenth century. It was important, to historicize the concepts, reconstructing their genesis, to attain all the semantic possibilities that the concept can assume inside a discourse. Thus, it was formulated the genesis of the concept of 'barbarian' and investigated the articulation with the rising *droit de gens* of sixteenth century. Then, the concept of 'civilized' was approached, as well as the manipulation of it in the legal texts in the transition from the sixteenth to seventeenth century. Finally, it was analyzed the resignification of concepts entailed by the emergence of the word civilization in the eighteenth century, e the new configuration of international legal discourse. The manipulation of concept by the international legal discourse conceived a hierarchical law, under which non-European peoples were placed in an asymmetrical relationship, enabling their subjugation by a legal rhetoric.

**Key words:** Conceptual history. Civilization. Barbarism. History of international law. Colonialism.



## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	15
<b>1. BARBÁRIE</b> .....	21
1.1 HISTÓRIA DO CONCEITO ‘BÁRBARO’ .....	23
1.1.1 Bárbaro e a razão grega .....	23
1.1.2 Roma e o <i>furor barbaricus</i> .....	29
1.1.3 Idade média e os pagãos .....	34
1.1.4 Estrutura conceitual de ‘bárbaro’ .....	38
1.2 ATITUDE ETNOCÊNTRICA NAS ORIGENS DO DIREITO DAS GENTES .....	41
1.2.1 América ‘selvagem’ .....	42
1.2.2 <i>Barbaros</i> na Escola de Salamanca .....	50
<b>2. CIVILIZAÇÃO</b> .....	63
2.1 O CONCEITO DE CIVILIDADE E OS FUNDADORES DO DIREITO DAS GENTES .....	67
2.1.1 O direito das gentes ‘civilizado’ de Alberico Gentili .....	71
2.1.2 Princípios do conceito de civilização no direito das gentes de Hugo Grotius .....	83
2.1.3 DA CIVILIDADE À CIVILIZAÇÃO .....	94
<b>3. CIVILIZAÇÃO E BARBÁRIE NO DIREITO INTERNACIONAL MODERNO</b> .....	107
3.1 PASQUALE FIORE .....	107
3.2 JAMES LORIMER .....	142
3.3 LASSA OPPENHEIM .....	146
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	151
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	155
<b>FONTES</b> .....	155
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	158



## INTRODUÇÃO

Não é possível referir-se a alguma coisa, sem utilizar conceitos que a definam. Trata-se de uma premissa básica da linguagem, um acordo semântico sobre os significantes e seus significados. Conceitos, no entanto, não são meramente descritivos, não possuem um significado ontológico que independa do contexto. Pelo contrário, os sentidos dos conceitos são disputados e manipulados politicamente (KOSELLECK, 2006, p. 102), a ponto de tornarem-se eminentemente valorativos.

De fato, é o que acontece com os conceitos de civilização e barbárie, e seus adjetivos correspondentes, ‘civilizado’ e ‘bárbaro’. Seus sentidos não possuem uma estabilidade ontológica, de forma que destacados de seus contextos perde-se totalmente o sentido. Dessa forma, os conceitos só existem quando articulados em uma tradição discursiva.

No discurso jurídico internacionalista, o uso dos conceitos de ‘civilizado’ e ‘bárbaro’ foi bastante difundido; recebendo larga utilização, desde textos que fundaram o direito das gentes, no século XVI, até o já estabelecido direito internacional moderno do século XIX, quando se deu o auge da articulação desses conceitos.

Não obstante a pesquisa ocupar-se de uma perspectiva histórica, limitando-se ao transcurso temporal que ocorre entre os séculos XVI e XIX, essa articulação conceitual não se restringe a um fenômeno passado e adstrito à doutrina jurídica dos séculos transcorridos. Ao contrário, longe de cessar com o fechamento do século XIX, o uso de tais conceitos mantém-se até os nossos tempos.

De fato, o que despertou o interesse na temática foi a permanência do termo “nações civilizadas” no Estatuto da Corte Internacional de Justiça; indiscutivelmente, um dos diplomas legais mais importantes e consultados no âmbito da doutrina do direito internacional contemporânea. O artigo<sup>1</sup> no qual o termo aparece é, nada menos, que

---

<sup>1</sup> “Article 38- 1. The Court, whose function is to decide in accordance with international law such disputes as are submitted to it, shall apply: a. international conventions, whether general or particular, establishing rules expressly recognized by the contesting states; b. international custom, as evidence of a general practice accepted as law; **c. the general principles of law recognized by civilized nations;** d. subject to the provisions of Article 59, judicial decisions and

aquele utilizado como principal parâmetro no estudo das fontes do direito internacional, pois arrola as fontes formais a serem utilizadas, em ordem, pelos magistrados da Corte na apreciação dos casos.

Logo, o artigo aparece transcrito na maioria – para não dizer todos - dos manuais<sup>2</sup> de direito internacional. Ademais, a referência e transcrição do artigo 38 do Estatuto, via de regra, não vem acompanhada por uma apreciação crítica<sup>3</sup>; quando muito uma observação – ingênua -, como a de Thirlway, pontuando que o termo está “fora de uso”<sup>4</sup> (2010, p. 109).

Partindo dessa embaraçosa ausência - que de certa forma evidencia certa conivência da doutrina tradicional do direito internacional com a prática colonialista, ou ao menos tende a suavizá-la (BUCHANAN, 2008, p. 447; ANGHIE, 2004, p. 3-5) - que a presente pesquisa pretende apreciar, de forma crítica, a articulação dos conceitos de ‘selvagem’, ‘bárbaro’ e ‘civilizado’, durante construção do direito internacional, de suas bases pré-modernas à sua autonomia científica adquirida no século XIX.

A utilização do vocabulário jamais representa uma atitude imparcial ou objetiva. Logo, considerando a polissemia inerente aos conceitos, a ‘história dos conceitos’, como método de crítica de fontes que atenta para o uso político de determinadas expressões fundamentais (KOSELLECK, 2006, P. 103), fornece uma chave de compreensão e

---

the teachings of the most highly qualified publicists of the various nations, as subsidiary means for the determination of rules of law.” (INTERNATIONAL COURT OF JUSTICE; grifou-se).

<sup>2</sup> Uma rápida consulta aos hodiernos manuais da disciplina comprova a constante e usual referência do artigo 38 do Estatuto da Corte Internacional de Justiça como parâmetro para estudo das fontes que informam o direito internacional. Veja-se, por exemplo: BROWLIE, 1998, p. 3; DIXON, 2013, p. 25; PELLET, 2012, p. 841; TRINDADE, 2006, p. 31 e ss.; CASSESE, 2005, p. 189; THIRLWAY, 2010, p. 108-109.

<sup>3</sup> Pelo contrário, alguns autores chegam a ignorar o termo e suas consequências, até mesmo em seu sentido histórico, como Pellet: “[...] *one must not give too much importance to the ‘archaic’ requirement of recognition ‘by civilized nations’: apparently, the members of the 1920 Committee themselves considered ‘all nations’ to be civilized.*” (2012, p. 836).

<sup>4</sup> “*The term civilized is now out of place, but at the time it was apparently included inasmuch as some legal systems were then regarded as insufficiently developed to serve as standards of comparison.*” (THRILWAY, 2010, p. 109).



interpretação dos textos jurídicos; de forma a identificar a manipulação destes conceitos ao interno do discurso jurídico internacionalista. Importa, então, historicizar os conceitos (PROST, 2014, p. 129) de forma a acessar suas camadas de significado acumuladas historicamente, e que compõem simultaneamente um conceito (KOSELLECK, 2006, p. 109).

Interessa aqui, principalmente, definir as possibilidades semânticas dos conceitos para avaliar como estes eram relacionados com o tratamento dos povos não europeus. Pois, com efeito, a utilização desse vocabulário marcou a relação do direito internacional europeu com a alteridade não europeia internamente à doutrina jurídica.

A narrativa limita-se, essencialmente, à história do pensamento jurídico internacionalista; isto é, o objeto em foco é o texto jurídico em si. Pretende-se estudar a articulação dos conceitos utilizados para representar o mundo não europeu no interno das doutrinas que formaram o direito internacional moderno. Assim, o estudo das relações empreendidas entre as unidades políticas, expressas em tratados e nos documentos de prática diplomática não se constituem o escopo dessa pesquisa. Por certo que o contexto das relações internacionais nos quais as doutrinas se inscrevem é considerado, sob pena de retirar o caráter histórico das doutrinas; de qualquer forma, é apenas como pressuposto para estudar propriamente a doutrina.

Limita-se, destarte, à uma perspectiva eminentemente teórica, mas que obviamente tem implicações práticas. Embora textos de direito internacional não sejam automaticamente traduzidos em práticas estatais, representam, com certa constância, a opinião da elite culta da sociedade europeia, desvelando seus discursos e projetos.

As fontes dessa pesquisa, notadamente textos de direito internacional, são analisados, porém, a partir de uma questão. Pois, “não existem fatos, nem história, sem um questionamento” (PROST, 2014, p. 75). Isto é, a narrativa que segue é resultado da interpretação do pesquisador movido pelo intento de questionar as fontes sobre como se utilizavam os conceitos de ‘bárbaro’ e ‘civilizado’, especialmente, no âmbito da doutrina do direito internacional, e qual a relação destes conceitos com as representações dos povos não europeus.

Assume-se que a pesquisa parte de pressupostos da teoria jurídica crítica (WOLKMER, 2012, p. 44-45), em que busca romper ou, ao menos, questionar a tradicional história do direito internacional que trata o colonialismo como fato periférico ou alheio ao fenômeno jurídico internacionalista (ANGHIE, 2006, p. 740). Pretende-se assim, desvelar os

mecanismos de subjugação internos ao discurso jurídico internacionalista do período demarcado, operacionalizados pelo uso de conceitos específicos.

Por outro lado, cabe referir que, apesar de confiar-se crítica em relação ao caráter eurocêntrico da doutrina de direito internacional, de certa forma, a presente pesquisa não supera esse discurso, na medida que toma tão-somente a perspectiva europeia como objeto de estudo, desconsiderando outras formas de pensamento jurídicos, e mesmo outras formas de normatividade internacional.

Além disso, como todo esforço teórico, a presente pesquisa, ainda que consciente do risco que essa técnica porta consigo, necessitou empreender procedimentos de simplificação e generalização de objetos de estudo, subsumindo-os em conceitos que tornassem possível, e posteriormente, compreensível, o estudo. Toma-se como o exemplo, a constante referência à região denominada Europa, como sendo homogênea. Seja para utilizar em referência à prática dos Estados europeus, seja para referir à doutrina produzida nessa mesma região, o uso do conceito provém de uma generalização, que, em regra, não é transponível inalterada para a realidade; ou seja, em qualquer dos casos, a alusão ao conceito restringe-se à parte ocidental da Europa, e mesmo excluindo o leste Europeu, tanto a prática, quanto a doutrina, podem não restarem homogêneas nessa região.

Essa advertência vale também para evitar maniqueísmos e simplificações nos discursos e processos históricos, que invariavelmente são ambivalentes, conflitivos. Dessa forma, a narrativa que segue é uma das leituras possíveis do fenômeno legal internacionalista, que opta por focalizar nas atitudes europeias em relação às regiões não europeias, no âmbito do direito internacional, a partir da articulação de conceitos.

Cabe ainda alguns esclarecimentos de cunho teórico e terminológico.

O termo representação citado no título é tomado em seu sentido de retratar, figurar, delinear determinada realidade social e construída, nos termos que define Chartier (2002, p. 17). Assim, a representação é tomada como um “instrumento de conhecimento mediado que faz ver um objeto ausente através de substituição por uma imagem capaz de reconstruir em memória ou figurar tal como é”<sup>5</sup> (CHARTIER, 2002, p. 20). Portanto, a

---

<sup>5</sup> “As representações do mundo social assim construídas, embora aspirem a universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário

representação de um conceito, é considerada como a imagem simbólica, resultado de construção social, que representa determinado objeto.

Outrossim, discurso é tomado como uma prática da linguagem, construída a partir de condições históricas e sociais específicas, e que se materializa na fala uma determinada ideologia. Assim, um discurso não é individual, todavia o individual insere-se em um contexto coletivo que torna inteligível, e com determinado sentido sua própria fala individual. Dessa forma, a consideração do discurso jurídico internacionalista, permite a identificação de conceitos específicos que adquirem um sentido próprio justamente por estarem inseridos nesse discurso.

Refere-se que, por precisão terminológica, optou-se por utilizar do termo ‘direito das gentes’ especialmente em referência à doutrina pré-moderna, do século XVI à metade do XVII, em que não há uma centralidade no Estado como principal unidade política da ordem internacional. Trata-se do período gestacional do que virá a ser o ‘direito internacional’ moderno. O marco cronológico estabelecido para dividir, artificialmente, esses dois direitos, portanto, é o ano de 1648, em que foram celebrados os tratados de Westphalia, por consolidarem uma ordem europeia baseada nos Estados soberanos.

Enfim, quanto à estrutura do trabalho; divide-se em três capítulos: o primeiro dedicado ao conceito de barbárie e o segundo, ao conceito de civilização; momento em que são recuperados seus itinerários históricos que possibilitam acessar todas as camadas de significados dos mesmos. Em seguida, no terceiro e último capítulo, é analisada a articulação e usos dos conceitos definidos nos capítulos anteriores, dentro do discurso jurídico internacionalista moderno.

A narrativa segue um iter cronológico, que será refletido na divisão dos capítulos. Assim, no primeiro capítulo, ocupa-se da reconstrução da gênese da palavra ‘bárbaro’, desde seu nascimento na antiguidade grega até encontro colonial com o ‘Novo Mundo’. Nesse capítulo são identificadas as representações assumidas por esse conceito, e quais os elementos que conformam o conceito de ‘bárbaro’. Definidas as camadas de significado acumuladas no conceito de ‘bárbaro’, passa-se a analisar a articular desse conceito, bem como do conceito de ‘selvagem’, para nomear os habitantes da América, e, inclusive, nos textos daquele que foi considerado fundador do direito das gentes, o dominicano Francisco de

---

relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza.” (CHARTIER, 2002, p. 17).

Vitória. Assim, relaciona-se a teoria do teólogo com suas atitudes perante o índio americano.

O segundo capítulo tem como mote a formação do conceito de civilização. Embora a palavra tenha sido cunhada apenas no século XVIII, os elementos que possibilitaram sua conformação eram pré-existentes. Portanto, para reconstruir esse conceito, inicia-se abordando sua raiz etimológica, a civilidade; bem como a relação do conceito com as representações dos povos não europeus no âmbito das doutrinas da transição do século XVI ao XVII, quando se começou a utilizar a palavra ‘civilizado’ em auto referência ao europeu. Enfim, contextualiza-se o momento da cunhagem neologismo civilização, focando nas forças históricas que possibilitaram a conformação do conceito; além da resignificação que a criação do conceito acarretou nos termos ‘selvagem’, ‘bárbaro’ e ‘civilizado’; os quais abandonavam seu original caráter estático, para serem realocados em uma linha evolutiva.

Enfim, logo após reconstruído o conceito de civilização, inicia-se o estudo de sua articulação no âmbito da doutrina jurídica internacionalista do século XIX. Então, no terceiro e último capítulo, dispendo das chaves interpretativas forjadas nos capítulos anteriores, trata-se de analisar a articulação dos conceitos pela doutrina jusinternacionalista, produzidas principalmente no seu último quartel oitocentista – momento do apogeu colonialista. Tendo conta o limite da pesquisa, preferiu-se pela investigação das obras do italiano Pasquale Fiore, do escocês James Lorimer, e do alemão Lassa Oppenheim. A amostragem pretendeu abarcar, além da variedade geográfica, a diversidade de concepções jurídicas, dado que os citados juristas assumem diferentes posições, que podem ser classificadas, respectivamente, por historicismo, jusnaturalismo e positivismo. Assim, partindo de uma análise de doutrinas variegadas, é possível dar-se conta de quão consolidada, e praticamente homogênea, era a articulação dos conceitos de selvagem, bárbaro e civilizado para representar as nações perante o direito internacional, e como essa classificação refletia a instrumentalização desse direito, deliberadamente hierarquizado em benefício da empresa colonial.

## 1 BARBÁRIE

Civilização e barbárie. Atualmente, esses dois conceitos são articulados de forma coligada, como um par. Permeiam as falas contemporâneas, que levam a crer que são termos indissociáveis. Entretanto, diferente de outros pares antitéticos que nascem simultaneamente, as palavras que compõem a dicotomia civilização e barbárie, tem histórias etimológicas distintas e separadas cronologicamente por quase dois milênios.

Considerando que se pretende analisar conceitos históricos, é fundamental que a definição contemporânea dos conceitos não prejudique a compreensão das categorias históricas. Portanto, para que não se projete o sentido hodierno do conceito de ‘bárbaro’, impregnado de preconceitos e das tensões próprias do nosso tempo, nas categorias a serem estudadas, é necessário, adverte Prost, historicizar os conceitos (2014, p. 129).

Pois, conforme Koselleck, “As palavras que permaneceram as mesmas não são, por si só, um indício suficiente de permanência do mesmo conteúdo ou significado por elas designado.” (2006, p. 105). Assim, apesar de civilização e barbárie encontrarem continuidade no significante, o mesmo não ocorre com seu significado<sup>6</sup>.

Toma-se as palavras civilização e barbárie como conceito, na acepção de Koselleck (2006, p. 109), de forma que agregam e concentram uma multiplicidade de conteúdos acumulados ao longo de seu uso, ou da

---

<sup>6</sup> Hespánha, no mesmo sentido, e com desenvoltura, adverte que, mesmo diante de conceitos, cujas palavras são perenes desde o início da história do direito europeu, “[...] se avançarmos um pouco na sua interpretação, logo veremos que, por baixo da superfície da sua continuidade *terminológica*, existem rupturas decisivas no seu significado *semântico*. O significado da mesma palavra, nas suas diferentes ocorrências históricas, está intimamente ligado aos diferentes contextos, sociais ou textuais, de cada ocorrência. Ou seja, o sentido é eminentemente *relacional* ou *local*. Os conceitos interagem em campos semânticos diferentemente estruturados, recebem influências e conotações de outros níveis da linguagem (linguagem corrente, linguagem religiosa, etc.), são diferentemente apropriados em conjunturas sociais ou em debates ideológicos. Por detrás da continuidade aparente na superfície das palavras está escondida uma descontinuidade radical na profundidade do sentido. E esta descontinuidade semântica frustra por completo essa pretensão de uma validade intemporal dos conceitos embebidos nas palavras, mesmo que estas permaneçam.” (HESPANHA, 2005, p. 18-19).

formulação de seus significados. Assim, esses significados assumidos em cada contexto determinado, dependente das circunstâncias políticas e sociais, e apreensíveis sob perspectiva sincrônica, formam camadas de significados, que se acumulam formando um conceito.

Por isso, conceitos são sempre polissêmicos (PROST, 2014, p. 121). As camadas de significado estarão sempre inscritas no próprio conceito, de modo que podem ser resgatadas em momentos posteriores. Daí advém a necessidade de reconstruir essas camadas e identificar as diferentes definições que são significados contidos em um conceito.

Embora não se pretenda desenvolver esse estudo estritamente sob a perspectiva linguística, a completa apreensão destes conteúdos que conformam o conceito de civilização e de barbárie são facilitadas pelo emprego de técnicas e teorias emprestadas dessa disciplina<sup>7</sup>. Assim, além da etimologia, que indica a origem e percurso da palavra, alia-se a análise dos campos léxico e semântico<sup>8</sup> dessas palavras; isso implica, com relação a palavra civilização, por exemplo, no tocante ao campo léxico, a consideração do conjunto de palavras que derivam do mesmo radical, por exemplo, no caso de civilização, os vocábulos ‘civilizar’ e ‘civilizado’; e da análise do grupo de palavras que são relacionadas pelo significado, especialmente, a antonímia que estabelece com o conceito barbárie. No mesmo sentido, é realizada a pesquisa com a palavra barbárie. A disciplina linguística não dita o itinerário a ser percorrido, contudo

---

<sup>7</sup> De todos ramos da linguística, a semântica, responsável pelo estudo do significado, é, obviamente, a mais importante para a história dos conceitos, afinal a definição dos significados pelo acordo linguístico de uma comunidade é pressuposto para existir a própria comunicação. (KOSELLECK, 1992, p. 140-141; PROST, 2014, p. 130). Toma-se emprestadas, por exemplo, as perspectivas semasiológica e onomasiológica para desenvolver uma história dos conceitos. “A semasiología, é certo, considera a palavra isolada no desenvolvimento de sua significação, enquanto que a onomasiologia encara as designações de um conceito particular, vale dizer, uma multiplicidade de expressões que formam um conjunto.” (BALDINGER, 1966, p.8). Nesse sentido que Koselleck afirma: “Não é possível verificar o valor de um termo como ‘conceito’ válido para o complexo social ou para as confrontações políticas sem incluir os conceitos paralelos ou contrários, sem se reportar a uma ou outra noção geral ou particular e sem se registrar a intersecção entre duas expressões.” (2006, p. 113).

<sup>8</sup> Prost relaciona a análise do campo semântico da linguística, com a perspectiva de “rede conceitual” da disciplina histórica, definindo-a como “um conjunto de termos inter-relacionados sob uma forma estável, seja de oposição, de associação ou de substituição.” (2014, p. 124).

indubitavelmente, auxilia na apreciação dos conceitos. Isto porque uma análise exclusivamente linguística além de ser insuficiente, em se tratando de conhecimento histórico, uma vez que ignora os elementos extralinguísticos preponderantes para a apreensão do fenômeno conceitual, não compreende a análise sob aspecto jurídico.

## 1.1 HISTÓRIA DO CONCEITO ‘BÁRBARO’

No presente capítulo, explorar-se-ão aspectos do conceito de ‘bárbaro’, notadamente, as transformações de sentido pelo qual o termo sofreu quando cunhado, adaptando-se às contingências próprias em que viviam seus interlocutores. De modo a percorrer, da sua criação no contexto helênico ao seu uso pré-moderno, essa abordagem pretender dar destaque para a estrutura do conceito, identificando seus elementos de continuidade, independente das representações próprias de cada contexto histórico.

Assume-se que o conceito ‘bárbaro’ admitiu diferentes representações durante sua gênese, que dependeram do contexto político e social que eram inscritas, desde quando foi concebido na Grécia Antiga. No entanto, independente da representação assumida, percebe-se a existência de uma estrutura do conceito que é perene, e condiciona a própria representação.

A perspectiva sincrônica permite a reconstrução das representações assumidas pela palavra ‘bárbaro’, nos contextos grego, romano e medieval. Enquanto a perspectiva diacrônica, analisando as continuidades e rupturas nas significações, permitem desvelar a estrutura conceitual de ‘bárbaro’.

### 1.1.1 Bárbaro e a razão grega

É na Grécia dos séculos VII e VIII a.C. que a palavra “bárbaro” é cunhada, a partir de uma onomatopeia<sup>9</sup>, para designar aqueles que não

---

<sup>9</sup> Em geral, refere-se à Estrabão como o primeiro a indicar a origem onomatopeica da palavra, proveniente do balbuciar. No entanto, Mátti indica outras possíveis raízes etimológicas, ainda assim proveniente de onomatopeia: “Se os filólogos hesitam a respeito da etimologia exata do termo *barbaros*, talvez uma onomatopeia proveniente do *bambaino*, “bater os dentes”, “tremor de medo” (cf.

falavam grego, mas balbuciavam. Sua acepção era, no princípio, menos valorativa que descritiva, pois apenas utilizava de um critério linguístico para definir os estrangeiros; esse sentido aparece em Homero que utiliza palavra similar - *barbarophônôn* (CARTLEDGE, 1993, p. 37; MATTÉI, 2002, p. 77). Era como dizer: ‘não grego’. Portanto, ainda não havia uma carga preponderantemente pejorativa na nomenclatura, de modo que era utilizada até mesmo em referência a povos então respeitados pelos gregos<sup>10</sup>, como os egípcios (PAGDEN, 1982, p. 16; DROIT, 2009, p. 72-73).

No entanto, como pondera Prost, “o sentido das palavras não deixa de sofrer alterações no decorrer do tempo” (2014, p. 250), e de fato, o conteúdo da palavra ‘bárbaro’ ainda na comunidade grega, é alterado de forma relevante e, de certa forma, permanente, pois a palavra adquire um sentido depreciativo que a marcará indelevelmente, constituindo-se em um elemento de continuidade de seu significado mesmo que em outras circunstâncias e tempos futuros. A mudança na acepção da palavra, de um sentido mais descritivo para valorativo, dá-se simultaneamente ao reconhecimento de um helenismo, de uma característica propriamente grega, que agregaria os gregos em uma unidade coletiva, sob mesma nomenclatura; através da língua e cultura comum, já que jamais tiveram unidade política, ou mesmo geográfica. Assim, gregos e ‘bárbaros’ constituem-se de forma interdependente (FONTANA, 2000, p. 11; DROIT, 2009, p. 35).

Atribui-se às Guerras Greco-Persas<sup>11</sup>, do séc. V a.C., como sendo o principal catalisador na transformação do conteúdo da palavra (CARTLEDGE, 1993, p. 38), pois conferiu ao povo helênico uma consciência de unidade em contraposição à diversidade da região mediterrânea, através da habitual polarização advinda de um conflito. A partir de então, a dicotomia heleno/bárbaro assumirá seu matiz mais pejorativo dentro do mundo grego. A rivalidade era convertida em um instrumento de afirmação de identidade, a partir de papéis idealmente

---

o latim *balbutio*), não há dúvida de que a palavra soa mal em grego, com a repetição da primeira sílaba (*bar-bar*) e a rugosidade das duas consoantes *b* e *r* que retiram por duas vezes a liquidez da vogal. Falar em bárbaro significa falar por borborismos, o que não é a melhor maneira de se fazer entender.” (MATTÉI, 2002, p. 77).

<sup>10</sup> Utiliza-se indistintamente os termos ‘grego’ e ‘heleno’; ainda que se saiba que este é o termo utilizado pelo próprio povo para denominar-se, e aquele tenha sido criado posteriormente.

<sup>11</sup> Também chamadas Guerras Médicas.



antagônicos; de forma a exceder a inimizade meramente bélica, em um conflito cultural e político. Assim, Heródoto apresenta essa guerra como o confronto entre a liberdade e democracia grega contra o despotismo<sup>12</sup> dos povos asiáticos, no caso, os persas (FONTANA, 2000, p. 11); uma dicotomia que será projetada para a oposição Europa *versus* Ásia – ou ainda, Ocidente *versus* Oriente –, eventualmente recuperada – e revigorada – pela modernidade europeia<sup>13</sup> (HARTOG, 2002, p. 102-104).

Ainda que no princípio não apresentasse o forte sentido depreciativo que a palavra adquire posteriormente, a categoria já portava consigo uma assimetria, na medida em que propunha uma designação genérica para todos os outros povos, embora diversos, em contraposição unicamente ao povo helênico que, por sua vez, recebe um nome próprio. Isto é, estabelecia uma divisão universal<sup>14</sup> e mutualmente exclusiva, dividindo toda humanidade entre quem designava - os helenos - e todos os outros, que eram designados - bárbaros. Esse binômio, que porta consigo a estratégia de dividir a humanidade em polos distintos e desiguais, é denominado por Koselleck, conceitos antitéticos assimétricos<sup>15</sup> (KOSELLECK, 2006, p. 191). Ou seja, são antitéticos, pois necessariamente opostos, com designações mutualmente excludentes; reconhece-se a unidade homogênea de seu grupo através da

---

<sup>12</sup> Temática que será resgatada por Aristóteles, ao analisar as diferentes formas de governo, quando indica que, entre as espécies de monarquia, é “a segunda, a dos bárbaros, ligada a certa raça e despótica, mas conforme a lei ou convenção primitiva.” (ARISTÓTELES, 2002, p. 111).

<sup>13</sup> Conforme argumentou Said (2007), a respeito da construção do ‘oriental’. O par helênico/bárbaro é construído de forma análoga à oposição entre Ocidente e Oriente; estes, inclusive, poderiam ser perfeitamente substituídos pela dicotomia grega na afirmação de Said: “[...] nem o termo “Oriente” nem o conceito de “Ocidente” têm estabilidade ontológica; ambos são constituídos de esforço humano – parte afirmação, parte identificação do Outro.” (2007, p. 13).

<sup>14</sup> Ainda que utilizasse o termo indistintamente, Platão foi o primeiro a tecer uma crítica radical, do ponto de vista lógico-ontológico, a respeito dessa divisão universal entre gregos e todos os demais, e o critério para tal (DROIT, 2009, p. 67-69; MÁTTEI, 2002, p. 107-109; KOSELLECK, 2006, p. 198).

<sup>15</sup> Do conceito utilizado para si próprio de corre a denominação usada para o outro, que para este outro equivale linguisticamente a uma provação, mas que, na realidade, pode ser equiparado a uma espoliação. Trata-se, nesse caso, de conceito opostos assimétricos. Seu oposto é contrário, porém de maneira desigual. (KOSELLECK, 2006, p. 193).

criação de conceitos que os delimita, ao mesmo tempo que exclui os demais. E são assimétricos, na medida em que há uma disparidade nas atribuições, um tom discriminatório ditado pelo grupo que as maneja; basta notar que tais designações são utilizadas unilateralmente, não havendo o reconhecimento mútuo.

Sua origem etimológica, baseada no critério linguístico de diferenciação, também prenunciava essa assimetria. Afinal, se os estrangeiros eram aqueles que balbuciavam ao falar, isso pressupunha uma falta de habilidade em utilizar a linguagem; o que para o pensamento grego, que associava a linguagem à inteligência e à razão<sup>16</sup>, significava uma clara inferioridade intelectual (PAGDEN, 1982, p. 16); esse sentido aparece em Heráclito (MATTEÍ, 2002, p. 95; DROIT, 2009, p. 40-41). Tal consideração agrava-se, ao considerar que:

Entre política e o *logos*, há assim relação estreita, vínculo recíproco. A arte política é essencialmente exercício da linguagem; e o *logos*, na origem, toma consciência de si mesmo, de suas regras, de sua eficácia, por intermédio de sua função política. (VERNANT, 2002, p. 54).

Linguagem, razão e política imbricam-se – idealmente - na essencialidade do pensamento grego. Nessa ótica, o ‘bárbaro’, ao não dominar a linguagem – na verdade, o ‘bárbaro’ não dominava a língua grega, mas sua própria língua -, seria incapaz de desenvolver a retórica, e portanto, invariavelmente alheio à política. Dessa forma, além de geograficamente fora da *polis*, o ‘bárbaro’ era inábil a desenvolver uma atitude política; torna-se, em analogia, antônimo de *civis* e *polis*.

Seguindo esse argumento, da incapacidade em relação à política sucedia a imagem do ‘bárbaro’ como dominado, como súdito, sempre sob autoridade de um déspota. Inversamente, a figura do grego representava o cidadão<sup>17</sup> da *polis*, livre e racional, que participa efetivamente do governo. Aristóteles, ao analisar as diferentes formas de governo, enfatiza:

Encontramos exemplos de outra espécie de monarquia junto a alguns bárbaros. Os reis têm ali

---

<sup>16</sup> Não é fortuito que *logos* significasse em grego, tanto verbo como razão (DROIT, 2009, p. 40).

<sup>17</sup> Trata-se da imagem idealizada. Pois é cediço que a democracia grega era tudo menos igualitária, vez que ocultava uma sociedade escravagista e misógina.

algum poder que se aproxima do despotismo, mas é legítimo e hereditário. Tendo os bárbaros naturalmente a alma mais servil do que os dos gregos e os asiáticos, eles suportam mais do que os europeus, sem murmúrios, que sejam governados pelos senhores. (ARISTÓTELES, 2002, p. 110).

Nesse trecho, sobressai a naturalização do estado de escravidão do ‘bárbaro’ empreendida por Aristóteles, isto é, em claro determinismo - inclusive genético -, torna o ‘bárbaro’ servil por natureza. É bem conhecida a importância que a teoria aristotélica confere à política, através dela que o homem livre se desenvolve com plenitude, afinal, o homem é, por natureza, um animal político (ARISTÓTELES, 2002, p. 4-6; 53). Dessa forma, compreende-se o quão desprezível é, para Aristóteles, ser politicamente servil; e pior, naturalmente servil.

O desenrolar desse argumento desembocará na sua conhecida doutrina da escravidão natural<sup>18</sup>, pela qual cria uma categoria concreta de homens, que nasceram para serem escravos; ora, “todos os seres, desde o primeiro instante do nascimento, são, por assim dizer, marcados pela natureza, uns para comandar, outros para obedecer.” (ARISTÓTELES, 2002, p. 12).

O recurso à natureza, em Aristóteles, ao tratar, tanto da servidão natural do ‘bárbaro’, quanto do ‘escravo’, indica uma convergência das duas figuras, ou seja, o ‘bárbaro’ é escravo, por natureza. Não é fortuito, portanto, que Aristóteles retome a afirmação do poeta Hesíodo de que “os gregos tinham, de direito, poder sobre os bárbaros, como se, na natureza, bárbaros e escravos se confundissem.” (ARISTÓTELES, 2002, p. 3).

É o argumento intelectual que prepondera; do mesmo modo que os ‘bárbaros’, o escravo carece de razão (ARISTÓTELES, 2002, p. 13) e isso é o que motiva ser comandado, por um homem, senhor da razão; só assim ele cumprirá sua função de forma plena. O escravo natural, portanto, será um homem cujo intelecto não alcançou o controle necessário sobre suas paixões (PAGDEN, 1988, p. 70), e é essa dependência do homem em relação aos seus desejos, paixões e instintos que diferencia o ‘bárbaro’ e o escravo, do homem grego.

---

<sup>18</sup> Sem prejuízo da escravidão civil, também reconhecida por Aristóteles, e diversa da escravidão natural. Como explica Pagden, “*El esclavo civil era un hombre como cualquier otro que, por causas que no tienen nada que ver con su naturaleza, estaba privado de sus libertades civiles.*” (1988, p. 69).

Está claro que tanto a representação do ‘bárbaro’, quanto a imagem que o próprio grego fazia de si, eram idealizadas. Todos os epítetos negativos atribuídos ao bárbaro – grosseiro, rude, obtuso, inábil, déspota, etc.<sup>19</sup> – constituíam-se, com efeito, em uma figura antagônica inventada expressamente para que lhes servisse de contraste, como um espelho que reflete sua imagem, porém invertida (FONTANA, 2000, p. 10). Dessa forma, o ‘bárbaro’, embora corresponda à uma alteridade cuja existência é real – os persas, por exemplo –, não passa de uma construção inventada pela cultura grega para afirmar sua identidade coletiva. Aparta-se tudo aquilo rechaçado pela sociedade grega, e a esse conjunto de rejeitos dá-se o nome de ‘bárbaros’. Explica-se, portanto, porque o ‘bárbaro’ será sempre considerado inferior; afinal, se ele representa tudo que é negado por determinada sociedade, não poderia ser diferente. Nesse sentido, a opção pelo emprego do vocábulo expõe necessariamente uma atitude etnocêntrica daquele que o profere.

A função do conceito, então, é fabricar esse exterior, a partir do ponto de vista interno. Para a construção e articulação do termo, há sempre um ‘centro’, que determinará correlativamente o conteúdo do ‘periférico’ (DROIT, 2009, p. 122). E o conteúdo desse, considerado ‘fora’, acompanha a determinação do que é tido como ‘dentro’; de forma que, cada vez que esse é alterado, aquele também será, constituindo-se o antônimo desse novo ‘dentro’. Por isso que ‘bárbaro’ apresentará conteúdos diferentes ao longo do tempo, sucessivamente oposto ao ponto de vista hegemônico de cada contexto que promove a articulação do conceito. Esse aspecto apresenta-se como constante nas representações que o conceito suporta posteriormente, em conjunturas diversas e desvinculadas de sua origem. Quer dizer, é um conceito historicamente transmissível (KOSELLECK, 2006, p. 195), adaptável ao contexto concreto em que é utilizado, que, no entanto, mantém sua estrutura etnocêntrica<sup>20</sup> e assimétrica, independentemente do conteúdo que o preencher.

---

<sup>19</sup> Disseminados, de forma caricatural, pelo teatro grego (HALL, 1989).

<sup>20</sup> “De modo simples, o etnocentrismo pode ser definido como uma visão de mundo fundamentada rigidamente nos valores e modelos de uma dada cultura; por ele, o indivíduo julga e atribui valor à cultura do outro a partir de sua própria cultura. Tal situação dá margem a vários equívocos, preconceitos e hierarquias, que levam o indivíduo a considerar sua cultura a melhor ou superior. Nesse sentido, a diferença cultural percebida rapidamente se transforma em hierarquia.” (SILVA; SILVA, 2009, p. 127).

Assim será no universo romano, que prontamente recepciona o vocábulo grego e o provê com novas texturas. O conceito apresentará uma pluralidade de significados, por vezes divergentes e sobrepostos, mas sempre acomodados ao contexto político da trajetória do povo romano – Reino, República e Império; de qualquer forma, é possível traçar algumas linhas gerais e constantes da imagem que o ‘bárbaro’ assumira para os romanos.

### 1.1.2 Roma e o *furor barbaricus*

Mesmo que a assimilação de gregos e romanos já estivesse em curso desde a fusão provocada por Alexandre, no século IV a.C. (FONTANA, 2000, p. 18), o helenismo, exaltação e divulgação da cultura helênica<sup>21</sup>, foi essencial para a incorporação do termo no léxico latino, haja vista que, no sentido original dado pelos gregos, os próprios romanos eram incluídos na categoria de ‘bárbaros’; estranhamento evidenciado por Cícero<sup>22</sup> (DROIT, 2009, p. 132; KOSELLECK, 2006, p. 206; MÁTTEI, 2002, p. 116). Enquanto a cultura grega era enaltecida pelos romanos, sua sociedade, enquanto instituição política, já não exercia a hegemonia de outrora na região mediterrânea – notadamente a partir dos séculos II e I a.C. quando se tornou protetorado romano –, de forma que o mundo romano constitui-se o novo centro a partir do qual será concebida a representação do ‘bárbaro’.

Se no universo grego, a característica mais destacada do ‘bárbaro’ era a ausência de razão e a inabilidade em articular-se, como consagrado no sentido dado por Aristóteles, no âmbito romano, prepondera a imagem do ‘bárbaro’ cujos atributos são a crueldade, ferocidade e bestialidade – *furor barbaricus*. Tanto que o substantivo ‘barbárie’ – *barbaria* –,

---

<sup>21</sup> Havia um anseio por parte dos romanos em demonstrar a origem grega do povo romano, resultando obras como as de Dionísio de Halicarnasso (HARTOG, 2013, p. 119-140). No mesmo sentido, Mátti afirma que “será preciso todo o gênio de Virgílio para fazer de Tróia a ancestral de Roma, e de Enéias, o último dos troianos, o primeiro dos romanos.”. (2002, p. 92).

<sup>22</sup> O que provoca um paradoxo: embora Cícero questione o fato dos romanos serem categorizados como ‘bárbaros’, ele mesmo não deixa de ser influenciado pelos escritos gregos, de forma a reproduzir o sentido de inferioridade intelectual antecedente (JONES, 1971, p. 397).

derivada do agir como ‘bárbaro’, e significando inumanidade, crueldade humana, não aparece até o período do Baixo Império Romano. Conforme Droit,

Os gregos ignoram este conceito e não tinham palavra para dizer ‘barbárie’, ou em todo caso não tinham nenhum substantivo derivado de ‘bárbaros’. A crueldade humana era uma coisa e os bárbaros eram outra.<sup>23</sup> (2009, p. 137).

Quanto mais aumentava o espírito expansionista romano, mais era alimentada uma imagem do ‘bárbaro’ como violento, cruel, impiedoso, feroz em combate, e principalmente, uma ameaça à integridade da sociedade romana:

[...] o Império necessitava que fossem violentos e ameaçadores para justificar as massivas expedições do exército romano e prover aos Imperadores justificativa de sua própria existência. A contínua presença de bárbaros perigosos, pontuada pelos relatos de ataques bárbaros, seguidos pelo rigor das vitórias imperiais, desempenhou um papel importante nas ideologias imperiais<sup>24</sup> (MATHISEN, 2006, p. 1027)

O conceito de ‘bárbaro’ funcionava como uma eficaz ferramenta política, manobrada pelo Império de forma a manter o expansionismo e todo sistema romano dependente dele; o que empreendia através de um perverso estratagema: a desumanização do ‘outro’ legitimava o seu

---

<sup>23</sup> Traduzido de: “*Los griegos ignoran este concepto y no tienen palabra para decir <<barbarie>>, o en todo caso no tienen ningún sustantivo derivado de barbaros. La crueldad humana era una cosa y los bárbaros eran otra.*” (DROIT, 2009, p. 137).

<sup>24</sup> Traduzido de: “[...] *the empire needed its violent, threatening barbarians to justify massive expenditures on the Roman military and to provide emperors with a validation of their very existence. The continued presence of dangerous barbarians, punctuated by reports of barbarian attacks followed by the de rigueur imperial victories, played a large part in imperial ideologies.*” (MATHISEN, 2006, p. 1027).

extermínio (RODRÍGUEZ GERVÁZ, 2008, p. 149-152)<sup>25</sup>. Portanto, a imagem era aplicada a todos os inimigos indistintamente, mas contingencialmente, dependendo qual era o oponente da temporada, fossem eles celtas, francos, godos, ou sarracenos; os hunos, por exemplo, foram encarnados no arquétipo do ‘bárbaro’ quando o grupo parecia constituir-se uma ameaça (GUZMÁN ARMARIO, 2003, p. 337): nômades, sem pátria e leis, os hunos eram retratados<sup>26</sup> pelos romanos como carecendo totalmente de moral e piedade. Nesse sentido é construída a narrativa do historiador romano Amiano Marcelino (DROIT, 2009, p. 164-166), e até o fim do Império não faltaram relatos realçando a crueldade dos invasores ‘bárbaros’. Assim como na representação grega, tratava-se de uma imagem estereotipada, que correspondia menos a realidade dos povos categorizados como tais do que o inverso do ideal romano (FONTANA, 2000, p. 20-21); de qualquer forma, “não importa que a realidade fosse radicalmente distinta, o certo é que através destas abordagens estabelece-se um programa ideológico sobre o outro”<sup>27</sup> (RODRÍGUEZ GERVÁZ, 2008, p. 154).

Da expansão do território romano advinha outro fator de distinção da imagem grega do ‘bárbaro’: no mundo helênico, a exterioridade contrapunha-se à unidade cultural do povo grego; o que simplesmente não existe no mundo romano, que é formado, principalmente no período

---

<sup>25</sup> Nesse sentido: “*Era evidente que la sociedad romana y en especial las aristocracias provinciales afectadas por esta problemática desearían conocer todas aquellas noticias relacionadas con el mundo bárbarico, con mayor interés las que contaban los éxitos obtenidos por los ejércitos imperiales. Las noticias convenientemente maquilladas llegaban a través de discursos donde los oradores romanos indefectiblemente informaban sobre los acontecimientos puntuales y en los que aparecían diversos grupos bárbaros hostiles como enemigos a combatir; en definitiva se elogia al emperador en tanto en cuanto éste a través de sus acciones les garantiza que su negotium y su otium van a permanecer inalterables y su vida de propietarios y grandes terratenientes va a continuar.*” (RODRÍGUEZ GERVÁZ, 2008, p. 149).

<sup>26</sup> “*Los hunos viven, al menos en los relatos que nos han llegado de su existencia, sin reglas, en un universo sin leyes, donde la autoridad suprema parece definitivamente ausente.*” (DROIT, 2009, p. 165).

<sup>27</sup> Traduzido de: “*No importa que la realidad fuera radicalmente distinta, lo cierto es que a través de estos planteamientos se establece un programa ideológico en torno al «otro».*” (RODRÍGUEZ GERVÁZ, 2008, p. 154).

Imperial<sup>28</sup>, pelo conjunto de uma variedade de etnias sujeitas ao domínio romano, e cada uma com sua cultura (DROIT, 2009, p. 134; FONTANA, 2000, p. 19). Isso faz com que o conceito se desvincule de sua origem cultural de matriz grega, no que diz respeito ao elemento agregador, contraposto ao ‘bárbaro’. O que agregava os romanos, como um todo homogêneo em contraposição ao ‘bárbaro’, já não era a cultura, mas sua organização político-jurídica.

Durante o Império, não tanto a *gens* que importava, afinal sob o domínio romano encontravam-se as mais diversas, mas o *status civitatis*, isto é, a qualidade própria de cidadão romano (DAL RI JUNIOR; DAL RI, 2013, p. 330), o que fazia com que os indivíduos acumulassem uma identidade étnica, com a cidadania romana. O centro, que definiria o espelho ‘bárbaro’, então passa a ser a própria organização político-jurídica romana. Por consequência, uma nova linha de fronteira toma forma: a cidadania romana.

Com isso, também a imaginação geográfica a respeito do espaço ‘bárbaro’, bem demarcado no universo grego, dissolve-se; pois as cidades romanas eram habitadas por ‘bárbaros’ migrantes –*peregrini* –, aos quais, em regra, não era concedida a cidadania romana. Isto é, no mesmo lugar conviviam, cidadãos romanos e ‘bárbaros’. Certo que existiu uma fronteira – *limes* – para além da qual encontrava-se o ‘*barbaricum*’, não obstante, além de instável era permeável. Quer dizer, diferente da hermética comunidade grega – *oikuméne* –, acessível exclusivamente por acidente de nascimento<sup>29</sup> (PAGDEN, 1988, p. 37), a sociedade romana – consubstanciada na *civitas* – era, de certa forma, mais aberta, pois caracterizada por uma política de concessão de cidadania<sup>30</sup> baseada no

---

<sup>28</sup> “Com a expansão e a transformação da *Respublica* em Império, os juristas viram-se forçados a modificar as modalidades de aquisição da cidadania, abrangendo gradualmente, os indivíduos originários de clãs dos territórios ocupados por Roma.” (DAL RI JUNIOR, 2002, p. 33-34).

<sup>29</sup> Nesse sentido, Dal Ri Junior explica: “A existência de uma classe social constituída por homens livres, que detém as rédeas do poder político através do *status* exclusivo de cidadãos (que pressupõe acesso às funções políticas) e que se perpetua pela transmissão da cidadania *jus sanguinis*, comprovava o quanto esta era ‘impenetrável’. Prova disto são as poucas notícias que se têm sobre as possíveis naturalizações ou concessões de cidadania a ‘metecos’ ou, neste último caso, a escravos.” (2004, p. 175)

<sup>30</sup> O programa de abertura da cidadania culminou no Édito de Caracala – *Constitutio Antoniana* –, de 212 d.C., que concedia a cidadania para praticamente todos residentes livres do Império Romano, inclusive *peregrini* (MATHISEN,



viver de acordo com o direito - *ius civile* – e os valores romanos (DAL RI JUNIOR; DAL RI, 2013, p. 335-336); além dos programas de assentamento e recrutamento visando a integração do ‘bárbaros’ na esfera do Império (GUZMÁN ARMARIO, 2003, p. 332).

Em síntese, no universo romano, o ‘bárbaro’ era encarnado de forma ambígua, em duas figuras simultâneas e diferentes, cada uma entrava em cena conforme as necessidades do Império. Por um lado, existia o inimigo combatente – *hostis*<sup>31</sup> -, com o estereotipo violento, cruel e sanguinário, que uma constituía uma constante ameaça à ordem cívica romana, legitimando o combate e expansão dos domínios romanos. Por outro lado, paralelamente, os estrangeiros – *peregrini* -, eram cooptados<sup>32</sup> pela *civitas*, seja simplesmente para participar da vida da *civitas* pagando impostos, seja por necessidades militares ou agrícolas<sup>33</sup> (RODRÍGUEZ GERVÁZ, 2008, p. 159); isso reforçava a imagem de supremacia do modo de vida romano – *romanitas* -, como se aqueles ‘bárbaros’, antes cruéis, fossem ‘convertidos’ em vizinhos pacíficos e pagadores de impostos (MATHISEN, 2006, p. 1027-1028). Vigorava um ideal imperialista de assimilação progressiva, em que o universo romano, aos poucos, ia ‘domesticando’ outros povos e englobando-os em sua estrutura política e jurídica, apesar das disparidades linguísticas e étnicas (DROIT, 2009, p. 139).

Não quer dizer que a representação grega do ‘bárbaro’ seja substituída pela romana, na verdade, as diversas imagens sobrepõem-se

---

2006, p. 1014; DAL RI JUNIOR; DAL RI, 2013, p. 335). Suas consequências, segundo Mathisen, extrapolavam a questão da cidadania; mesmo àqueles que não era concedida o *status civitatis*, lhes era facultada a filiação ao sistema de direito romano - *ius civile* – o que lhes proporcionava uma integração quase tão eficaz quanto o *status* jurídico (2006, p. 1036-1037).

<sup>31</sup> “Na sua origem, esse conceito não apresentava conotação negativa, tratando apenas da constatação da não pertença de alguém à comunidade romana.” (DAL RI JUNIOR; DAL RI, 2013, p. 335-336).

<sup>32</sup> “*Los emperadores tardo-imperiales eran verdaderamente conscientes de la necesidad de incluir a grupos bárbaros en el Imperio y llevaron adelante propuestas eficaces encaminadas tanto a sostener los territorios y defender a sus habitantes como a mantener el tejido productivo.*” (RODRÍGUEZ GERVÁZ, 2008, p. 164).

<sup>33</sup> Com efeito, tratava-se das duas obrigações do cidadão romano: “O cidadão tinha basicamente duas obrigações em relação ao Estado: o pagamento de tributos e o serviço militar.” (DAL RI JUNIOR, 2004, p. 186).

formando estratos de significados, os quais preponderam conforme o contexto. Isto é, subsiste a noção de inferioridade intelectual, inclusive a de servidão natural (JONES, 1971, p. 385), constituindo-se em um estrato de significado do conceito; mas a ele são acrescidas as representações romanas do ‘bárbaro’, como a insistência na imagem de violento e inumano, consagrado pelo aparecimento do substantivo *barbárie*. A acepção romana, além disso, inova quando possibilita a conversão do ‘bárbaro’; sentido que, não pelos mesmos motivos, é mantido na representação de ‘bárbaro’ na Idade Média.

Antes do fim do Império Romano, o cristianismo converte-se de religião perseguida e, até mesmo, considerada ‘bárbara’ (JONES, 1971, p. 380; KOSELLECK, 2006, p. 206), em religião oficial do Império; o que aconteceu gradualmente após a promulgação do Édito de Milão, de 313 d.C., que possibilitou a cristianização do Império, de modo a tornar a religião um dos componentes da identidade romana – e, em seguida, da europeia.

### 1.1.3 Idade média e os pagãos

Com a queda do Império, em 476 d.C., toda estrutura política, jurídica, militar e social do Império desmorona, e a paisagem europeia acaba sendo transformada pela cultura e organização dos ‘bárbaros’. Nesse contexto, perde sentido a oposição *romanitas* e ‘bárbaros’, porque já não há mais o centro manipulador do conceito. Não havendo mais uma unidade política, como havia no Império, uma multiplicidade de pequenos Estados forma-se. No entanto, a instituição religiosa mantém-se, e fortalece-se, vindo a exercer hegemonia em todos os âmbitos da vida medieval.

[...] tais Estados encontram-se estreitamente ligados entre si por uma só religião, o cristianismo, e por um só elemento de coesão política, a Igreja. Somente esta última poderia servir como sentido unificador entre o particularismo, que nasce com estes novos Estados, e o universalismo deixado pela cultura romana.” (DAL RI JUNIOR, 2004, p. 191-192).

Quer dizer, a cristandade, principalmente através da coesão política proporcionada pela institucionalidade da Igreja, que se constituirá o elemento agregador desse novo contexto da Idade Média.

Conseqüentemente, no tocante à semântica do ‘bárbaro’, a *Christianitas* assumirá o papel de centro, tornando-se a referência para a determinação da figura do ‘bárbaro’.

Em um primeiro momento, seguindo as Epístolas do apóstolo Paulo, são negadas todas as classificações e distinções que separam a humanidade, são anuladas todas as singularidades: “Já não há judeu nem negro; nem escravo nem livre; nem homem nem mulher: pois todos vós sois um em Cristo Jesus”<sup>34</sup> (DROIT, 2009, p. 147; MÁTTEI, 2002, p. 126). Da mesma forma percebe Koselleck, “Todas as classificações e negações de pessoas, povos, classes, sexos e religiões são superadas pelos remidos em Cristo.” (2006, p. 207). Porém, tão logo é instituída a Igreja toma forma a divisão entre cristãos e os não cristãos, sob a designação comum de pagãos.

Nos séculos derradeiros do Império Romano, quando a oposição *romanitas* e ‘bárbaro’ ainda era intensa, prontamente já se encontravam correlações que colocavam ‘bárbaro’ e pagão em igualdade; nesse sentido Prudêncio, no século IV, afirmava que o ‘bárbaro’ está para o romano, como pagão está para o cristão (JONES, 1971, p. 382)<sup>35</sup>. Na esteira, sugeria-se que a solução para as invasões dos ‘bárbaros’ estava na cristianização dos mesmos, pois conforme defendia Orósio, a esperança era reconciliar as diferentes culturas por meio de uma fé comum, que unisse a toda humanidade<sup>36</sup> (TUCK, 2002, p. 25; JONES, 1971, 383-384); o que efetivamente foi empreendido – ainda que o Império não tenha se reerguido - durante a era Patrística, e implicou na distribuição geográfica da religião cristã (FONTANA, 2000, p. 36-37).

Já no século VI, Gregório de Tours empregava a palavra ‘bárbaro’ como sinônimo de pagão, e ainda, não a utilizava para referir-se ao seu grupo étnico, os francos, considerado ‘bárbaro’ pela categorização

<sup>34</sup> Tradução de: “*Ya no hay judío ni negro; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús*” (PAULO *apud* DROIT, 2009, p. 147).

<sup>35</sup> “*As different is the Roman from the barbarian as man is different from the animal or the speaking person from the mute, and as they who follow the teachings of God differ from those who follow senseless cults and superstitions*”. (PRUDENTIUS *apud* JONES, 1971, p. 382).

<sup>36</sup> “*The Roman Empire, according to Orosius, was only really acceptable at the point at which its constituent nations voluntarily accepted unity in the interests of a common religion, and at which any individual was free to settle anywhere in the empire.*” (TUCK, 2002, p. 25).

romana (JONES, 1971, p. 387); rompendo com o uso romano do conceito. Até o fim do século VII, estava realizada a transição<sup>37</sup> na representação do ‘bárbaro’, que perpassa toda Idade Média. Com a mudança do centro de referência, de um critério político-jurídico para um religioso, a *romanitas* dando lugar para a cristandade, alterava fundamentalmente o conteúdo do ‘bárbaro’, que agora assumia a figura inversa do cristão.

Não se tratava meramente de não crer em Cristo; na verdade, esse fato, implicava em não estar agindo de acordo com a verdadeira razão; sentido esse que se aproximava da concepção grega, implicando em uma continuidade na conotação negativa do termo, conforme enfatizado por Koselleck:

Não resta dúvida que, na literatura polêmica da teologia, os adversários são discriminados, com o uso de uma larga série de juízos negativos. Eles são os *infidelis, impii, increduli, peridi, inimici Dei* [infieis, ímpios, incrédulos, pérfidos, inimigos de Deus], enriquecidos por mágicas determinações diabólicas, são também de cor negra, de modo que matar esses pagãos, como cães, seria agradecer a Deus. (2006, p. 216).

No entanto, diferente da sociedade grega, caracterizada por ser fechada, no sentido que não havia como um ‘bárbaro’ tornar-se grego, a cristandade além de aberta<sup>38</sup> a todos que quisessem integrá-la, patrocinava essa conversão, que se dava com o batismo<sup>39</sup> (PAGDEN, 1988, p. 40-41);

---

<sup>37</sup> Conforme pondera Koselleck, O triunfo das novas antíteses é manifesto quanto torna possível ‘heleno’ e ‘bárbaro’ convergirem na mesma pessoa (2006, p. 210).

<sup>38</sup> Le Goff problematiza essa questão, indicando que a Cristandade não era unicamente aberta. Embora a doutrina religiosa, fosse aberta, e proclamasse sua vocação universal, havia uma tendência entre seus membros de fechar-se no exclusivismo do povo eleito, herança do Antigo Testamento. Esse comportamento ambíguo, era refletivo nas relações com os não-cristãos (LE GOFF, 2005, p. 143-145).

<sup>39</sup> “*La diferencia significativa - excepto por el hecho obvio de que la distinción entre el «nosotros» y el «ellos» en el mundo cristiano era principalmente de creencia y no de parentesco- entre la oikuméne y la congregatio fidelium era que mientras la oikuméne había sido un mundo completamente cerrado, la cristiandad no lo era.*” (PAGDEN, 1988, p. 40).

ou mesmo, pela força das armas, forçando a entrada na Cristandade, como comenta Le Goff: “[...] *compelle intrare* torna-se a palavra de ordem em relação a pagãos. A tais, aliás, era aplicado de muito bom grado o epíteto de bárbaros.” (2005, p. 141).

Dessa forma, a aliança de um universalismo proselitista com a imagem negativa do pagão, eram a receita para a conversão do mundo; isto é, o mundo era dividido entre os cristãos, e os passíveis de serem convertidos, ou melhor, potencialmente cristãos. E, uma vez que a religião cristã havia sido adotada por praticamente todas as unidades políticas da Europa, os ‘bárbaros’ foram banidos para as fronteiras (JONES 1971, p. 390), o que - ao menos até o século X, antes das cruzadas - propiciou uma nova territorialização dos conceitos antitéticos (KOSELLECK, 2006, p. 214). Por um lado, existia a *Respublica Christiana*<sup>40</sup>, uma comunidade potencialmente universal, resultante da agregação de pequenos Estados feudais sob a autoridade do poder temporal pontífice da Igreja (DAL RI JUNIOR, 2004, p. 37) e cujo território<sup>41</sup> era possível de ser determinado – *terrae christianorum* -, e por outro lado, notadamente fora dos limites geográficos europeus, existiam os ‘bárbaros’, infiéis.

A oposição entre o mundo cristão e o ‘bárbaro’ mantém-se durante toda a Idade Média, adquirindo facetas múltiplas, conforme o contexto; por exemplo, durante as cruzadas, falava-se em uma luta entre *Christianitas* e as *barbares nationes*, em um sentido eminentemente religioso; em simultâneo, porém, o Império Turco Otomano era representado pela imagem do *furor barbaricus*, no mesmo sentido de crueldade conferido pelos romanos<sup>42</sup> (JONES, 1971, p. 391-392; KOSELLECK, 2006, p. 215-216). Não obstante, ao menos até o século XVI, o termo ‘bárbaro’ continuou sendo utilizado como sinônimo de não

---

<sup>40</sup> O termo foi utilizado em tratados, em referência à uma ordem legal internacional, até meados do século XVIII (STEIGER, 2001, p. 184).

<sup>41</sup> Segundo Le Goff, “Até o fim do século 13, em que a Cristandade está na Europa quase definitivamente constituída a oeste da Rússia, da Ucrânica e dos Balcãs, um trabalho quase incessante dilata o mundo cristão.” (2005, p. 140).

<sup>42</sup> “*The 'barbarous' character of the Ottoman Turk was apparently a stereotype arising from the Turkish ravishment of the Byzantine capital in 1453, the horrifying details of which were reported to Europe by Greek Emigres and Italian merchants; and this sense of the term was reinforced by Turkish success in the sixteenth and seventeenth centuries.*” (JONES, 1971, p. 393).

cristão, conforme categorizou Bartolomé de Las Casas<sup>43</sup> (LAS CASAS, 1975, p. 125-26), ao arrolar as quatro classes de ‘bárbaro’, durante sua contenda com Juan Ginés de Sepúlveda, realizada nos anos de 1550 e 1551, em Valladolid.

Convém destacar que menos importa o critério articulador da divisão, que no caso é o religioso, mas a qualidade negativa que é conferida ao ‘bárbaro’. Toma-se, por exemplo, Tomás de Aquino, na *Summa contra Gentiles*, ao comentar sobre o motivo da diversidade das coisas, afirma “alguns corpos são luminosos, alguns escuros, alguns homens nascem bárbaros, outros cristãos.”<sup>44</sup> A afirmação estabelece claramente uma oposição segundo critério religioso, de forma que, nesse caso, o significado de *barbaris* não pode ser outro, que não pagão, por antonímia ao cristão. A questão é que, embora o critério aparente certa neutralidade, o ‘bárbaro’, o não cristão, encarnará qualidades desprezíveis; o que leva Pagden a afirmar que Aquino “conduziria a distinção dos *hombres-besta*, *homunculi* ou bárbaros, atribuindo a eles traços distintivos especialmente referidos à linguagem, à escritura, à vestimenta, à alimentação, às leis, às instituições e à presença ou ausência de formas de vida urbana”<sup>45</sup> (1988, p. 40).

#### 1.1.4 Estrutura conceitual de ‘bárbaro’

Diante de toda essa trajetória, é possível afirmar que o conceito ‘bárbaro’ possui uma estrutura, que permanece contínua, apesar da multiplicidade de conteúdos que a preenchem. A análise sincrônica do significado assumido por ‘bárbaro’ em cada contexto, e a comparação desses diferentes estratos de significado, através da perspectiva diacrônica, permitiram desvelar os elementos de continuidade do conceito, os quais são assumidos sob designação de ‘estrutura do conceito’. Em outras palavras, foram expostas as diversas faces com o que ‘bárbaro’ foi identificado, e isso, na verdade, constituiu-se o meio

<sup>43</sup> Para uma completa biografia do Bispo de Chiapas, ver CLAYTON, 2012.

<sup>44</sup> Livro II – Criação, Caput 44, I. “*quod quaedam corpora sunt lucida, quaedam obscura, quidam homines ex barbaris, quidam ex Christianis nascuntur*”.

<sup>45</sup> Tradução de: “*Esto, ya con su discípulo Tomás de Aquino, conduciría a la distinción de los hombres-bestia, homunculi o bárbaros, atribuyéndoles rasgos distintivos especialmente referidos al lenguaje, a la escritura, al vestido, a la dieta, a las leyes, a las instituciones y a la presencia o ausencia de formas de vida urbana.*” (PAGDEN, 1898, p. 40).

para tornar visível a estrutura do conceito ocultada pelas representações. Metaforicamente, a estrutura conceitual apresenta-se como a forma, um recipiente, que é preenchida por conteúdos que variam no tempo e lugar.

Diversas foram as representações que foram batizadas com a designação de ‘bárbaro’, cada qual acoplada a uma determinada visão de mundo, que exercia hegemonia naquele momento e contexto. Obviamente, que as representações foram usadas, por muitas vezes, de forma simultânea. Para trazer um exemplo posterior à cronologia que seguiu a narrativa até então, basta reparar que Maquiavel intitula o último capítulo do *Príncipe*, de “Exortação a reconquista da Itália e liberação das mãos dos bárbaros”<sup>46</sup>; referindo-se aos invasores franceses e espanhóis na península Itálica, em um sentido semelhante ao romano da Antiguidade tardia; sentido que já estava sendo exaltado pelos italianos durante todo Renascimento (JONES, 1971, p. 404); afinal, seu culto pela Antiguidade, fazia com que resgatasse as representações grega e romana.

De qualquer forma, conforme restou evidenciado, o ‘bárbaro’ teve a função de encarnar a exterioridade negada, seja através de uma fronteira ditada por um critério cultural/biológico, como era no mundo helênico, seja por um critério jurídico-político, do *status civitatis* romano, ou pelo critério religioso, do contexto cristão medieval<sup>47</sup>. Essa estratégia funciona para consagrar os valores daquela determinada cultura; isto é, se na sociedade helênica, a intelectualidade e a retórica eram exaltadas como superiores qualidades, por conseguinte, o ‘bárbaro’ encarnará a figura que foi exposta, daquele sem razão e incapaz de expressar-se corretamente. Por isso, comenta White, que quando

[...] estes conceitos aparecem de um modo culturalmente significativo, funcionam como signos, que indicam supostas essências encarnadas

---

<sup>46</sup> “*Exhortatio ad capessendam Italiam in libertatemque a barbaris vindicandam - Esortazione a pigliare la Italia e liberarla dalle mani de’ barbari*” (MAQUIAVEL, 1961, p. 96-99).

<sup>47</sup> É o que refere Cannadine: “*Before the eighteenth century, then, insofar as there was an antonym to what was already the venerable collective category ‘barbarian’ it was not another generalized group identity but a sequence of place- and time-specific societies and cultures, whether it be ancient Greece, imperial Rome, Christian Europe, or Renaissance Italy. As such, barbarian was an identity and also an inferiority, ascribed to successive alien groups by those regarding themselves as superior.*” (CANNADINE, 2013, p. 2).

em grupos humanos específicos, ou pelos menos se referem a elas. Não são tratados como designadores provisórios – isto é, hipóteses destinadas a comandar a investigação ulterior em áreas específicas da experiência humana – nem como ficções de utilidade heurística para gerar possíveis maneiras de conceber o humano. São, antes, complexos de símbolos, cujos referentes se alteram e se modificam em resposta a padrões mutáveis do comportamento humano que eles pretensamente sustêm. (WHITE, 1994, p. 171).

A estrutura do conceito de ‘bárbaro’, portanto, é perene, apresentando os seguintes aspectos gerais: a) trata-se de um conceito manejado e manipulado unilateralmente, isto é, apenas um lado das antípodas o articula, de forma que não há uma reciprocidade nas designações; b) um dos polos coloca-se como centro e dita o conteúdo do ‘bárbaro’ conforme os valores consagrados por esse centro; c) o ‘bárbaro’ assume, portanto, o ‘contrário idealizado’ do centro, constituindo-se em um estereótipo, sem correspondência real; o que leva a quarta característica, pois sendo o contrário, o que é negado, c) essa figura será necessariamente desprezada por quem se coloca como centro, seja por conotação de inferioridade, primitivismo, atraso, etc; por conseguinte, d) estabelece-se uma relação assimétrica.

De certo modo, nomear qualquer pessoa, ou grupo, pela denominação de ‘bárbaro’, significa conferi-la com sua exterioridade negada, atribuir ao outro o que é rejeitado em si, antes mesmo do outro apresentar-se. Assim, o outro é anulado, pois recebe uma representação previamente estabelecida, um pré-conceito, de forma que as peculiaridades e as diferenças do outro são completamente ignoradas (KEAL, 2003, p. 60-61). Como resumiu Bartra, a “obsessão ocidental pelo Outro, como experiência interior e como forma de definição do Eu, velou a presença de outras vozes: *o Outro ocultou o outro.*”<sup>48</sup> (2011, p. 217).

---

<sup>48</sup> Tradução de: “*Esta obsesión occidental por el Otro, como experiencia interior y como forma de definición del Yo, ha velado la presencia de otras voces: el Otro ha ocultado al otro.*” (BARTRA, 2011, p. 217).



## 1.2 ATITUDE ETNOCÊNTRICA NAS ORIGENS DO DIREITO DAS GENTES

A atitude acima descrita – de negar a alteridade - marcará o primeiro encontro dos europeus com os povos americanos<sup>49</sup>, e inclusive, os primeiros textos do nascente direito internacional. Assim, no presente capítulo pretende-se analisar as categorias utilizadas em referência aos habitantes do Novo Mundo, notadamente, nos escritos do teólogo dominicano Francisco de Vitória, considerado inaugurador do direito das gentes.

Com a descoberta da América, as representações foram sacudidas. Diante do europeu, põe-se uma nova realidade, totalmente diversa à experiência até então acumulada; não é fortuito, portanto, que o novo continente tenha recebido a antonomásia de ‘Novo Mundo’ – com obviedade que o era somente para os europeus. Sua existência implicava em certas dificuldades, pois suscitava questões que ameaçavam toda “concepção tradicional de mundo, em que a geografia, a religião e a teologia estavam unidas com estreitos vínculos e nenhuma delas poderia ser modificada sem colocar em risco a coerência do conjunto”<sup>50</sup> (CASTILLA URBANO, 1992, p. 192).

---

<sup>49</sup> Como demonstra Dussel, que com desenvoltura sustenta o adiantamento do início da Modernidade para o ano de 1492, quando se inaugura a relação dialética da Europa com o não europeu, momento em que a Europa estabelece-se como ‘centro’ de uma *História Mundial*, em relação às periferias: “O ano de 1492 é a data do ‘nascimento’ da Modernidade; [...] nasceu quando a Europa pôde confrontar com eu ‘Outro’ e controlá-lo, vencê-lo, violentá-lo: quando pôde se definir como um ‘ego’ descobridor, conquistador, colonizador da Alteridade constitutiva da própria Modernidade. De qualquer maneira esse Outro não foi ‘descoberto’ como Outro, mas foi ‘en-combertado’ como o ‘si-mesmo’ que a Europa já era desde sempre. De maneira que 1492 será o momento do ‘nascimento’ da Modernidade como conceito, o momento concreto da ‘origem’ de um ‘mito’ de violência sacrificial muito particular, e, ao mesmo tempo, um processo de ‘en-cobrimento’ do não europeu.” (DUSSEL, 1992, p. 8).

<sup>50</sup> Tradução de: “*La dificultad de definir la nueva realidad descubierta fue grande. La aceptación de un nuevo continente ponía fin a una concepción tradicional del mundo, en la que la geografía, la religión y la teología estaban unidas con estrechos vínculos, y ninguna de ellas podía ser modificada sin comprometer la coherencia del conjunto.*” (CASTILLA URBANO, 1992, p. 192).

Desafios puseram-se diante do ‘Velho Mundo’, e um dos que se apresentou mais complexo foi a questão sobre como interpretar, descrever e classificar aqueles que habitavam o continente descoberto. Não haviam esquemas interpretativos disponíveis, muito menos vocabulário adequado, capazes de apreender aquela nova realidade, diferente de tudo que já havia sido visto; o que obrigava os observadores a utilizar sua experiência, seja real ou imaginária, para compará-la e assim, descrever aquelas criaturas (PAGDEN, 1988, p. 29-33). Isso explica os diversos relatos distorcidos, que descreviam os índios, e inclusive, a fauna e flora, de forma fantástica; sem que houvesse qualquer correspondência com a realidade do continente americano, mas que faziam parte do imaginário coletivo europeu da época<sup>51</sup> (CASTILLO URBANO, 1992, p. 193; BARTRA, 2011, p. 15).

### 1.2.1 América ‘selvagem’

Para classificar os índios, portanto, o europeu foi compelido a recorrer, às representações que estavam ao seu alcance, e vívidas na mentalidade europeia. Duas foram as principais figuras que foram projetadas no índio, para que pudesse ser classificado. Uma, obviamente, era o ‘bárbaro’, e a outra, foi a figura do ‘selvagem’. Embora fossem utilizadas como intercambiáveis, de forma indistinta e até simultânea, ‘bárbaro’ e ‘selvagem’ apresentavam significados diferentes (KEAL, 2003, p. 67). Convém, em breves termos, apontar alguns aspectos sobre as representações do ‘selvagem’, e notadamente de sua estrutura conceitual, que guarda semelhanças com a do ‘bárbaro’.

Da mesma forma que o conceito de ‘bárbaro’, as raízes da figura do ‘selvagem’ também afundam na Antiguidade grega<sup>52</sup>. Não em um

---

<sup>51</sup> Assim Todorov também percebe: “Podemos observar aqui como as crenças de Colombo influenciaram suas interpretações. Ele não se preocupa em entender melhor as palavras dos que se dirigem a ele, pois já sabe que encontrará ciclopes, homens com cauda e amazonas. Ele vê que as ‘sereias’ não são, como se disse, belas mulheres; no entanto, em vez de concluir pela inexistência das sereias, troca um preconceito por outro e corrige: as sereias não são tão belas quanto se pensa.” (2010, p. 22-23).

<sup>52</sup> Na antiguidade, foi encarnado nas figuras semi-humanas – ou semibestiais – dos sátiros, centauros, ciclopes, e na do homem que cai em “estado selvagem”, e vive isolado e solitário, em lugar distante da sociedade civil (BARTRA, 2011, p. 21-41; WHITE, 1994, p. 191). Na *Política*, era possível perceber traços da antítese que tomava forma, pois Aristóteles enfatizava a sociabilidade natural dos

sentido etimológico, da formação da significante ‘selvagem’, que, com efeito, é decorrente do latim *selvaticus*, mas no sentido semântico<sup>53</sup>, isto é, de definição do sentido equivalente. Antecipa-se que a principal diferença entre as duas representações está no caráter mitológico do ‘selvagem’; essa figura habita somente o imaginário coletivo, e, embora fosse possível atribuir características selvagens a pessoas, não havia uma correspondência estável do ‘selvagem’ com um grupo humano real, como existia na oposição helenos/romanos e ‘bárbaros’. Enquanto, os gregos poderiam projetar seu estereótipo de ‘bárbaro’ sobre os persas, e os romanos sobre hunos, o ‘selvagem’ era “uma criatura imaginária que somente existiu na literatura, na arte e no folclore, como um ser mítico e simbólico”<sup>54</sup> (BARTRA, 2011, p. 93).

O ‘selvagem’ recebeu representações na sociedade grega, teve continuação na romana, e correspondentes nas tradições das religiões judaica e cristã antiga; o mosaico formado pela síntese e sobreposição dessas representações foi subsumido no conceito de ‘selvagem’ do fim da Idade Média, vindo a se tornar um personagem típico da mitologia medieval (WHITE, 1994, p. 171; FONTANA, 2000, p. 107). Sua aparência física - “homens barbudos e nus, com o corpo coberto de pelo, armados com garrotes” (BARTRA, 2011, p. 12) – restou consagrada pela iconografia medieval, em esculturas, fachadas, tapeçarias e pinturas.

O mito do ‘selvagem’, desde sua origem, já se apresentava como uma antítese entre natureza e a cultura, em um sentido de um embate entre o estado do que é natural e o que é artificialmente concebido pelo humano, principalmente no tocante às regras de comportamento e moral, que, contexto medieval, sofriram influência direta da religião. Portanto, o ‘selvagem’ caracteriza-se por ser liberto do controle social, sem quaisquer

---

homens, que foram feitos para viver juntos (2002, p. 52), e estranhava daquele que prescindia da cidade: “[...] nenhum pode bastar-se a si mesmo. Aquele que não precisa dos outros homens, ou não pode resolver-se a ficar com eles, ou é um deus, ou um bruto. Assim, a inclinação natural leva os homens a este gênero de sociedade.” (ARISTÓTELES, 2002, p. 5).

<sup>53</sup> E, no caso, onomasiológico.

<sup>54</sup> Tradução de: “[...] *es una criatura imaginária que sólo existió en la literatura, en el arte y en el folclor como un ser mítico y simbólico.*” (BARTRA, 2011, p. 93).

freios para seus limitar seus impulsos<sup>55</sup>. De fato, o ‘selvagem’ representava tudo aquilo que era reprimido socialmente:

Na Idade Média cristã, então, o Homem Selvagem é a destilação das ansiedades específicas e subjacentes às três garantias supostamente fornecidas pelas instituições especificamente cristãs da vida civilizada: as garantias do *sexo* (na forma organizada pela instituição da família), do *sustento* (proporcionado pelas instituições políticas, sociais e econômicas) e da *salvação* (propiciada pela religião). O Homem Selvagem não usufrui nenhuma das vantagens do sexo civilizado, da existência social regularizada ou da graça institucionalizada. No entanto, é preciso ressaltar, ele tampouco sofre – na imaginação do homem medieval – qualquer das restrições impostas pelo fato de pertencer a essas instituições. (WHITE, 1994, p. 187).

Note-se que até agora, não se utilizou da noção de civilidade para contrapor a representação do ‘bárbaro’. De fato, a civilidade não se constituía o conceito mais adequado naquele contexto – além de, como palavra, sequer existir antes do século XVI. Agora, porém, o conceito que vem a ocupar, por excelência, o posto de antítese do ‘selvagem’. Conforme exposto por Elias, ascendia no fim da Idade Média, o controle sobre o corpo, através da adoção de costumes e regras de comportamento, pelo que intitulou “processo civilizador” (2011, p. 70-91). Suavização das maneiras, urbanidade, polidez, decoro, enfim as convenções sociais tipicamente europeias, portanto particulares, eram subsumidas no conceito de civilidade, e por sua vez, contrapostas aos comportamentos do ‘selvagem’.

Todos os elementos do conceito de ‘selvagem’ foram fabricados antes do encontro com o Novo Mundo, e projetados prontos aos habitantes daquele continente; em outras palavras, “O selvagem é um

---

<sup>55</sup> Pode-se traçar esse perfil, com relação à contenção do sexo, à antiguidade grega e romana, onde os sátiros, faunos e silenos - criaturas fantásticas com traços caprinos - destacavam-se pelos impulsos libidinosos; eram criaturas lascivas e promíscuas, cuja função resumia-se a atrair e seduzir humanos para satisfazer seu ímpeto sexual (WHITE, 1994, p. 191); como restou consagrado nas reproduções dessas criaturas na arte grega e romana (BARTRA, 2011, p. 30-49).

homem europeu, e a noção de selvageria foi aplicada a povos não europeus como uma transposição de um mito perfeitamente estruturado, cuja natureza só é possível entender como parte da evolução da cultura ocidental.”<sup>56</sup> (BARTRA, 2011, p. 15). A convicção de universalidade de costumes tipicamente europeus impedia a consideração dos hábitos indígenas como meramente diferentes.

Enfim, em linhas gerais, tanto a figura do ‘selvagem’, quanto a do ‘bárbaro’, era composta por aquilo que era rejeitado pelo interlocutor, de forma que o uso delas automaticamente implicava na atitude de desprezo. Tais palavras carregam, de forma indissociável, valores negativos que colocam o sujeito em relação assimétrica. Vale destacar que, embora seja possível distingui-las como feito na presente narrativa, abordando-as de forma apartada, durante suas trajetórias, por vezes convergiram – notadamente, quando o interlocutor buscava enfatizar valores negativos naqueles que recebiam a designação –, por vezes, foram utilizadas de forma intercambiável. Assim, explica White,

Não se surpreende que as imagens do bárbaro e do Homem Selvagem se combinem entre si em muitos escritos medievais, como em muitos escritores antigos. Principalmente em tempos de guerra ou revolução, os escritores tendiam a atribuir selvageria e barbárie a quem quer que nutrisse concepções diferentes de suas próprias. (1992, p. 185-186).

Não foi diferente quando da necessidade de descrever os habitantes do Novo Mundo: “a tendência principal foi de assimilar a humanidade americana ao conceito de bárbaro, mais que o de selvagem, ainda que seja óbvio que houveram muitas confusões entre os conceitos.”<sup>57</sup> (BARTRA, 2011, p. 172). Assim, desde os primeiros relatos do descobrimento, nas expedições de Cristóvão Colombo e Hernán Cortéz - em meio a

---

<sup>56</sup> Tradução de: “*El salvaje es un hombre europeo, y la noción de salvajismo fue aplicada a pueblos no europeos como una transposición de un mito perfectamente estructurada cuya naturaleza sólo se puede entender como parte de la evolución de la cultura occidental.*” (BARTRA, 2011, p. 15).

<sup>57</sup> Tradução de: “*La tendencia principal fue de asimilar la humanidad americana al concepto bárbaro, más que al de salvaje, aunque es obvio que hubo muchas confusiones entre ambos conceptos.*” (BARTRA, 2011, p. 172).

quantidade de ambiguidades, decorrentes do modo de descrever os índios – inauguravam-se o emprego dos epítetos, quase de forma automática, para referir aos índios<sup>58</sup> (TODOROV, 2011, p. 184). Tratava-se, com efeito, de um recurso simples e pressuposto para a linguagem: a carga semântica das palavras permitia imaginar como eram os índios pelos leitores na Europa, através da associação às noções vívidas no imaginário coletivo europeu que a significante despertava.

Mais relevante que o emprego dos conceitos pelos exploradores, era o seu uso pelos teólogos durante todo século XVI<sup>59</sup>. A participação de intelectuais universitários, notadamente juristas, teólogos e filósofos, nos debates políticos decorria de uma larga tradição, cujo objetivo era conferir coerência à cosmovisão cristã medieval. O século XVI continua com a prática, de modo que os teólogos eram frequentemente requeridos pela Coroa para resolver assuntos políticos e morais; sua função, no entanto, não era julgar as questões, mas legitimá-las. Isto é, conferir uma justificativa plausível, em harmonia com a religião. “Os juízos que emitiam esses homens frequentemente poderiam estar dirigidos a legitimar fins políticos a curto prazo, a proporcionar à Coroa uma justificação ética para a ação que, na maioria dos casos, já estava decidida.”<sup>60</sup> (PAGDEN, 1988, p. 52). Assim ocorreu em 1504, quando a

---

<sup>58</sup> A descrição do frei Tomás de Mercado dá um exemplo sobre o uso simultâneo dos conceitos: “[...] *no se espante nadie esta gente se trate mal y se vendan unos a otros porque es gente bárbara y salvaje y silvestre, y esto tiene anexo la barbaridad, bajeza y rusticidad, cuando es grande, que nos a otros se tratan como bestias, según dicen algunas fábulas, que se hieren, y apalean los salvajes.*” (CASTILLO URBANO, 1992, p. 204).

<sup>59</sup> “*A principios del siglo XVI, si no mucho antes, esa palabra ya se había convertido en un topos que tenía múltiples significados implícitos y explícitos, cuyo número aparece en la definición que dio el lexicógrafo del siglo XVII Sebastián de Covarrubias: «A todos los que hablan con tosquedad y grosería llamamos bárbaros, y a los que son ignorantes sin letras, a los de malas costumbres y mal morigerados, a los esquivos que no admiten la comunicación de los demás hombres de razón, que viven sin ella, llevados de sus apetitos, y finalmente a los que son despiadados y crueles». Cuando con el descubrimiento de América este término irregular se utilizó como categoría social precisa, tenía que producirse cierta confusión y un gran interés por las definiciones.*” (PAGDEN, 1988, p. 175).

<sup>60</sup> Tradução de: “*Los juicios que emitían estos hombres frecuentemente podían estar dirigidos a legitimar fines políticos a corto plazo, a proporcionar a la corona una justificación ética para una acción que, en la mayoría de los casos, ya estaba decidida.*” (PAGDEN, 1988, p. 52).

Coroa espanhola convocou a primeira junta para tratar de sobre a legitimidade da ocupação espanhola na América; momento em que foram confirmadas as bulas papais que haviam sido emitidas por ocasião da conquista das Antilhas em 1493, as quais concediam aos reis católicos a soberania de todas as terras descobertas no Atlântico, que não estivessem ocupadas previamente por outro rei cristão (PAGDEN, 1988, p. 53-54). Esse era o título jurídico-político, tipicamente medieval, que sustentava a empresa colonial: o poder temporal do Papa extensível a todo orbe lhe proporcionava jurisdição e domínio, e decorrente deste, o direito de conceder tais territórios aos reis cristãos; argumento que convergiam com o discurso de missão civilizatória, empreendida através da conversão dos povos pagãos.

Desde a conquista, outros debates ocorreram examinando, dessa vez, a legitimidade da Coroa em escravizar os habitantes do Novo Mundo; assim como já ocorria com os habitantes das Antilhas, com africanos no comércio empreendido pelos portugueses. De fato, era prática comum<sup>61</sup> daquela sociedade (LE GOFF, 2005, p. 144; PAGDEN, 1988, p. 56-57). Não é estranho que Colombo, perante os índios, tenha prontamente pensado em escravizá-los: “Daqui poderíamos enviar, em nome da Santíssima Trindade, tantos escravos quantos se possam vender [...]” (TODOROV, 2010, p. 65).

---

<sup>61</sup> “O mundo pagão foi durante muito tempo um grande reservatório de escravos para o comércio cristão, quer este comércio fosse feito por comerciante cristãos ou por comerciantes judeus em território cristão. [...] Um não cristão não era considerado verdadeiramente um homem, e só um cristão poderia gozar dos direitos do homem – entre eles, a proteção contra escravidão. [...] A atitude cristã em matéria de escravidão manifesta o particularismo cristão, a solidariedade primitiva do grupo e uma política similar ao *apartheid* com relação a outros grupos.” (LE GOFF, 2005, p. 144). No mesmo sentido, “*La esclavitud de los musulmanes había sido una característica de la sociedad española cristiana durante siglos, y cuando en los siglos XIII y XIV esta fuente de abastecimiento comenzó a decaer, los españoles empezaron a importar esclavos blancos de los Balcanes y del Mar Negro, la fuente principal del comercio de esclavos desde los días de Polibio. Estos esclavos se tomaban en «guerra justa». Es decir, eran paganos o, como los griegos y los rusos, cismáticos que se resistían a la legítima autoridad de la «Iglesia verdadera». [...] A principios del siglo xv se estaban desarrollando rápidamente los mercados de esclavos de Sevilla y Valencia para la venta de negros, y hacia finales de siglo estaban entre los mayores de Europa.*” (PAGDEN, 1988, p. 56-57)

O debate implicava em investigar a natureza do índio: se eram também humanos, se descendiam de Adão, se eram cristianizáveis, etc. A inferioridade do índio perante o europeu cristão era, em termos culturais, praticamente indiscutível nos círculos acadêmicos, restava aferir se essa inferioridade lhes retirava a humanidade, ou se eram humanos, ainda que de uma estirpe rebaixada. Não havia quem propusesse um relativismo cultural, e o ordinário uso do termo ‘bárbaro’ para referi-los confirmava isso. Dessa forma, considerando que os índios, notadamente pela abrupta diferença cultural, eram julgados inferiores, faltava um marco teórico capaz de dar conta dessa diferença (CASTILLO URBANO, 1992, p. 208). Não demorou, no entanto, para que o índio fosse associado à teoria da escravidão natural de Aristóteles<sup>62</sup>; o que foi empreendido, pela primeira vez, pelo teólogo escocês John Mair<sup>63</sup>, professor do *Collège de Montaigu* em Paris, (CASTILLO URBANO, 1992, p. 216; PAGDEN, 1988, p. 67), do qual Francisco de Vitória foi aluno durante sua estadia em Paris (KOSKENNIEMI, 2011, p. 8; DE LA TORRE RANGEL, 2005, p. 54).

Projetar a teoria de Aristóteles aos habitantes do Novo Mundo, colocando o índio como carente de razão, e simultaneamente, motivando o seu comando pelo benevolente cristão europeu, proporcionando um bem social e individual ao índio escravizado. De fato, a apelação à categoria aristotélica resolvia dois problemas de uma vez: explicava a inferioridade do índio em termos familiares, e legitimava o uso da mão-de-obra indígena nas novas colônias<sup>64</sup>.

---

<sup>62</sup> Com a escolástica, o estudo dos textos antigos, ainda que pagãos, havia sido retomado, de modo a tornar, após o século XIII, difundido o estudo de Aristóteles; ora, a *Política*, havia sido traduzida e comentada pelo próprio Tomás de Aquino (VILLEY, 2009, p. 129, 369-372).

<sup>63</sup> Castillo Urbano traz um trecho de John Mair que exemplifica a proposição: *“De donde el primero en ocupar aquellas tierras, puede en derecho gobernar las gentes que las habitan, pues son por naturaliza siervas, como está claro. En el libro primero de la Política, capítulos tercero y cuarto, dice el Filósofo, que no hay duda en que unos son por naturaleza esclavos y otros libres, y que determinadamente es eso provechoso para algunos, y que es justo que unos manden y otros obedezcan, y que en el imperio, que es como connatural, un ha de mandar y, por tanto, dominar y otro obedecer. Por lo que en primer capítulo de aquel libro, añade el Filósofo: por esta razón, dicen los poetas que los griegos dominan a los bárbaros, por ser estos de su natural barbaros y fieros.”* (CASTILLO URBANO, 1992, p. 215-216).

<sup>64</sup> Empreendida pelas chamadas *encomiendas*, estabelecida discursivamente em termos contratuais: o índio fornecia sua mão-de-obra – na maioria das vezes, a



A notoriedade de toda a doutrina de Aristóteles no meio intelectual foi popularizada pelo tomismo, o qual, por sua vez, exercia influência na Segunda Escolástica; de modo que inclusive a terminologia utilizada nos textos do século XVI era aristotélica (CASTILLO URBANO, 1992, p. 241). Nas palavras de Villey, era o império de Aristóteles na escolástica espanhola (2009, p. 377). Quanto mais conhecida, tanto mais dava-se a identificação do índio como escravo natural, de modo a tornar-se lugar comum no meio intelectual (TUCK, 2002, p. 42). Nas primeiras três décadas do século XVI, enfileiraram-se nomes de teólogos de defendiam esse argumento, como demonstraram Pagden e Castillo Urbano (1988, p. 70-87; 1992, p. 220-242), desde o autor do *Requerimiento*, Juan Lopez de Palacios Rubios, ao contendor de Bartolomé de Las Casas, no famoso debate de Valladolid de 1550, Ginés de Sepúlveda.

A teoria sustentou a empresa colonial nas primeiras décadas. No entanto, não há como deixar de notar que sua adoção implicava algumas contradições no seio da doutrina cristã; pois admitia uma heterogeneidade na humanidade, incompatível com a ordem natural criada por Deus, e ainda, colocava em dúvida a possibilidade de conversão, de cristianização: já que eram carentes de razão por natureza, a capacidade de algum dia aprender a verdadeira fé era questionada. Simultaneamente, começaram a aparecer relatos da realidade colonial, trazidos principalmente pelos frei e padres missionários, sobre as atrocidades cometidas pelos colonos aos índios. As críticas ao sistema colonial, no tocante ao trato com os índios, foram introduzidas por Antonio de Montesinos, todavia, nos sermões e escritos de Bartolomé de Las Casas que receberam maior contundência e notoriedade. Inaugura-se, assim,

---

vida -, em troca de ser 'civilizado' pelo homem branco cristão europeu. (PAGDEN, 1988, p. 78-79; WILLIAMS JR, 1990, p. 83-85) "*The encomienda system was quickly established throughout the Spanish New World. Usually an encomienda consisted of a group of Indian villages "commended" to an individual Spaniard, the encomendero. The encomendero, in turn, undertook the legal obligations of military service to the Crown, instruction and protection of his Indians, and maintenance of clergy in the villages. The encomendero supported his household with tribute from his Indian charges, usually in the form of servile labor. Villages not assigned to individual Spaniards were managed by royally appointed officials. The wage assessments on such villages were paid directly to the Crown.*" (WILLIAMS JR, 1990, p. 84).

uma tendência humanista no âmbito da Segunda Escolástica espanhola<sup>65</sup> (VILLEY, 2009, P. 373), cujos principais feitos foram a ruptura com a teoria aristotélica da escravidão natural, no tocante à natureza do índio, e com as premissas político-jurídicas próprias da Idade Média, que conferiam poder temporal irrestrito e universal ao chefe da Igreja (KOSKENNIEMI, 2011, p. 8). Embora teólogos, refere-se como destaque no âmbito jurídico, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, e mais tardiamente, Francisco Suárez.

### 1.2.2 *Barbaros* na Escola de Salamanca

A importância de Francisco de Vitória é frequentemente exaltada, vez que é indicado como um dos fundadores do direito internacional moderno<sup>66</sup>, por ter lançado as bases do mesmo, principalmente nas suas *relecciones De indis*, e *Jure Bellis Hispanorum in Barbaros*, proferidas em 1539<sup>67</sup>; justamente as obras que abordam a questão do índio recém descoberto. De fato, conforme ponderou Castillo Urbano, “o influxo do Novo mundo foi, portanto, decisivo na dedicação de Vitória ao Direito das Gentes.” (2006, p. 15). Nesse sentido, tem pertinência o argumento de Anghie, de que o que move o direito internacional, desde sua gênese pré-moderna, é, na verdade, o ímpeto colonizador europeu<sup>68</sup> (2004, p. 15).

---

<sup>65</sup> A Segunda escolástica também teve expoentes em Coimbra, com maior vinculação com a Companhia de Jesus, os quais diferenciavam-se por ter uma atitude mais independente, do que a Ordem Dominicana, frente ao tomismo. Pode-se citar Luis de Molina e, posteriormente, Francisco de Suárez (DE LA TORRE RANGEL, 2005, p. 52).

<sup>66</sup> A paternidade do Direito Internacional é questão que não cessa de gerar controvérsias; e não se pretende disputá-la aqui. Assume-se que a discussão sobre suposta paternidade do direito internacional moderno é ser inócua, pois, em verdade, fruto de uma criação coletiva e gradual, dificilmente atribuível a único gênio. Macedo indica que após a segunda metade do século XIX operou-se uma mitificação de Vitória, colocando-o como “criador de um conceito inédito de *ius gentium* e primeiro defensor dos direitos humanos.” (2012, p. 3), como consagrado na obra de James Brown Scott, de 1934 (SCOTT, 2007). Schmitt, de forma breve, comenta essa mitificação (2014, p. 122-124).

<sup>67</sup> Publicadas somente 1557, sete anos após sua morte (PAGDEN, 1988, p. 99).

<sup>68</sup> Em outras palavras, Schmitt também sustenta essa tese: “Ao longo de quatrocentos anos, do século XVI ao século XX, a estrutura do direito das gentes europeu foi determinada por um evento fundamental: a conquista de um mundo novo” (2014, p. 103). Porém, enquanto Anghie coloca sua lupa na questão da

*De indis* é separado em três partes. Na primeira trata sobre a natureza dos índios, e sobre possibilidade de terem domínio sobre as terras do Novo Mundo. Sua atitude perante os índios, não obstante, é diversa de seus antecessores. Vitória, assim como Las Casas, retira o índio do estado de escravidão natural aristotélico, arguindo “[...] na realidade, não são dementes, mas a seu modo têm uso da razão.” (2006, p. 56); devolvendo a humanidade do índio. Essa transformação na natureza do índio será essencial para construir sua concepção de *ius gentium*, de modo a incluir os índios sob o mesmo manto jurídico. Garantindo a razão aos habitantes do Novo Mundo, Vitória assegura o domínio das terras aos índios:

Nem o pecado de infidelidade nem outros pecados mortais impedem que os índios sejam verdadeiros donos tanto publica como privadamente e que, por esse título, os cristãos não podem ocupar seus bens e suas terras. (2006, p. 53).

Seguindo, o título de sua segunda proposição já denuncia, Vitória segue a tradição de referenciar aos índios como ‘bárbaros’, e é assim que inicia sua exposição: “Toda esta controvérsia e a consequente interpretação surgiram e se difundiram por causa dos *bárbaros do Novo Mundo, chamados popularmente de índios* que, desconhecidos antes em nosso mundo, caíram há quarenta anos em poder dos espanhóis.” (VITÓRIA, 2006, p. 37; grifou-se). De tal modo segue ao longo da obra, utilizando o termo de forma intercambiável, o que indica uma continuidade na atitude de superioridade do cristão europeu perante o índio.

Com efeito, o catedrático salmantino transpunha a inferioridade do índio, de um plano vinculado à natureza, para um plano cultural; o que torna os índios inferiores ao cristão europeu, não é uma diferença natural de humanidade, que agora lhe é concedida, mas suas práticas e tradições, que indicam um modo de vida inculto. Apesar de humanos, ainda são bárbaros. Assim, os índios, mesmo que

---

soberania, e de como ela foi negada aos povos não europeus, Schmitt foca na tomada de terras para construir seu argumento. Panizza, de certa forma, também reconhece que “*il tema delle relazioni tra Europa e mondo extraeuropeo, che, com'è noto, costituì uno dei nuclei problematici originari e fondativi del moderno diritto internazionale.*” (2001, p. 51).

[...] não sejam totalmente desprovidos de juízo, se diferenciam muito pouco dos dementes, de maneira que parece que não são aptos a constituir e administrar uma república legítima, nem mesmo dentro de limites humanos e civis. Por isso não possuem leis convenientes nem magistrados nem mesmo são suficientemente capazes de governar a própria família. Essa é a causa de que não tenham letras e artes, não só artes liberais, mas também mecânicas, e que careçam de muitas outras coisas conveniente e até necessárias para a vida humana. (VITORIA, 2006, p. 107-108).

Depois de garantir razão aos índios, ainda que essa fosse peculiar, e com isso, possibilitando inclusão deles sob a mesma jurisdição do direito das gentes, Vitoria já poderia, então, enfatizar a inferioridade dos habitantes do Novo Mundo. Trata-se, nas palavras de Costa, uma estratégia de inclusão hierarquizada:

Os ‘bárbaros’ não são excluídos, expulsos, fora da ordem, mas devem para Vitória serem incluídos nela. A percepção de alteridade ocorre através do domínio, mas o domínio a sua volta, para o tomista Vitória, é exercitado por meio de uma estratégia de *inclusão hierarquizada*<sup>69</sup> (COSTA, 2002, p. 103)

Vitória passa então a conjecturar uma explicação para esse agir ‘bárbaro’: “O fato de que pareçam tão atrasados e carentes de uso da razão, creio eu, à sua má e bárbara educação” (VITORIA, 2006, p. 57). O foco na ausência ou má educação como motivo da inferioridade é a chave para justificar a correta educação dos mesmos; isto é, bastava educar o índio para que ele deixasse de viver de forma ‘bárbara’ e no pecado. Por isso, Vitória recorre mais de uma vez a comparação dos índios “como se se tratasse de crianças” (2006, p. 55-56, 108). Certo que não se trata de uma mera educação, mas uma aculturação: abandonar os costumes ditos ‘bárbaros’ não significa outra coisa que substituir os costumes e tradições

---

<sup>69</sup> Tradução de: "I 'barbari' non sono esclusi, espulsi, gettati, fuori dall'ordine, ma devono per Vitoria essere inclusi in esso. La percezione dell'alterità passa attraverso il dominio, ma il dominio a sua volta, per il tomista Vitoria, si esercita per mezzo di una strategia di *inclusione gerarchizzata*." (COSTA, 2002, p. 103).

indígenas pelos costumes europeus, e principalmente, ensinar-lhes a religião verdadeira (CASTILLA URBANO, 1992, p. 271-272).

Seguindo essa argumentação, Vitoria chega a sugerir como título legítimo, baseado “no preceito da caridade” (2006, p. 109), que “para o próprio bem deles os reis da Espanha poderiam assumir a administração e nomear prefeitos e governadores para suas cidades” (2006, p. 108), permanecendo tutelados até que atingissem a maioridade da razão:

Isto se confirma com certa veracidade porque se por acaso pusessem todos os adultos destas terras e ficassem só as crianças e adolescentes que têm algum uso de razão, porém que ainda estão *na idade da infância e da puberdade*, parece claro que, sem lugar a dúvidas, poderiam os príncipes se encarregar de seu cuidado e *governá-los enquanto estivessem nesse estágio*. Se isto for admitido, parece que não haverá que negar que possa se fazer o mesmo com seus pais, os bárbaros adultos, supondo a rudeza que lhes atribuem os que estiveram lá, que afirmam que é muito maior que a das crianças e dementes de outras nações. (2006, p. 108; grifou-se).

Seguindo a tradição tomista, Vitória, embora rechace os argumentos da escravidão natural, não se desvincula de Aristóteles. O que faz, na verdade, é converter a escravidão natural em outra categoria de escravidão abordada na *Política* de Aristóteles, a escravidão civil<sup>70</sup> (CASTILLO URBANO, 1992, p. 247, 272-274); isto é, negava que o

---

<sup>70</sup> “*La nueva concepción del indio como un bárbaro negaba que aquél fuera un esclavo por naturaleza, pero no enfrentada a la existencia de otros tipos de esclavitud. El catedrático de Salamanca no negaba la licitud de una práctica que tenía su origen en la captura de enemigos en guerra justa. La costumbre era válida para todos los cautivos que no fueran cristianos: árabes, turcos e indios rebeldes al dominio hispano contribuían a engrosar en no pocas ocasiones el número de esclavos utilizados por los españoles; pero la mayor parte de éstos eran negros vendidos por los portugueses tras ser capturados en la costa africana.*” (CASTILLO URBANO, 1992, p. 272). Pagden constata ainda que Vitória, a pesar de indignar-se com o tratamento dos índios, não via nada de errado na escravidão dos negros, empreendida pelos portugueses (PAGDEN, 1988, p. 58). Ainda, ver nota de rodapé n. 61.

índio tivesse uma natureza diversa, porém, deixava aberta a possibilidade do índio ser escravo, decorrente, por exemplo, da vitória de uma guerra justa, conforme argumenta na terceira seção:

Esta conclusão é suficiente clara, porque se é lícito lhes mover guerra também o será submete-los aos direitos de guerra. E se confirma porque não devem estar em situação vantajosa por serem infiéis. Ora, se é lícito fazer todas estas coisas contra os cristãos, tratando-se de uma guerra justa, logo, também será lícito fazê-las contra eles. Além do mais, é princípio geral do Direito das gentes que todas coisas capturadas na guerra passem ao poder do vencedor [...], em *que se diz que, pelo Direito das gentes, o que capturamos dos inimigos passa imediatamente a ser nosso, de maneira que inclusive os homens podem ser submetidos à nossa servidão.* (VITÓRIA, 2006, p. 100; grifou-se)

Com essa nova argumentação, Vitória solucionava as contradições implicadas pela teoria aristotélica do escravo natural: ao defender a humanidade do índio, reconciliava-se com a doutrina cristã, e ao mesmo tempo, legitimava sua escravização na modalidade civil, prática da qual a Igreja era convivente há muitos séculos. É claro que, no plano teórico, Vitória devolve a humanidade ao índio – motivo pelo qual foi vangloriado como defensor dos índios -, mas não sua liberdade.

Nas duas seções seguintes da obra, o teólogo elenca “os títulos ilegítimos por meio dos quais os índios do Novo Mundo puderam ser sujeitados aos espanhóis” (2006, p. 59), e em seguida, os “títulos legítimos pelos quais os índios acabaram ficando em poder dos espanhóis” (2006, p. 93). Dessa forma, Vitória não faz nada mais que substituir os argumentos que considera não idôneos, por outros, agora legítimos, e em harmonia com a doutrina cristã. A subjugação dos índios, e a exploração dos domínios do Novo Mundo, em praticamente nada são alterados, mas sua legitimação é posta sob novas bases, agora, coerentes e atualizadas às transformações impulsionadas pela transição no quadro político do fim da Idade Média. Conforme resume Wolkmer,

[...] no século XIV que começa a dissolução das instituições até então hegemônicas (Igreja e Sacro Império), o aumento do poder real com o aparecimento das monarquias nacionais (França e

Inglaterra), o desgaste e eclipse do papado, a emergência do reformismo filosófico e da secularização na política. (2006, p. 59).

De fato, a estrutura política bicéfala, na expressão de Le Goff (2005, p. 267), cujo poder era dividido entre o Sacerdócio e o Império, já não dava conta da nova realidade, evidenciada na ascensão dos estados, como unidades políticas autônomas (LE GOFF, 2005, p. 96-98).

Nesse sentido, Vitória desconstrói: o domínio mundial do imperador (2006, p. 59-66), o poder temporal e universal do sumo pontífice (2006, p. 67-74)<sup>71</sup>, e o direito decorrente do mero descobrimento – *jus inventionis* - (2006, p. 75). De longe, o segundo título é o mais relevante; o primeiro, sobre um cesarismo imperial, era tese propriamente medieval não resgatado desde Bartolo da Sassoferrato, na primeira metade do século XIV, e, conforme argui Castillo Urbano, não parece ter sido aplicado por nenhum autor específico na questão do Novo Mundo (1992, p. 296); o último, o próprio Vitória não se dedica a refutar, pois não era título usualmente reivindicado<sup>72</sup>, e sua validade, decorria necessariamente de um dos dois primeiros títulos.

No entanto, era sob a legitimidade e validade do título decorrente da autoridade temporal do sumo pontífice que se estribava o domínio dos espanhóis no Novo Mundo, pois do Papa decorria o poder do imperador<sup>73</sup>

---

<sup>71</sup> Em concordância com o também dominicano Domingo de Soto, que em sua *Relectio De Dominio* (1534-5), já havia refutado a autoridade temporal do pontífice, seja direta ou indireta, sobre todo o mundo. (TUCK, 2002, p. 73).

<sup>72</sup> Todavia, o ‘direito de descoberta’, aliado à posse da terra, terá vasto uso nos séculos sucessivos. (BACCELLI, 2008, p. 76).

<sup>73</sup> Nesse sentido, Tuck explica as nuances da autoridade do papa: “*Throughout the Middle Ages, canonists pursued these two ideas; that the Pope was in some sense lord of the world; and that he transferred some of his powers to an emperor who also had global responsibility. In practice, what one might term the reserved rights of the papacy came to be of greater significance, as emperors proved (for example) to be broken reeds over such matter as crusades; it came to be commonly held that the Pope could exercise his global jurisdiction by calling on any secular rulers to implement his decisions. As for the character of papal jurisdiction over infidels (for, of course, his jurisdiction over Christian was much less problematic), the standard view was that put forward by Sinibaldo Fieschi, later Pope Innocent IV, in the mid-thirteenth century, infidels were not as such enemies of the Christian world, nor deserving of punishment; indeed, physical*

(TUCK, 2002, p. 60). Pois a posse das terras do ultramar pela monarquia espanhola dependia diretamente das concessões – *donatio* - feitas através das bulas papais, seguindo uma tradição de direito feudal; foi o caso da bula *Inter cetera divinae*<sup>74</sup>, do papa Alexandre VI, adotada poucos meses após o descobrimento (SCHMITT, 2014, p. 90-92; DE LA TORRE RANGEL, 2005, p.60). Schmitt resume bem essa ordem jurídica, nos seguintes termos:

Os príncipes e povos que tomam a terra e o mar permanecem na ordem espacial da *Respublica Christiana* medieval: encontram na fé cristã um fundamento comum e no chefe supremo da Igreja – o papa – a mesma autoridade. Por conseguinte, eles se reconheciam reciprocamente como partes iguais de um contrato de divisão e repartição resultante de uma tomada de terra (2014, p. 93).

Quebrando com essa tradição própria do contexto medieval, Vitória vê-se obrigado a legitimar o domínio espanhol no Novo Mundo sob outra argumentação, e é então que inova na abordagem do tema, introduzindo elementos próprios da Modernidade, através da articulação de um direito das gentes racional e natural, pautado no acordo entre os homens.

A concepção de direito natural de Tomás de Aquino é tomada como a base para a construção de sua proposição. Porém, conforme argui

---

*punishment for unbelief violated one of the prime dogmas of Christianity, that unbelievers should not be converted by force. But the Pope as Christ's vicar had a general responsibility for ensuring that all men obeyed God's laws, and he could therefore punish infidels, as well as Christians, for breaking them. It was not part of God's law in this sense that one should be a Christian – there was no natural obligation on men to follow the gospel. But it was part of God's law (according to Innocent) not to commit sodomy or idolatry, since both these sins could be recognized as such as such even by natural men, and infidels could be punished by Christian arms, as the behest of the Pope, for sins of this kind.”* (TUCK, 2002, p. 60)

<sup>74</sup> Que, inclusive, também adota o termo ‘bárbaro’ para referir-se aos índios americanos: “*Inter cetera Divine Majestati beneplacita opera et cordis nostri desiderabilia, illud profecto potissimum existit, ut fides Catholica et Christiana religio nostris presertim temporibus exaltetur, ac ubilibet ampliatur et dilatetur, animarumque salus procuretur, ac **barbare nationes** deprimantur et ad fidem ipsam reducantur.* ”.



Villey, não se tratava de uma fidelidade irrestrita<sup>75</sup> (2009, p. 379). Notadamente, porque Vitória, embora assente sua proposição de direito das gentes sob o direito natural, extrai dele regras fixas e inalteráveis, das quais o autêntico direito natural de tradição tomista aristotélica jamais foi capaz de fornecer, pois adaptável às condições históricas, às quais o direito deve se adaptar. (VILLEY, 2009, p. 385-386). Por isso, “Vitória distanciou-se da teoria tomista, para fazer do direito das gentes, um tipo de direito positivo, baseado no acordo humano”<sup>76</sup> (BRETT, 2012, p. 1087). Assim, o direito das gentes de Vitória aproxima-se de um direito racional, na medida que

[...] supõe que os homens se entendem universalmente sobre certos preceitos de direito, que sua razão comum, ao refletir sobre a natureza, lhes dita. Desse trabalho da inteligência humana podem se originar regras formuladas e essas regras são universais, insuscetíveis de ab-rogação, já que a razão as impõe. (VILLEY, 2009, p. 388).

Por esses preceitos de direito, precisos e inamovíveis, serem acessíveis apenas com a razão, que Vitória é obrigado a considerar que os índios como humanos e, ainda que a seu modo, racionais; não fosse isso, seria impossível estender o direito das gentes até o Novo Mundo. Colocando os índios sob essa nova ordem jurídica universal, tornava-se admissível julgar seus comportamentos, condená-los e sancioná-los de acordo com os preceitos de direito que Vitória passará a elencar na terceira seção, em que trata dos títulos legítimos. A subjugação dos índios deixa de ter um caráter arbitrário, ou uma justificativa decorrente do direito medieval, e em evidente decadência; passa a ser jurídica, justificada e justa. Nas palavras de Williams Jr.,

---

<sup>75</sup> Infidelidade que Villey atribui a toda escolástica espanhola, conforme seguinte trecho: “[...] a escolástica espanhola pretende, na sua vontade de reação antiprotestante, retomar a tradição tomista; ela segue a ordem de exposição da *Suma Teológica*, teoricamente colocada na base dos programas escolares; mas talvez introduza nesse edifício produtos de outra proveniência, talvez sob uma vestimenta tomista, ela introduza ideias mais ‘modernas’, adaptadas à moda do tempo.” (2009, p. 379)

<sup>76</sup> Tradução de: “*Vitoria moved away from the Thomist position to make the ius gentium a kind of positive law, based on inter-human agreement.*” (BRETT, 2012, p. 1087).

[...] a subjugação hierárquica do índio, tão repugnante para Vitória e outros humanistas quando apresentada nos termos do discurso papal, era então considerada como eminentemente aceitável quando explicada como necessária pela visão totalizante da razão contida no direito natural das gentes.<sup>77</sup>(1990, p. 103).

Elencam-se, por conseguinte, regras que, para Vitória, são deduzíveis somente através da razão, e sustentadas em exemplos retirados de fontes da tradição ocidental<sup>78</sup>, principalmente, romana e cristã: direito de livre trânsito - *ius peregrinandi* –<sup>79</sup> (2006, p. 93-95), direito de fazer comércio - *liberum commercium* –<sup>80</sup> (2006, p. 96), direito de apropriar-se

---

<sup>77</sup> Tradução de: “*Hierarchical subjugation of the Indian, so repugnant to Victoria and other Humanist theorists when presented in hierocratic papal discourse, was regarded as eminently acceptable when explained as necessitated by the totalizing vision of reason contained in a natural Law of Nations.*” (WILLIAMS JR, 1990, p. 103).

<sup>78</sup> Conforme nota Williams Jr, “*For Victoria, the sources of the binding rules and principles of his Law of Nations derived from a variety of privileged sources, all Western and thoroughly Christo-Eurocentric in their normative orientation. Roman law, Holy Scripture, St. Augustine, classical writers, St. Thomas, and other authorities were all marshaled by Victoria in typical scholastic fashion to support his central thesis that all "civilized" societies recognized a set body of natural-law rules binding their conduct in the international sphere. These rules, if breached, could be punished by other states under the Law of Nations.*” (WILLIAMS JR, 1990, p. 101).

<sup>79</sup> “No início do mundo, sendo todas as coisas comuns, a qualquer um era permitido ir e percorrer as regiões que quisesse. E isso não parece ter sido abolido pela divisão de bens, pois nunca foi intenção das pessoas suprimir a intercomunicação dos homens por essa divisão, e em verdade nos tempos de Nós isso teria sido desumano.” (VITÓRIA, 2006, p. 94).

<sup>80</sup> “É lícito aos espanhóis comerciar com eles, porém sem prejuízo para sua pátria, por exemplo importando mercadorias das quais eles carecem e exportando dali ouro e prata e outros produtos que abundam entre eles. E os príncipes não podem impedir aos súditos de comerciar com os espanhóis; os príncipes espanhóis também não podem proibir de comerciar com eles.” (VITÓRIA, 2006, p. 96).

de *res nullius*<sup>81</sup> (2006, p. 97), direito de propagar a religião cristã<sup>82</sup> (2006, p. 101-103), direito de defender os homens dos sacrifícios humanos<sup>83</sup> (2006, p. 105-106).

Esses direitos não são exclusivos dos espanhóis, mas de todos aqueles que têm autonomia e razão, e estão sob a jurisdição do direito das gentes; são direitos universais. No entanto, conforme pondera Baccelli, são direito abstratamente universais (2008, p. 81), ou nas palavras de Fisch, direitos *formalmente recíprocos*, enquanto *materialmente unilaterais* (2000, p. 8); isto é, além não exequíveis pelos indígenas, eram direitos totalmente alheios aos interesses dos aborígenes americanos, que efetivamente não importavam. Por outro lado, os interesses dos conquistadores espanhóis eram, por excelência, contemplados nos direitos elencados por Vitória.

A possibilidade e necessidade de subjugar o índio ao domínio espanhol surgia justamente no descumprimento ou qualquer manifestação de resistência ao livre exercício de quaisquer das regras dessa ordem jurídica, à qual o índio era agora submetido. Nas palavras de Vitória, “Os índios, ao proibir aos espanhóis o exercício do Direito das gentes, fazem-lhes injúria; logo estes podem licitamente vingá-la.” (VITÓRIA, 2006, p. 98). Estabelece uma lógica muito simples, na qual a violação ao direito das gentes, propriamente uma injúria, levava à sanção – executada, na prática, exclusivamente pelos espanhóis – através de uma guerra justa. Dessa forma, considerando que os índios possuem o domínio legítimo das terras, como um esboço do princípio de soberania, não há como submetê-los a um julgamento, através de processo legal, sob a jurisdição espanhola; é assim que a guerra assume a vez de procedimento jurídico e

---

<sup>81</sup> “Se entre os índios há bens comuns tanto para os cidadãos como para os estrangeiros, não é lícito aos índios proibir aos espanhóis a comunicação destes bens. Por exemplo, se é lícito a outros estrangeiros extrair ouro de um campo comum ou dos rios ou pescar pérolas no mar, os índios não podem proibir, mas pelo menos, do mesmo modo que para os outros, aos espanhóis lhe é lícito fazer estas coisas e outras semelhantes, contanto que não sejam prejudicados os cidadãos e os naturais do país.” (VITÓRIA, 2006, p. 96-97)

<sup>82</sup> “Os cristãos têm o direito de pregar e anunciar o Evangelho nos territórios dos índios.” (VITÓRIA, 2006, p. 101).

<sup>83</sup> “Afirmo também que, mesmo sem a autoridade do papa, os espanhóis podem proibir aos índios todo o costume e todo ritual desumano, porquanto podem defender os inocentes de uma morte injusta.” (VITÓRIA, 2006, p. 105)

de pena, simultaneamente (KINGSBURY, BLANE, 2010, p. 597-598). Segundo Baccelli,

De fato, toda discussão sobre aquilo, que hoje é chamado *ius in bello* é conduzida por Vitória tendo como ponto de referência a ideia de guerra como pena. A finalidade da punição da *iniuria* legítima, em certos casos, o homicídio de todos culpados, a pilhagem, a conquista territorial, a imposição de tributos, até a deposição de príncipes e anexação ao império.<sup>84</sup> (BACCELLI, 2008, p. 79).

Conforme percebe Anghie, a estratégia era inescapável: não havia como os índios evitarem a violação dos direitos elencados astuciosamente por Vitória, pois tratavam justamente de aspectos de sua cultura, dos quais não poderiam renunciar mesmo que soubessem da existência de um direito das gentes; e assim, gerava, por consequência, o direito de guerra justa (2004, p. 21), e a possibilidade subjugar-los, então juridicamente, notadamente, através do instituto jurídico legítimo da escravidão civil, além da ocupação das terras.

Enfim, o que o teólogo salmantino fez, foi substituir um título já desgastado, pertencente à situação política em decadência, que o poder papal universal, pelo direito das gentes cujo consenso de todo o mundo estaria de acordo com visão ocidental de razão e da verdade (WILLIAMS JR, 1990, p. 107). Porém, ao promover essa mudança, Vitória está rompendo com a tradição medieval, e inaugurando uma nova concepção que desembocará no direito internacional moderno. Com efeito, Francisco de Vitória é um teórico da transição: tem bases medievais, mas projeta-se à modernidade. Sua originalidade está, em um primeiro momento, na secularização do direito, pois o coloca sob as bases de um direito que, apesar de fundamentado na lei divina, provém e acessível a qualquer um através da razão.

---

<sup>84</sup> Tradução de: “*Infatti, tutta la discussion su quello che oggi chiamamo ius in bello è condotta da Vitoria tenendo come punto di riferimento l’idea della guerra come pena. La finalità della punizione dell’iniuria legittima in certi casi l’uccisione di tutti i colpevoli, il saccheggio, le conquiste territoriali, l’imposizione di tributi, fino alla deposizione dei principi e all’annessione del regno.*” (BACCELLI, 2008. P. 79)

Por outro lado, o léxico utilizado por Vitória para referir aos sujeitos desses direitos permite concluir que o teólogo se referia mais a povos, como grupos de pessoas, ou mesmo indivíduos, que propriamente a uma unidade política autônoma, como o Estado, que como se sabe estabelece-se definitivamente no século posterior. De qualquer forma, seja como povos ou indivíduos, há também em Vitória, uma certa referência a direitos subjetivos, o que também se constitui elemento inovador, embora não a tenha inventado a noção, que remonta ao nominalismo de Guilherme de Ockham e Duns Scoto (VILLEY, 2009, p. 391).

No plano teórico, o direito das gentes de Vitória apresenta-se como um direito universal e racional; com efeito, trata-se de uma razão proveniente da visão de mundo ocidental sendo projetada para todo o mundo. De tal modo, o racionalismo em Vitória, ao pretender-se universal, torna-se a-histórico, pois é desvinculado da experiência particular de onde foi gerado. Essa atitude universalista, cujos valores projetados são essencialmente da razão europeia, só é possível, pela incapacidade de enxergar o outro, de perceber a cultura do outro como diferente, e não como inferior. Não é fortuito que a *relectio* de Vitória seja referida como um dos primeiros e mais consistentemente influente documentos na questão sobre a legitimidade do imperialismo europeu (BOWDEN, 2005, p. 9).

O uso de um vocabulário marcadamente assimétrico, em que o outro é referido como inferior, e julgado de forma negativa, como evidenciado pelo uso dos conceitos ‘bárbaro’ e ‘selvagem’ não decorre meramente do uso ordinário da língua; na verdade, antecipa o caráter do direito concebido por Vitória: um direito das gentes eurocêntrico e universalista, que não deixa dúvidas acerca da pretensão de superioridade do europeu frente às demais culturas. Logo, se as *relecciones* de Francisco de Vitória efetivamente lançam as bases do direito internacional moderno, esse direito nasce com caráter eurocêntrico, pretensão universalista e espírito colonizador de subjugação do outro. Um direito que se funda na experiência estritamente europeia, sob fontes cristãs e romanas, valorizando direitos exclusivamente convenientes ao propósito colonizador europeu, e encontra a seu instrumento sancionador na própria guerra feita contra os índios.



## 2 CIVILIZAÇÃO

Como notado por Hobsbawm, o Iluminismo francês, no anseio de nomear a profusão de ideias, necessitou de muitos neologismos<sup>85</sup> (HOBSBAWN, 2013, p. 19). Sentidos eram alterados e palavras eram cunhadas à medida que o léxico do Antigo Regime se mostrava insuficiente e incapaz de apreender a realidade em transformação<sup>86</sup>, ou já não representavam os interesses revolucionários<sup>87</sup>. Instituiu-se uma verdadeira batalha semântica em que os sentidos eram disputados, visando a manutenção, definição e imposição de projetos e posições políticas e sociais (KOSELLECK, 2006, p. 102).

Dentre esses novos vocábulos cunhados no século XVIII, está ‘civilização’ (do francês *civilisation*); que, se até então não havia sido utilizada, estava destinada a partir dali, a tornar-se uma das palavras-

---

<sup>85</sup> Conforme Koselleck, neologismos “surtem em certos momentos e que reagem a determinadas situações sociais ou políticos cujo ineditismo, eles procuram registrar ou até mesmo provocar.” (2006, p. 107).

<sup>86</sup> Escritos da metade do século XIX já reconheciam: “*Le mot civilisation est un mot tou à fait moderne. Je dirai plus, ce mot a été créé par la France, par l’esprit français du dernier siècle. L’antiquité, le moyen âge n’employèrent jamais ce mot, ni aucune autre formule équivalente, capable de désigner l’idée, d’exprimer l’unité parfaite, le sens de ce fait général essentiellement moderne.*” (MAZZINI, 1847, p. 1-2). Sobre Mazzini, ver: (WIGHT, 2005, p. 89-115).

<sup>87</sup> Elias também argumenta nesse sentido: “O termo *civilisation*, no momento em que foi cunhado, era um claro reflexo dessas ideias reformistas. Mesmo que neste termo a ideia de *homme civilisé* conduza a um conceito indicativo de costumes e condições da sociedade vigente como um todo, ele é, em primeiro lugar e acima de tudo, uma expressão de oposição, de crítica social. A isto se adiciona a compreensão de que o governo não pode baixar decretos a seu talante, mas enfrenta resistência automática das forças sociais anônimas se suas determinações não forem orientadas por um exato conhecimento dessas forças e leis, a compreensão de que até mesmo o governo mais absoluto é impotente diante do dinamismo do desenvolvimento social, e de que o desastre e o caos, o sofrimento e a aflição, são deflagrados pelo governo arbitrário, “antinatural”, “irracional”. [...] esta compreensão se expressa na ideia fisiocrata de que os fatos sociais, tais como os fenômenos naturais são partes de um processo ordenado. Esta mesma compreensão manifesta-se na evolução do anterior *civilisé* para o temro *civilisation*, contribuindo para lhe dar um significado que transcende o indivíduo.” (ELIAS, 2011, p. 56).

chave do pensamento moderno ocidental. Teve ampla recepção nas demais línguas da Europa ocidental, de forma a tornar-se rapidamente um conceito transnacional (BOER, 2005, p. 51, 55), como restou evidenciado na vasta produção intelectual da Europa continental do século XIX, em que o termo foi utilizado copiosamente, do pensamento político e social às ciências naturais. De fato, incrustou-se indelevelmente no imaginário coletivo moderno.

Se, por um lado, o termo era novo, por outro, os elementos que comporiam seu conceito eram preexistentes, e formulados de maneira variada, tanto no tempo, quanto no espaço. A rápida e difusa adoção do neologismo ‘civilização’ em toda Europa continental deu-se uma vez que representava e sintetizava em uma só palavra, múltiplos elementos formulados historicamente e já consolidados (STAROBINSKI, 2001, p. 14), e que então, o momento histórico<sup>88</sup> permitia a convergência em um conceito unificador.

Civilização, portanto, mais do que uma palavra<sup>89</sup>, é um conceito, na acepção dada por Koselleck (2006, p. 109), pois agrega e concentra uma multiplicidade de conteúdos acumulados ao longo de seu uso, ou da formulação de seus significados. Quer dizer: a experiência histórica que o conceito porta consigo implica necessariamente em uma polissemia, dependente das circunstâncias políticas e sociais que agregam significados ao conceito.

Dessa forma, admitindo que ‘civilização’ é um conceito, no sentido de Koselleck, e, portanto, formado por diversos conteúdos acumulados historicamente, o presente capítulo pretende identificar e definir esses conteúdos, de modo a reconstruir a estrutura do conceito ‘civilização’, partindo de suas raízes etimológicas.

Para tanto, inicia-se com a definição encontrada nos dicionários, que obviamente, não dá conta da multiplicidade de significados que um conceito como ‘civilização’ carrega; todavia, pode servir como ponto de partida, para se identificar os primeiros elementos a serem abordados. Assim, toma-se o verbete conforme dicionários franceses do século XIX, servindo de referência para as abordagens que seguem. Coincidentemente, os dicionários pesquisados, ainda que separados cronologicamente, trazem a mesma e breve definição: “ato de civilizar, e

---

<sup>88</sup> Ou, nas palavras de Febvre: “*Civilisation naît à son heure.*” (1929, p. 28).

<sup>89</sup> “Todo conceito se prende a uma palavra, mas nem toda palavra é um conceito social e político.”. (KOSELLECK, 2006, p. 108).



estado de quem é civilizado”<sup>90</sup> (PONS; BESCHELLERE, 1865, p. 206; ROQUEFORT-FLAMÉRICOURT, 1829, p. 168; ACADEMIE FRANÇAISE, 1835, p. 248).

Embora econômica, a definição permite relevantes considerações, tanto em relação à semântica, quanto ao léxico. Quanto a esse aspecto, partindo da breve definição é possível notar que os dicionários se valem de outras duas palavras, integrantes da mesma família léxica, para explicar seu significado: o verbo ‘civiliser’ e o adjetivo ‘civilisé’. A remissão, portanto, indica a preexistência de tais palavras (FEBVRE, 1929, p. 20), das quais o substantivo ‘civilisation’ deriva-se por sufixação. De fato, ‘civilizado’ é encontrado pela primeira vez no século XVI, derivado de civilidade – *civilitate* (STAROBINSKI, 2001, p. 11); ‘civilizar’, como ato de tornar ‘civilizado’, nasce posteriormente; ou seja, as raízes etimológicas da palavra civilização nascem quatro séculos antes.

Seguindo na apreciação da breve definição dos dicionários franceses, os quais contêm alguns indicativos a auxiliar na identificação dos elementos que montam o mosaico conceitual de civilização. Analisando as definições, agora sob o aspecto semântico, é possível identificar a existência de dois significados distintos, mas interdependentes: 1) o ato de civilizar, e 2) estado de quem é civilizado. Isto é, apresenta, respectiva e simultaneamente, uma ação e um estado<sup>91</sup>; de forma que civilização é exposta, portanto, como o processo de civilizar, e também, como o resultado do próprio processo.

É essa noção de processo, de percurso, que será a chave para compreender as peculiaridades do conceito. Pois até então, apenas existia o conceito de civilidade, eminentemente estático.

---

<sup>90</sup> Original: “action de civiliser: *la civilisation d’un peuple est un ouvrage long et difficile. État de ce qui est civilisé.*” (PONS; BESCHELLERE, 1865, p. 206); “action de civiliser; état de ce qui est civilisé.” (ROQUEFORT-FLAMÉRICOURT, 1829, p. 168); “Action de civiliser, ou état de ce qui est civilisé.” (ACADEMIE FRANÇAISE, 1835, p. 248).

<sup>91</sup> Como refere Bowden: “As seen in these early appearances of civilisation, from the very outset it was a term imbued with a plurality of meanings. Serving as something of a “synthetic” or “unifying concept,” civilisation was used to describe both a process through which individual human beings and nations became civilized and the cumulative outcome of that process.” (BOWDEN, 2009, p. 28).

Para só então verificar como o conceito foi articulado no âmbito da doutrina jusinternacionalista da época. Ao fim, espera-se dispor de uma variedade de elementos colhidos no eixo diacrônico, com temporalidades e até espacialidades múltiplas, mas que convergem e conformam, em aspecto sincrônico, o conceito de civilização<sup>92</sup> no século XIX. Isto é, o mosaico conceitual formado constituir-se-á em uma chave interpretativa essencial à apreensão do conceito nos textos jurídicos.

Isto se dá, principalmente, por não ser um conceito propriamente jurídico - ainda que amplamente utilizado no discurso jusinternacionalista -, como é ‘personalidade jurídica’, por exemplo, ou ainda, que apresente reflexos diretos ou óbvios no âmbito jurídico, como o conceito de ‘soberania’. Dessa forma, não existia no texto jurídico uma preocupação, nem mesmo exigência, em defini-lo ou indicar seu conteúdo; pelo contrário, o conceito foi utilizado indiscriminadamente como qualquer outra palavra disponível no vocabulário, cujo conteúdo é pressuposto. Daí advém a necessidade de reconstruir o conceito, de investigar o que era pressuposto.

Assim, passa-se a perquirir às circunstâncias que levaram a criação do neologismo ‘civilização’, e dessa forma, buscando encontrar os motivos que fizeram com que o conceito nascesse somente quatro séculos após suas raízes etimológicas mais próximas, notadamente equacionando o aparecimento de civilização com a temporalização do conceito de ‘civilizado’, diante da mudança na percepção do tempo, da mentalidade cristã à modernidade laicizada.

Esses sentidos serão explorados na primeira parte do capítulo, momento em que serão relacionados, em análise sincrônica, com as forças históricas preponderantes que agiam na cunhagem do termo ‘civilização’ durante o século XVIII; articulando com a forma como era usado o conceito em textos dos séculos XVIII e XIX.

Após empreendidos todos esses procedimentos, de identificar e investigar as camadas de significados que compõem o conceito, através de uma retrospectiva diacrônica (KOSELLECK, 2006, p. 115), espera-se,

---

<sup>92</sup> “Toda sincronia contém sempre uma diacronia presente na semântica, indicando temporalidades diversas que não posso alterar.” (KOSELLECK, 1992, p. 141).

ao fim, dispor dos elementos que, sobrepostos e com profundidades diferentes, estruturam o conceito de ‘civilização’; para que se possa, então, analisar sua articulação no âmbito do discurso jurídico internacionalista do século XIX, notadamente pelo estudo do pensamento jurídico de Pasquale Fiore.

## 2.1 O CONCEITO DE CIVILIDADE E OS FUNDADORES DO DIREITO DAS GENTES

Elias refere que a palavra ‘civilidade’, do francês *civilité*, foi cunhada no segundo quartel do século XVI (2011, p. 65), e disseminada pelo tratado *De civilitate morum puerilium*, de 1530, do humanista Erasmo de Rotterdam. Escrito para a educação das crianças (2011, p. 65-67), o livro arrolava regras de comportamento das pessoas na sociedade, e seguia uma tradição medieval preocupada com os modos e etiquetas, notadamente nas sociedades de corte – daí o termo cortesia –, que eram passados por poemas mnemônicos que eram cantados, já que grande parte da sociedade era iletrada, a fim de inculcar os modos considerados adequados. Assim, as palavras que formavam seu campo semântico, eram: polidez, polícia, cortesia, cavalheirismo, etc., sempre com referência a moderação dos costumes. Nesse sentido, a associação com moralidade também era pertinente.

Civilizado, portanto, é por certo aquela pessoa educada, polida. Entretanto, é possível afirmar que ocorre uma transformação no sentido de ‘civilizado’, com o advento do neologismo civilização. Com efeito, a partir do século XVIII, ‘civilizado’ não remeterá apenas aos costumes, meramente culturais, mas englobará outros aspectos ligados relacionados, por exemplo, aos progressos técnicos, à urbanidade.

Trata-se, em verdade, de uma temporalização do conceito. Isto é, o conceito de ‘civilizado’ de um caráter eminentemente estático, passará a representar uma situação de movimento, na qual o ‘civilizado’ será o resultado do processo civilizador, assumindo um caráter de avançado, evoluído, progredido. Por sua vez, o conceito de ‘bárbaro’ acompanha sua antítese. Antes de sua temporalização, embora sempre comportasse uma conotação negativa, o ‘bárbaro’ era tratado como inferior, mas não como primitivo, como atrasado. Assim, as duas categorias estáticas são projetadas para uma escala de evolução, e convertidas em estágios desse processo.

Esse câmbio no significado de ‘civilizado’ é alterado gradualmente, enquanto ocorre a gestação do conceito de civilização, que, enfim, nasce no século XVIII. Tal transição é explicada por uma mudança na percepção do tempo, o qual era empurrado pelas transformações sociais empreendidas principalmente pela Revolução Industrial e o Iluminismo, gerando uma sensação de aceleração da história (KOSELLECK, 2014, p. 139). Da nova forma de ver o mundo, em transição constante, como um processo, advém o conceito de civilização, pressupondo uma teoria evolutiva das sociedades. Não é fortuito que a palavra progresso apareça em simultâneo.

De fato, predominava, ainda no século XVI, uma percepção do tempo teológica, ditada pelo cristianismo<sup>93</sup>, e que embora fosse linear, em contraposição à concepção cíclica da antiguidade<sup>94</sup>, era escatológica (KOSELLECK, 2006, p. 26). Isto é, vivia-se na iminência do fim do mundo, um evento não determinável, mas certo.

Agostinho de Hipona é, habitualmente, indicado por ter teorizado essa percepção, ao debater sobre o Juízo Final, em *A Cidade de Deus*<sup>95</sup>, e ao desvincular o plano terreno – *civitas terrena* - do plano espiritual – *civitas Dei*<sup>96</sup>. Conforme explica Manieri:

---

93 “Assim, na qualidade de elemento constitutivo da Igreja e configurado como o possível fim do mundo, o futuro foi integrado ao tempo; ele não se localiza no fim dos tempos, em um sentido linear; em vez disso, o fim dos tempos só pôde ser vivenciado, porque sempre fora colocado em estado de suspensão pela própria Igreja, o que permitiu que a história da Igreja se perpetuasse como a própria história da salvação. (KOSELLECK, 2006, p. 26)

94 Nesse sentido, “a generalização da era cristã implicou o abandono de uma concepção circular do tempo que estava extremamente disseminada, inclusive, na China e no Japão, regiões que a datação se fazia por anos do reinado do Imperador: a data de origem é o início do reino. No entanto, os reinos se encadeavam em dinastias ou eras, cada uma das quais segue a mesma trajetória, desde a fundação por um soberano prestigioso até sua decadência e ruína.” (PROST, 2014, 97-98).

<sup>95</sup> Ariès percebe que “Em *A Cidade de Deus*, santo Agostinho fala como cristão inspirado pela Bíblia, mas também como romano, habituado a viver num tempo contínuo, ameaçado pela catástrofe final.” (ARIES, 2013, p. 123).

<sup>96</sup> Por isso, “as expectativas terrenas de longo prazo nunca colidiam com as expectativas, que se estendiam até o fim do mundo. Na oposição entre expectativa cristã e expectativa terrena, ambas permaneciam relacionadas entre si, sem que um fosse refutada pela outra.” (KOSELLECK, 2006, p. 316).

É o fim dos tempos onde será julgada a felicidade dos bons e a irrevogável e merecida infelicidade dos maus. Esse julgamento divino representa a destruição da ‘Jerusalém terrena’; uns irão para o ‘suplício eterno’, outros para a ‘vida eterna’. [...] Os marcos históricos dessa nova visão correspondem às seguintes datas: a vinda de Cristo e o fim do mundo eterno. (MANIERI, 2013, p. 54-55)

Após a vinda de Cristo, na última era do mundo, nada de novo poderia acontecer; e a meta de toda esperança do cristão restava na união com Deus (KOSELLECK; MEIER, 1991, p. 21). Percebia-se o tempo como linear, porém, ao mesmo tempo, finito; sem que com isso possa haver um melhoramento do marco inicial ao término. A consequência dessa utopia cristã era limitar o horizonte de expectativa<sup>97</sup> do homem medieval, que definitivamente não tinha a concepção de progresso constante e futuro aberto, consolidadas pelas ideias iluministas posteriormente; o mundo permanecia sempre igual, as pessoas apenas passavam por ele<sup>98</sup>.

Sustenta-se aqui, então, que a transformação do conceito de civilidade e civilização dá-se em consequência da gradual mudança de concepção do tempo, passando de um tempo teológico e finito, para um tempo laicizado e aberto, marcado pelo progresso infinito; e que essa conversão de significados é refletida no discurso jurídico internacionalista, de modo que é possível perceber a alteração na semântica de tais palavras através dos textos fundadores do direito internacional moderno. Além disso, todo esse percurso na gênese do novo sentido, é acompanhada por uma consequente transição na atitude do direito internacional perante o mundo extraeuropeu.

Desse modo, no primeiro capítulo, será analisada a articulação do conceito ‘civilizado’, e como não poderia deixar de ser, seu antônimo ‘bárbaro’, nos textos fundantes que, conjuntamente com a Segunda

---

<sup>97</sup> “As expectativas que se projetavam para além de toda experiência vivida não se referiam a este mundo. Estavam voltadas para o assim chamado além, apocalipticamente concentradas no fim do mundo como um todo.” (KOSELLECK, 2006, p. 315-316).

<sup>98</sup> O que leva Prost a afirmar “os homens de todas as idades eram, de algum modo, contemporâneos.” (PROST, 2014, p. 101).

Escolástica - já analisada pela representatividade dos textos de Francisco de Vitória - contribuíram para a formação do direito internacional moderno, notadamente pelas figuras de Alberico Gentili e Hugo Grotius.

Com efeito, enquanto Francisco de Vitória, escrevendo na primeira metade do século XVI, não dispunha do conceito ‘civilizado’, mas utilizava o termo ‘bárbaro’ com destreza, seus sucessores na construção do direito das gentes, notadamente Alberico Gentili e Hugo Grotius, já possuíam a palavra ‘civilizado’, evidenciado pelo uso que faziam da mesma. Dessa forma, os conceitos serão tomados considerando especialmente os aspectos ressaltados para identificar sua gradual temporalização.

Na análise empreendida nesse capítulo, não figura entre os objetivos esmiuçar o pensamento de cada um dos fundadores do direito internacional moderno, o que por muitos já foi feito com competência. Mas tão somente analisar a atitude destes autores com relação à alteridade, isto é, com o mundo extraeuropeu; considerando, com especial atenção, o léxico e a semântica utilizada para descrever essa exterioridade. O que não dizer, entretanto, que o vocabulário utilizado pelos autores vem a ser investigado independente de suas teorias, como se fosse possível separar, sem perder o significado, as palavras do contexto em que são inscritas. Com efeito, as concepções jurídicas e métodos utilizados por aqueles que lançaram as bases do direito internacional são consideradas enquanto guardam relação com os conceitos então analisados, particularmente, os termos ‘bárbaro’ e ‘civilizado’.

Uma preocupação que informa o esse capítulo é acerca da pretensão universalista do direito das gentes, presente em praticamente todo discurso jurídico internacionalista de matriz jusnaturalista; na medida em que tal concepção jurídica pretende-se extensível a todo mundo, ainda que tenha partido de pressupostos bastante particulares, em regra, da tradição europeia cristã. Nesse sentido, os métodos empregados pelos teóricos para formular determinada concepção de direito das gentes revelam-se importantes, na medida que revelam as fontes que embasam determinada teoria; e assim, torna-se possível constatar de onde partem as conclusões feitas pelos juristas para construir esse direito natural universal.

Nesse sentido, dedica-se a considerar aqueles direitos elencados por esses autores que, apesar de ocultados pelo manto do universalismo jurídico, afetam diretamente o mundo extraeuropeu, e, são concebidos em benefício das próprias nações que os propõem, legitimando, assim, a

exploração colonial das nações não ocidentais, através de argumentação jurídica.

### 2.1.1 O direito das gentes ‘civilizado’ de Alberico Gentili

Escrevendo na fronteira da modernidade, Alberico Gentili teve um papel destacado na formação do direito internacional moderno, sendo um dos primeiros a fornecer certa sistematicidade ao estudo do direito das gentes<sup>99</sup>. Até então, as contribuições da provenientes da Segunda Escolástica, embora relevantes, haviam sido pontuais, sem um caráter de completude ao tema<sup>100</sup>. Vitória, por exemplo, não pretendia conceber propriamente um direito das gentes, mas o utilizou para tratar dos temas que o preocupavam, no caso a legitimidade da conquista do Novo Mundo; tanto que suas contribuições se limitam às *relectiones*, que eram conferências sobre temas específicos, das quais o teólogo havia se ocupado durante a docência. De fato, tudo indica que o teólogo de Salamanca jamais tenha escrito um livro.

Gentili, ao contrário, escreveu diversas obras, inclusive sobre direito diplomático – *De Legationibus*. Assim, *De Iure Belli* - obra pela qual consagrou-se e com maior relevância para o direito internacional – foi escrita em tom monográfico<sup>101</sup>, com pretensão de, se não exaurir o assunto, ao menos compilar as principais questões sobre a matéria (PANIZZA, 2014, p. 106); para a época, um verdadeiro tratado sobre questões bélicas, embora não se possa afirmar existir uma unidade em sua

---

<sup>99</sup> Ainda que, como explica Cassi, “[...] *il modo in cui Gentili tratta il diritto bellico è sistematico in modo debole*”, já supera a Segunda Escolástica (2008, p. 143).

<sup>100</sup> Havendo exceções, como Francisco Suárez (1548-1617), com sua obra *De legibus ac Deo legislatore*, de 1612.

<sup>101</sup> Nesse sentido, também Birocchi, explica a estrutura e o pensamento gentiliano na obra: “*Il De Iure Belli ha la forma di un trattato monografico, provvisto di una propria trama. Come si vedrà, l’esposizione ricorre frequentemente ad exempla desunti dalla storia e numerosi riferimenti alludono ai conflitti in atto tra le potenze europee. Si tratta di materiali di supporto per lo svolgimento del tema, che nel contempo chiariscono l’occasione e le finalità per le quali gentili interveniva. Il giurista si poneva il compito di affrontare in modo ordinato una materia per la quale non esistevano, sul piano giuridico, modelli classici a cui rifarsi, a dispetto dell’abbondante e variegata riflessione sul tema del iustum bellum.*” (BIROCCHI, 2008, p. 112).

obra, baseada em um princípio que conferisse coerência ao todo (SCATTOLA, 2012, p. 1094); isto é, sua contribuição está mais na compilação empírica, pela qual expõe um direito consuetudinário das gentes, do que em uma verdadeira teoria do direito das gentes. Ainda que seu foco seja eminentemente o direito de guerra, decorrente e, portanto, parte do direito das gentes, a obra adiantou concepções e conceitos que levariam formação do direito internacional moderno, propondo abordagens originais do tema.

Destaca-se em Gentili, a pretensão de fornecer a temática que estava explorando um caráter de disciplina autônoma, e ainda, um caráter eminentemente jurídico ao direito das gentes. Portanto, contrapõe-se claramente à Vitória, que havia declarado que “o veredicto sobre este assunto não compete aos juristas” (2006, p. 43), mas aos teólogos; em uma evidente estratégia de legitimar sua abordagem. Logo, Gentili, cuja formação era jurídica – possuindo doutorado em direito romano pela Universidade de Perugia – fazia questão em afastar os filósofos, políticos e, principalmente, os teólogos da articulação do direito das gentes; assim, restou célebre a frase com que fecha o capítulo “Se as guerras estão de acordo com a natureza”: “Teólogos, em coisas que não vos dizem respeito, calai!”<sup>102</sup> (GENTILI, 2005, p. 120). Obviamente, tratava-se de um recurso para legitimar seu próprio discurso, mas as consequências dessa querela extrapolavam a questão da possibilidade de *dizer o direito*, pois introduziam, pela primeira vez no direito das gentes, a questão da autonomia da disciplina, desvinculando o direito das gentes da teologia e da moralidade política<sup>103</sup>, e colocando as bases do movimento secularizador moderno; o que segundo Tuck, possibilitou uma abordagem mais pragmática das questões bélicas, aumentando o elenco de justas causas, até então restrito na abordagem teológica (2002, p. 18-19; PANIZZA, 2014, p. 118).

---

<sup>102</sup> Ou na interpretação de Schmitt: “Teólogos, fazei silêncio em matéria alheia!” (2014, p. 170), do original em latim “*Silete Theologi in munere alieno!*”.

<sup>103</sup> Segundo Panizza, “isto significa que ele concebe o direito internacional como algo distinto da Teologia, por um lado, e da moralidade por outro. Aspirações e ideias não bastam. O direito internacional não pode ser resultado de crenças religiosas, ideais morais ou sistemas filosóficos, posto que estas fontes são muito incertas e divergentes para fornecer os instrumentos de regulamentação e de composição ordenada das relações internacionais. Somente os juristas poderiam formular os princípios e os procedimentos em um nível e de uma forma suscetíveis de obter um amplo e efetivo consenso.” (2014, p. 112).



Sua originalidade não acaba nesse ponto; na verdade, sua concepção de direito das gentes, também introduz elementos novos à disciplina, e que se pode dizer, ressalvados os contextos, permaneceram no direito internacional moderno; como se pode perceber da seguinte colocação:

[...] o direito das gentes é aquele está em uso entre todos os povos, que a razão natural estabeleceu entre todos os homens, que é observado igualmente por todos. Esse é o direito de natureza. *Por direito de natureza se entende o consenso de todas as gentes na mesma coisa.* Com isso não se quer dizer que todos os povos se tenham propriamente reunido para formar este direito e quando se diz em uso entre todas as gentes não se entende, como pensa Donello, que critica essa definição, também entre aquelas de quem sabemos apenas que existem. (GENTILI, 2005, p. 55-56; grifou-se)

Conforme foi destacado no texto, embora siga a tradição jusnaturalista, exaltando inclusive a razão natural, atualiza-a com a necessidade do consenso para formação das regras jurídicas; não necessariamente uma unanimidade, mas, ao menos, o consenso da maioria; esclarece-se: “[...] como o regime da cidade e a legislação está nas mãos da parte maior da cidade, assim o regime do mundo está em poder da congregação da maior parte do mundo” (GENTILI, 2005, p. 58). De qualquer forma, ainda que não seja absoluto, trata-se de um consenso que levava a identificação de regras cuja aplicação era universal, de modo que as exceções ao consenso, seriam consideradas violações desse direito natural.

Para a correta identificação dessas regras, e apreensão do fenômeno do direito natural, insere-se numa tradição humanista. Em linhas gerais, contrapondo-se à escolástica, que utilizava fontes predominantemente da teologia, da Antiguidade tardia, combinada com filósofos gregos, o humanismo de Gentili, privilegiava as fontes romanas, notadamente os retóricos e juristas da Antiguidade Clássica (TUCK, 2002, p. 16); e isso, reflete diretamente no método eleito para

encontrar as regras de direito natural, através do uso de ‘exemplos e autoridades’<sup>104</sup>:

Embora não se deva julgar por meio de exemplos, conforme está escrito numa elogiadíssima lei de Justiniano, é um fato, contudo que, pelos exemplos, se abre o caminho para prováveis conjecturas e, na dúvida, convém julgar segundo os exemplos e segundo o que passou a se fixar como costume, não sendo conveniente mudar aquilo que foi observado de modo certo e constante e mais sólido aparece aquele juízo que é confirmado pela opinião da maioria. (GENTILI, 2005, p. 59).

Assim, a estrutura de pensamento gentiliano consiste em identificar a existência de regras universais, a partir da enumeração de exemplos<sup>105</sup> retirados de fontes clássicas, que evidenciam a prática e os costumes no âmbito da sociedade internacional; separando aqueles atos recorrentes e apreciados pela literatura, daqueles excepcionais e amplamente rejeitados (KINGSBURY, 2001, p. 29). Conforme Lacchè, Gentili empreende um grande esforço empírico que valoriza a *iurisprudencia*, orientado a compreender os princípios da justiça inerentes ao gênero humano (2009, p. 8). De fato, um *modus operandi* eminentemente jurídico - herdado do *mos italicus*, de linhagem

---

<sup>104</sup> Conforme explica Panizza, “[...] o elemento sistemático, aqui apresentado como aspecto estrutural inovador da obra gentiliana, apresenta-se, todavia, qualificado de modo essencial pela sua combinação com um método ou estilo de discurso de tipo tradicional. Deste modo Gentili, mesmo no quadro de esquemas gerais de princípios [...] conduz suas análises por meio de um método essencialmente tópico-dialético, focalizando a análise sobre questões tópicas e procedendo argumentos pró e contra. Na prática, atuando tendo por base um vasto conjunto de opiniões consolidadas e de exemplos históricos, o seu método consistia na discussão destes no contexto de um princípio geral, geralmente enunciado no início do capítulo. “*Exempla et auctoritates*”, este era para Gentili o principal meio para buscar os princípios normativos e provar a racionalidade e validade ética destes, segundo o método “consensualista”, próprio da tradição pré-moderna, ou pré-racionalista, segundo o qual o consenso serviria como princípio de verdade e legitimação.” (PANIZZA, 2014, p. 110).

<sup>105</sup> Cassi percebe que “quell’impostazione metodologica ancora impressa dal timbro di diritto comune, con il classico metodo della *disputatio*” (2008, p. 143).

bartolística, aprendido em Perugia – e que, pela primeira vez, era utilizado para abordar o direito das gentes.

O vasto domínio de Gentili sobre as fontes da Antiguidade Clássica<sup>106</sup> acabava sendo refletido no léxico, e na própria semântica, utilizados por ele; logo, tanto a opção pelo uso de determinado termo, quanto o sentido que a ele era conferido, decorria de influência direta das significações conferidas pelas literaturas romana e grega; o que restava evidenciado quando do uso do termo ‘bárbaro’ por Gentili, notadamente, ao trazer exemplos retirados dessas duas tradições. Por exemplo, ao abordar se a guerra poderia ser proveniente de uma inimidade natural, perfila referências gregas:

Por isso, os gregos em luta com os bárbaros e os hebreus em luta com todos. Assim fala Filipe da Macedônia: Todos os gregos estão em eterna guerra com os estrangeiros e com os bárbaros; é de natureza, e a natureza não muda, que sejam inimigos entre si. O mesmo afirma Platão a respeito dessas causas naturais de guerra entre gregos e bárbaros. Escuta Isócrates: Os bárbaros são nossos inimigos naturais e em guerra perpétua contra nós e nosso ódio por eles é tão natural que, entre as fábulas antigas, troianas ou persas, gostamos sobretudo daquelas que narram as carnificinas perpetradas contra eles. Hécuba em Eurípidés: A geração dos bárbaros jamais será amiga dos gregos. Aqui se deve entender a palavra gregos como Isócrates a entendia, *isto é, não com respeito a essa mencionada nação, mas à razão, de tal modo que o conceito é este: são gregos todos aqueles que são fornecidos de razão humana e por isso diferem admiravelmente dos bárbaros, homens selvagens e animalescos*. Achas que seja causa pequena de inimidade esta diversidade de ânimo, essa dissemelhança de empenho e vontade? (GENTILI, 2005, p. 115-116; grifou-se).

---

<sup>106</sup> Evidenciado não apenas pelo método empreendido em *Iure Belli*, mas também pelos seminários proferidos em Oxford acerca da justiça do imperialismo romano, posteriormente publicado em dois volumes, sob o título *De armis Romanis libri duo* (TUCK, 2002, p. 17).

Nesse trecho, Gentili recorre à representação helênica de ‘bárbaro’, enfatizando que a dicotomia grego e ‘bárbaro’, nesse caso, não diz respeito à nação, isto é, sobre os diferentes povos, mas ao estado da razão; assim, retira o tradicional significado concebido pelo mundo helênico, de ‘bárbaro’ como ‘não grego’, vinculando o termo apenas à ausência de razão; além disso, alocando o ‘bárbaro’ na mesma categoria de ‘selvagem’ e animal, ou seja, em um estado bestial.

Todavia, em simultâneo ao sentido grego, outros sentidos são explorados na obra. Percebe-se que em muitas passagens de *De Iure Belli*, remetendo a experiência medieval, na qual os muçulmanos que usualmente recebiam o epíteto, são os turcos que assumem a figura do ‘bárbaro’, incorporando as características negativas habituais. Como faz ao comentar sobre os territórios que pertenciam ao Império Romano, e “que hoje é ocupado pelos turcos e outros bárbaros” (GENTILI, 2005, p. 193). Kingsbury percebe que a inimizade entre cristãos e turcos é frequentemente ressaltada em Gentili; ao que atribui à sua experiência pessoal em Ancona, cuja costa voltada para o Mar Adriático era constantemente ameaçada pelos turcos. Assim, ainda que pregue a tolerância religiosa em sua obra - afinal ele mesmo teve que exilar-se por ser protestante -, e defenda que a religião não seja motivo para guerra, argui que Gentili sempre pende para o lado cristão (KINGSBURY, 2001, p. 16). De fato, a tolerância de Gentili é seletiva: plena dentro às religiões cristãs, restrita contra qualquer não-cristã, ou ainda, ateus.

A seguinte passagem torna mais clara essa atitude; no capítulo “sobre os prisioneiros e como não é lícito matá-los”: “Assim outro historiador chama de ferocidade de bárbaros aquela dos turcos que mataram quatro mil prisioneiros para que não se tornassem um peso para eles. Poderíamos, talvez, aprovar os fatos que se seguem como exceções à regra geral?” (GENTILI, 2005, p. 327). Nesse caso, a referência à ferocidade dos ‘bárbaros’ é atribuível à representação empregada no Império Romano, em referência aos invasores, enfatizando características como ferocidade, crueldade, impiedade e agressividade.

Com efeito, esse é o sentido que predomina a obra gentiliana: o *furor barbaricus*. Como já visto, o papel dessa representação no mundo romano era desumanizar o outro, salientando aspectos que demonstrassem violência e impiedade. Não obstante, é interessante perceber que agora, essas características negativas são analisadas sob a perspectiva jurídica; e então, o ‘bárbaro’ passa a assumir, por excelência, o papel daquele que

não tem sentimento de justiça, ou mesmo não vive sob império do direito, mas sob o signo da injustiça:

[...] os bárbaros, não por temor ou vergonha, costumam fazer, como se diz, de toda erva feixe, não se comportando conosco como eu gostaria que nos comportássemos com eles, uma vez que Plutarco me ensinou que não se deve dar razão a quem diz que a injustiça deve ser combatida com injustiça, quando, ao contrário, é injustiça vingar-se dos injustos, imitando-os. (GENTILI, 2005, p. 439).

Portanto, em Gentili, será a injustiça o principal atributo do ‘bárbaro’. Nesse sentido: “as leis chamam de injustiça e ferocidade própria dos bárbaros fazer escravos quando não há guerra.” (GENTILI, 2005, p. 119); e ainda: “Essas coisas costumavam ser feitas pelos bárbaros por ferocidade natural ou por má índole.” (GENTILI, 2005, p. 473).

Enfim, todas aquelas condutas<sup>107</sup> que são condenadas por Gentili, e, portanto, são contrárias ao direito das gentes, são atribuíveis aos ‘bárbaros’. A ponto de suplicar, ao fim do livro dois, para que o modo de guerrear dos ‘bárbaros’ não fosse aprendido pelos cristãos:

“Tu, sumo Deus, remove de nós a barbárie, a ferocidade, a insaciável inimizade, tu, bom. [...] Jamais aprendam dos bárbaros os teus cristãos as maneiras de guerrear, mas de teu povo aprendam os bárbaros estas maneiras mais humanas.” (GENTILI, 2004, p. 432).

---

<sup>107</sup> O ardil e os estratagemas, da mesma forma, são atributos de ‘bárbaros’: “Tratamos assim dos enganados por palavras e dos estratagemas e também de certos enganados por fatos. Entre esses últimos figura certamente o uso de venenos. Esta espécie de engano é condenada. Usaram-na os bárbaros contra Alexandre. Não é, portanto, ato de bárbaros?” (GENTILI, 2004, p. 250). “Em primeiro lugar, não tenho presente e não creio que Vegécio tenha dito isso. Mas, se o disse, deve tê-lo feito, segundo meu parecer, na enumeração daqueles *estratagemas que não constituem direito, mas são próprios dos bárbaros*. Esses, como assinalei, preferem combater com a lança de Judas do que com armas leais. Por isso Polieno adverte que, tratando com os bárbaros, é preciso, acima de qualquer outra coisa, tomar cuidado com seus estratagemas.” (GENTILI, 2004, p. 255; grifou-se).

O descaso com a justiça e o direito, expresso no comportamento ‘bárbaro’ levam Gentili a rejeitar, inclusive, que com eles sejam celebrados tratados; concluindo que cristãos jamais deveriam firmar tratados com não-cristãos (TUCK, 2002, p. 35); excetuados, obviamente, aqueles destinados ao comércio, afinal “deve-se dizer, e isto é verdade, que comercializar com os infiéis não é proibido.” (GENTILI, 2005, p. 581).

É próprio desses bárbaros incendiar, devastar, destruir; próprias deles são as fraudes, os venenos, as guerras impiedosas, a escravidão cruel já em desuso entre os povos cristãos. Desse modo, *não aprovo a aliança dos reis da França com os turcos*, pela qual milhares de homens, de crianças, de mulheres foram presos e condenados a perpétua e intolerável servidão. Há mais: com gente como aquela que confiança se pode ter? É verdade que os ímpios podem receber juramentos dos infiéis, mas que confiança, pergunto, podemos ter nos infiéis? (GENTILI, 2004, p. 583; grifou-se)

Constata-se que Gentili não emprega o termo ‘bárbaro’ apenas para se referir aos turcos, pois quando discute, ainda que brevemente, sobre a questão da conquista espanhola, confere o mesmo tratamento aos índios americanos:

Quanto ao mundo que é chamado novo, quase não há mais dúvida que estivesse unido ao nosso e sempre conhecido dos índios distantes.<sup>108</sup> Esta é a única causa pela qual parece poder defender como justa a guerra dos espanhóis naquelas partes do mundo, ou seja, que os habitantes quisessem distantes os demais de seu comércio. A defesa seria justa se o fato narrado fosse verdadeiro, uma vez que o comércio é do direito das gentes. Direito que, por mais que o homem faça para contrastá-lo, permanece sempre o mesmo. Mas os espanhóis não

---

<sup>108</sup> Kingsbury explica essa colocação de Gentili: “[...] è fermamente convinto che le Americhe e l'estremità orientale dell'Europa siano collegate, concludendo che in tempi remoti le popolazioni del Nuovo Mondo e quelle europee erano state parimenti collegate.” (2001, 19).

visavam somente o comércio no novo mundo, mas também o domínio e acharam lícito ocupar aquelas terras que não eram por nós conhecidas, como se o fato de serem ignotas equivalesse a não serem de propriedade de alguém. Surgiu então a questão entre os reis de Castela e de Portugal, definida pelo pontífice romano, que estatuiu que cada um era livre de ocupar aquela parte que mais lhe conviesse. *Acredito que seja comum entre todos os bárbaros não querer saber de hóspedes.* Não se pode dizer que seja totalmente negado o comércio, mesmo que alguma espécie dele seja proibida. (GENTILI, 2004, p. 162)

‘Bárbaros’, no trecho, apresenta-se como uma categoria que engloba todos os povos que se comportam dessa maneira peculiar e contrária ao direito natural das gentes. E nesse momento, Gentili começa a apresentar mais semelhanças que divergências do pensamento de Vitória. Assim, da mesma forma que o teólogo salmantino, condena o domínio ibérico nas terras americanas baseado no mero descobrimento, e legitima a submissão dos indígenas aos espanhóis diante da resistência em realizar comércio, pois “[...] a lei natural quer que todos os homens pratiquem o comércio entre si” (GENTILI, 2005, p. 581).

Do *ius communicationis*, além do direito de livre comerciar, deriva o *ius peregrinandi*, também garantido no rol dos direitos das gentes, afirmando que “se não houver razão para negar a passagem, mas ela é negada, com essa recusa surge justa causa de guerra. Passar pelo território alheio é lícito.” (GENTILI, 2004, p. 159). Divergem apenas quanto à possibilidade de derrogar a regra em casos específicos, já que Vitória a concebe como absoluto. Por conseguinte, seguindo o mesmo raciocínio do escolástico, a violação desse direito gera injúria: “A guerra que se move para vingar essa agressão não é somente justa, mas serve para afirmar um nosso direito natural.” (GENTILI, 2005, p. 160). É um caso de guerra ofensiva, do tipo útil, para vingar uma *iniuria accepta* (CASSI, 2008, p. 152).

Vitória, embora previsse a justa apropriação de *res nullius*, “contanto que não sejam prejudicados os cidadãos e os naturais do país.” (VITÓRIA, 2006, p. 97), não arrola como direito das gentes a ocupação das terras ‘vacantes’. Nesse ponto, Gentili inovará (TUCK, 2002, p. 47), afinal “Deus não criou a Terra para que ficasse vazia e por isso a ocupação

de terras despovoadas é considerada de direito natural.” (GENTILI, 2005, p. 151). Assim, pautado na guerra por necessidade, o jurista italiano introduz um direito destinado a ter muito uso na retórica colonial dos séculos seguintes, como, por exemplo, por John Locke. Mas, ainda reserva a soberania previamente exercida sob aquele território, não afetada pela ocupação. Gentili expõe nos seguintes termos:

Com relação às terras desabitadas os nossos ensinam que, como *res nullius*, pertencem a quem por primeiro as ocupar. Embora, como alguns querem, pertençam ao príncipe que tem jurisdição sobre aquele território, deverão cedê-las no entanto ao primeiro ocupante, permanecendo válida a jurisdição do príncipe por força da lei de natureza que não gosta de nada de vazio. (GENTILI, 2004, p. 151)

E para consagrar esse rol de direito das gentes com implicações diretas nas questões coloniais, seguindo o pensamento de Vitória, Gentili dedica um capítulo à “Causa honesta para mover a guerra”, sintetizada na seguinte proposição: “Se alguém agride abertamente as leis da natureza e dos homens, acredito que qualquer um pode reprimi-lo por meio da guerra.” (GENTILI, 2005, p. 205). Nessa categoria, incluíam-se todos aqueles costumes atribuídos como representativos da cultura indígena, e que eram muito apreciados pela literatura europeia circulante no século XVI<sup>109</sup>: sacrifícios humanos, antropofagia, idolatria, etc. Quanto a tais comportamentos, Gentili assume contundente posição:

Por isso concordo plenamente com a sentença daqueles que classificam de justa a causa dos espanhóis na guerra que sustentam contra os índios porque são sodomitas, animais, açougueiros de carne humana, da qual se alimentavam. Semelhantes imanidades ultrajam a natureza do gênero humano, como todas as outras abominações

---

<sup>109</sup> Sobre esse ponto, Kingsbury arguiu que “*ciò era puro frutto della fantasia degli Europei. In effetti gli storici moderni hanno trovato ben scarse prove di tali pratiche fra migliaia di differenti gruppi d’Indiani d’America. Gli Spagnoli andarono in America aspettandosi cannibali e anche in assenza di prove ne sostennero l’esistenza per giustificare le guerre che intendevano fare.*” (2001, p. 21).



que são conhecidas de todos se, por acaso, não são ignoradas pelos animais e pelos homens brutos, contra os quais, da forma como se faria contra animais ferozes, deve ser empreendida a guerra, como diz Isócrates. Não diversamente na cidade, contra um delito público que tenha sido cometido, pode insurgir-se qualquer um, mesmo não sendo cidadão, uma vez que se trate de defender coisa não própria da cidade, mas universal, de todo o gênero humano. (GENTILI, 2004, p. 206)

É interessante notar que, considerando que se trata de uma violação de um direito das gentes universal, pertencente a todo gênero humano, é passível de repressão por qualquer que estiver disposto a patrocinar essa guerra. Ressalta-se, portanto, o caráter universal do direito das gentes concebido por Gentili, legitimado, como já referido por seu método empírico de inventariar exemplos de condutas das mais diversas sociedades, e avaliar o consenso sobre elas; como o próprio enfatiza:

De certo modo pode-se dizer que nossos juriconsultos recolheram esse direito de todas as gentes porque, se os romanos, os gregos, os hebreus, os bárbaros e todos os povos conhecidos usaram de um certo direito, há razão para acreditar o mesmo de todos os outros povos. (GENTILI, 2004, p. 57)

Dessa forma, Gentili parte do pressuposto que sua apreciação considera diferentes sociedades, e que se não contempla a todos, ao menos a maioria é representativa desse direito universal. Não obstante, trata-se de uma universalidade fictícia. As fontes romanas das quais Gentili extrai seus exemplos podem até dar conta de uma grande quantidade de povos diferentes, porém sempre pela perspectiva romana, já explorada no primeiro capítulo. Conforme percebe Panizza, “na verdade, os exemplos e as autoridades que Gentili refere pertencem exclusivamente a único idêntico contexto cultural, aquele clássico-cristão da Europa histórica, da qual é filho e parte.”<sup>110</sup> (2001, p. 68). Com efeito,

---

<sup>110</sup> Tradução de: *"In realtà gli esempi e le autorità cui Gentili fa riferimento appartengono esclusivamente a un único identico contesto culturale, quello*

não há como conceber um direito verdadeiramente universal, partindo de um pressuposto exclusivo e particular.

Não é fortuito que o ‘bárbaro’, portanto, represente tudo aquilo que é condenável; afinal, ele é o diferente, o estranho. Assim, Gentili recorre à figura do ‘bárbaro’ sempre que precisa justificar a ilicitude e injustiça de determinada conduta. Quer dizer, restringe à referência aos ‘bárbaros’ quando necessita demonstrar uma violação ao direito das gentes. Ora, se os valores relevantes para Gentili são os da tradição cristã europeia, para contrapô-la, basta enfileirar exemplos que são estabelecidos por essa mesma cultura, mas atribuídos à sua exterioridade. Afinal, o que turcos islâmicos têm em comum com os índios americanos? Ambos são extraeuropeus.

De forma que, longe de ser baseado em uma pluralidade cultural, toma a moralidade da cultura cristã-europeia em contraposição à exterioridade (PANIZZA, 2001, p. 76). Ou seja, para Gentili, justa e correta é a prática da tradição europeia, pois esta era sua experiência e formação; enquanto o injusto e contrário ao direito das gentes, é o extraeuropeu.

Ao tempo que Gentili escrevia, recém estava disponível no léxico a palavra ‘civilizado’<sup>111</sup>; assim, começava a ser articulada a oposição – destinada a permanecer por alguns séculos no discurso jurídico internacionalista – entre ‘civilizado’ e ‘bárbaro’. Tudo aquilo que é condenável, está além das fronteiras europeias, recebe o epíteto de ‘bárbaro’. Em contraponto, a tradição europeia é tomada como modelo de comportamento, e designado em caráter autorreferencial de ‘civilizado’. Se o ‘bárbaro’ é injusto e resolve tudo com violência; logo “Melhor coisa e mais civilizada (diz a lei) é não obrigar com a força.” (2005, p. 67), é “compor a divergência de modo mais civilizado do que com as armas.” (2005, p. 144).

Como o próprio Gentili ressalta, o direito das gentes é necessariamente ‘civilizado’: “Tudo o que o direito natural não quer que seja feito, que não ouse fazê-lo a lei. *E mais, tudo o que é de direito das gentes e de direito de natureza deve ser também civilizado.*” (GENTILI, 2004, p. 510; grifou-se).

---

*classico-cristiano dell'Europa storica di cui lui è figlio e parte.*” (PANIZZA, 2001, p. 68).

<sup>111</sup> Como referido, a palavra aparece na segunda metade do século XVI (ELIAS, 2011, p. 56).

Dessa forma, ocultado pelo discurso universalista de um direito natural de todo orbe, estava uma profunda divisão entre a correta ordem legal europeia, concebida como modelo de civilidade, e o seu exterior, que diferindo do modelo europeu, vem considerada praticamente como sem regulação jurídica, ou, no máximo, vigorando um direito torto. O uso do termo ‘bárbaro’ por Gentili demonstra essa atitude, pois o utiliza, em regra, para se referir ao mundo extraeuropeu<sup>112</sup>, em sentido pejorativo, como violento e injusto. Já a palavra ‘civilizado’, por ser recente no léxico disponível, não aparece tantas vezes como seu antônimo, e sua definição, provavelmente por seu um tratado bélico, apresenta-se vinculado ao honrado, justo, honesto; podendo ser comparado ideais do código de conduta da cavalaria medieval. Assim, é inaugurada a dicotomia civilizado/bárbaro no âmbito do discurso internacionalista, ainda que de forma elementar, sem a forte antítese que predominará posteriormente.

Enfim, se o vocabulário utilizado por Gentili demonstra, de *per se* uma subjugação simbólica, a forma como articula os conceitos, vinculando-os com exemplos negativos termina por consagrar a atitude eurocêntrica.

### 2.1.2 Princípios do conceito de civilização no direito das gentes de Hugo Grotius

Assim, Gentili fecha o século XVI, sendo sucedido – e ofuscado (HAGGENMACHER, 1990, p. 135-136) – pelo holandês Hugo Grócio - ou na grafia latina, Grotius -, referenciado nos séculos sucessivos como o verdadeiro ‘pai’ do direito das gentes, o que se deve, principalmente a originalidade nos conceitos abordados – como Estado<sup>113</sup>

---

<sup>112</sup> Excetuado quando copia alguma citação romana, nas quais os ‘bárbaros’ podem ser, por exemplo, povos germânicos. Nesse caso, o uso do termo é estritamente histórico, pois no século XVI, o termo, no sentido romano, em referência, por exemplo, aos povos nórdicos ou germânicos, já estava em desuso. Não obstante, a representação romana de ‘bárbaro’ como *ferocitas*, como visto, era amplamente utilizada.

<sup>113</sup> Cabe referir que se tratam de conceitos ainda elementares, sem os contornos que vão adquirir posteriormente a 1648.

e soberania<sup>114</sup> -, bem como na forma como realizou esse exame, em sua principal obra, *De Jure Belli ac Pacis*, de 1625. Grotius escrevia em meio a um conturbado momento<sup>115</sup> nas relações internacionais, dado principalmente pelo início da Guerra dos Trinta Anos (1618-1648); e assim, via a necessidade de estabelecer um direito posto acima dos Estados, que regulasse as relações internacionais, inclusive o andamento da guerra; o que o levava a afirmar: “Estou convencido [...] que existe um direito comum a todos os povos e que serve para a guerra e na guerra.” (GROTIUS, 2005, p. 51).

Apesar de reconhecer a tradição em que a obra se inscrevia, citando seus precursores escolásticos, e, inclusive Gentili<sup>116</sup>, o qual não poderia ignorar por também ter escrito sobre questões bélicas, argui que “[...] poucos escritores tentaram entrar nesse campo, ninguém tentou até o presente fazer disso o objeto de um tratado completo e metódico.” (2005, p. 33), e foi além, afirmando que

Todos esses autores pouco disseram sobre esse assunto tão fértil e a maioria fez mesclando ou confundindo sem ordem alguma o que é relativo ao direito natural, ao direito divino, ao direito das gentes, ao direito civil, que decorrem os cânones. (2005, p. 54).

Embora pareça uma estratégia um pouco arrogante para legitimar sua própria abordagem, o fato é que sua pretensão em

---

<sup>114</sup> “Chama-se poder soberano quando seus atos não dependem da disposição de outrem, de modo a poderem ser anulados a bel-prazer de uma vontade humana estranha.” (GROTIUS, 2005, p. 175)

<sup>115</sup> “Por isso tive numerosas e graves razões para me determinar a escrever sobre o assunto. Via no universo cristão uma leviandade com relação à guerra que teria deixado envergonhadas as próprias nações bárbaras. Por causa fúteis ou mesmo sem motivo corria às armas e, quando já com elas às mãos, não se observava mais respeito algum para com o direito divino nem para com o direito humano, como se, pela força de um edito, o furor tivesse sido desencadeado sobre todos os crimes.” (GROTIUS, 2005, p. 51).

<sup>116</sup> Sobre Gentili, Grotius escreve o seguinte: “Diria somente que ele costuma muitas vezes, na solução das controvérsias, fundamentar-se em pequeno número de exemplos que nem sempre são aceitáveis ou seguir opinião de juristas modernos, exposta em consultas, das quais grande número foi redigido em vista do interesse particular dos consulentes e não segundo as regras naturais do justo e honesto.” (GROTIUS, 2005, p. 55).

empreender uma abordagem sistemática e com maior completude foi alcançada.

Se Gentili havia rechaçado os teólogos da abordagem das questões jurídicas, a Grotius é habitualmente atribuído o crédito de ter avançado ainda mais com o projeto secularizador no direito das gentes (HESPANHA, 2014, p. 151), ao propor um direito natural que teria lugar mesmo que Deus não existisse<sup>117</sup> (GROTIUS, 2005, p. 40); ou ainda, um direito natural

[...] tão imutável que não pode ser mudado nem pelo próprio Deus. [...] Do mesmo modo, portanto, que Deus não poderia fazer com que dois mais dois não fossem quatro, de igual modo ele não pode impedir que aquilo que é essencialmente mau não seja mau. (GROTIUS, 2005, p. 81).

Grotius concebe o direito natural, que embora primariamente proveniente de Deus, dele prescinde, depois de inscrito na natureza

---

<sup>117</sup> Ainda que Haggemmacher advirta que “*Grotius had no intention of ousting God from his legal cosmos, any more than the Spanish scholastics had done. His definition of natural law is basically in line with Suárez’ conception. If he declares it ‘valid to some degree even if God did not exist’, is is only by way of hypothesis in order to stress its intrinsic validity, which makes it immutable even in the eyes of God. But God remains the ultimate legitimizing authority as the creator of the universe: having endowed man with a rational and sociable nature, he cannot but recognize the basic values it entails, and sanction by his command the rules which necessarily flow therefrom. Grotius’ point was to put beyond doubt the existence of an unwritten law inherent in human nature and hence binding on the whole of mankind, apart from any positive enactment, be it human or divine.*” (HAGGENMACHER, 2012, p. 1099). Além disso, Truyol y Serra, refere que a frase foi “*tomada de escolásticos de la Baja Edad Media que reaccionaban contra el voluntarismo teológico de Occam*” (TRUYOL Y SERRA, 1995, p. 67); o que é reiterado por Villey (2009, p. 648). De fato, a originalidade estava em utilizá-la no âmbito do direito internacional. (BORGES DE MACEDO, 2006, p. 44-51). Essas considerações, entretanto, não impedem a notoriedade que a proposição recebeu. Independentemente das intenções de Grotius, o fato é que a proposição foi consagrada como marco do secularismo no direito das gentes.

humana<sup>118</sup>. Esse direito não poderia deixar de ser universal, pois inerente na própria natureza do homem, e, portanto, imponível a todos. Considerando que a razão é a essência da natureza humana, o direito natural é ditado pela *rectae rationis*<sup>119</sup> (VILLEY, 2009, p. 651). Apresenta-se, praticamente, como autoevidente:

“De fato, os princípios desse direito, se for dada a atenção, são claros e evidentes de per si, quase tão claros como as coisas que percebemos pelos sentidos externos, os quais não enganam se os órgãos da sensação estiverem bem conformados e se não carecem de tudo que é necessário para a percepção.” (GROTIUS, 2005, p. 55).

Na base desse direito natural, está a sociabilidade<sup>120</sup> natural dos homens – *apettitus societatis* -, conforme afirma: “Este cuidado pela vida social, [...] que está conforme ao entendimento humano, é o fundamento do direito propriamente dito” (GROTIUS, 2005, p. 39). Sendo o dever de sociabilidade o próprio fundamento do direito natural, aparece na concepção de direito, em Grotius, um ideal de interdependência e equilíbrio entre as unidades políticas, na medida em que todos Estados se

---

<sup>118</sup> “Essa já é outra fonte do Direito, além daquela que emana da natureza, a saber, aquela que provém da livre vontade de Deus, à qual nossa razão nos prescreve de modo irrefutável. Esse direito natural de que tratamos, tanto o que se refere à sociabilidade do homem, como aquele assim chamado num senso mais lato, ainda que decorra de princípios inerentes ao ser humano, pode no entanto ser atribuído com razão a Deus porque foi a ele que assim dispôs para que tais princípios existissem em nós.” (GROTIUS, 2005, p. 41).

<sup>119</sup> “O direito natural nos é ditado pela reta razão que nos leva a conhecer que uma ação, dependendo se é ou não conforme à natureza racional, é afetada por deformidade moral ou por necessidade moral e que, em decorrência, Deus, o autor da natureza, a proíbe ou a ordena.” (GROTIUS, 2005, p. 79)

<sup>120</sup> “Quanto ao homem feito, capaz de reproduzir os mesmos atos a respeito de coisas que tenham relações entre elas, convém reconhecer que ele possui nele mesmo um pendur que o leva ao social, para cuja satisfação, somente ele, entre todos os animais, é dotado de um instrumento particular, a linguagem. É dotado também da faculdade de conhecer e de agir, segundo princípios gerais, faculdade cujos atributos não são comuns a todos os seres animados, mas são a essência da natureza humana.” (GROTIUS, 2005, p. 38-39)

beneficiam da existência de uma ordem jurídica internacional respeitada, mesmo aqueles mais poderosos<sup>121</sup>.

O direito das gentes, por sua vez, decorre do direito natural, e com ele não se confunde. Com efeito, do direito natural, extraem-se princípios que regularão a condutas, tanto dos indivíduos, como dos povos; no entanto, considerando que tais axiomas não são suficientes na prática, as regras que não podem ser deduzidas estritamente dos primeiros princípios, terão seu fundamento no consenso dos povos (VILLEY, 2009, p. 653). Grotius é claro nesse sentido:

[...] do momento em que diversos indivíduos em tempos e lugares diferentes, afirmam a mesma coisa como certa, deve-se conectar esta coisa a uma causa universal. Essa causa, nas questões que nos ocupam, só pode ser uma justa consequência procedente dos princípios da natureza ou um consenso comum. A primeira nos revela o direito da natureza, o segundo, o direito das gentes. A diferença que existe entre ambos deve ser distinguida não através dos próprios termos (pois os autores confundem os termos referentes ao direito natural e ao direito das gentes), mas deve ser entendida através da qualidade da matéria. De fato, quando através de princípios certos uma coisa não pode ser deduzida por um raciocínio correto e, contudo, parece ser observada em todos os lugares, segue-se que ela deve ter sua origem na vontade livre dos homens.” (GROTIUS, 2005, p. 56).

E ainda,

Assim como as leis de cada Estado dizem respeito à sua utilização própria, assim também certas leis

---

<sup>121</sup> “[...] o direito não foi estabelecido em vista da utilidade, não há nação tão forte que, às vezes, não possa ter necessidade do auxílio das outras, seja com relação ao comércio, seja até para rechaçar os esforços de várias nações estrangeiras unidas contra ela. Por isso, vemos os povos e os reis mais poderosos buscam alianças que não possuem qualquer eficácia, segundo a opinião daqueles que necerram a justiça dentro dos limites de cada Estado. Tanto isso é verdade que todas as coisas se tornam incertas a partir do momento em que se bane o direito.” (GROTIUS, 2005, p. 46).

podem ter surgido entre todos os Estados ou entre parte deles, em virtude de seu consenso. Parece mesmo que regras semelhantes surgiram tendendo à utilidade não de cada associação de homens em particular, mas do vasto conjunto de todas essas associações. Esse é o direito chamado de direito das gentes, porquanto distinguimos este termo do direito natural. (GROTIUS, 2005, p. 43-44)

Trata-se, portanto, um direito voluntário (GROTIUS, 2005, p. 489), que informado pelo dever de sociabilidade, é pactuado pelos povos, seja através de um direito convencional, seja um direito consuetudinário. Não obstante o fato do direito das gentes ser proveniente do consenso entre as nações, isso não lhe retira o caráter de universal; pelo contrário, segundo a teoria grociana, trata-se de um consenso universal, pois observado por todos os povos. Conforme adiantado no trecho acima, o jurista parte do pressuposto que, como são afirmadas por indivíduos de tempos e lugares de modo uniforme, sua validade como direito também será.

Entretanto, cabe verificar qual o exercício metodológico Grotius emprega a fim de identificar tais regras que conformam o direito das gentes, isto é, como Grotius encontra esse consenso; pelo que responde:

A história tem uma dupla utilidade para nosso tema. Ela fornece exemplos e apreciações. Os exemplos têm tanto mais autoridade porque são extraídos dos melhores tempos e dos melhores povos. Por isso preferimos os antigos exemplos dos gregos e dos romanos aos outros. (GROTIUS, 2005, p. 60).

Logo, o jurista utiliza-se de exemplos que, ao apontarem para uma mesma direção, indicam a existência de uma regra. Não é preciso reiterar muito a situação paradoxal que, da mesma forma que Gentili, estabelece-se aqui: Grotius sustenta-se preponderantemente nas tradições romana e grega, passadas e particulares a uma região pequena do orbe, para conceber sua teoria de direito das gentes universal; deixando claro, inclusive, que tem preferência por eles, considerados ‘melhores povos’.

Quando explica como se prova o direito natural, Grotius explica que são duas as maneiras: a priori, demonstrando a conveniência de



acordo com a natureza racional e social, através de um exercício dedutivo;  
ou

Prova-se a posteriori concluindo, se não com um certeza infalível, ao menos com bastante probabilidade, que uma coisa é de direito natural porque é tida como tal em todas as nações *ou entre as que são mais civilizadas*. (GROTIUS, 2005, p. 85; grifou-se).

Uma análise superficial do trecho destacado de sua narrativa, poderia levar a crer que seria apenas um recurso estético, ou linguístico da narrativa; mas não em Grotius, arguto no uso das palavras. Ele próprio explica porque utilizou a expressão, deixando clara sua intenção.

*Não é sem razão que eu disse “as nações mais civilizadas”, pois o mesmo é sublinhado com exatidão por Porfírio: “Há povos selvagens e mesmo desumanos, a respeito dos quais juízes sensatos não devem tirar consequências para se indispor contra a natureza humana.”. Andrônico de Rodes diz que “para os homens dotados de um espírito justo e sadio, o direito que chamamos de direito da natureza é imutável. Se indivíduos de espírito doentio ou esquisito pensam de outra forma, isto não importa. Com efeito, aquele que afirma que o mel é doce não mente só porque os doentios não acreditam que o seja.” Esta passagem de Plutarco em Vida de Pompeu não afasta desses princípios: “Nenhum homem é ou foi por sua natureza um animal selvagem ou insociável, mas ele se torna cruel a partir do momento em que adquiriu maus hábitos contra as regras da natureza.” O mesmo filósofo diz em outra passagem: “para julgar o que é natural, é necessário examinar as coisas que sem comportam convenientemente segundo a natureza e não aquelas que são corrompidas.”. (GROTIUS, 2005, p. 86; grifou-se).*

Essa é a primeira vez que a expressão ‘nações civilizadas’ aparece entre os fundadores do direito internacional. Em Gentili, a palavra ‘civilizado’ aparece para descrever um determinado modo de

comportamento, com características de honradez e cortesia, mesmo que fosse atribuído, em regra ao povo europeu. Entretanto, Grotius ao articular o adjetivo ‘civilizado’ com nações, vai além do mero sentido comportamental, pois confere ao povo europeu uma unidade, cujo elemento agregador são esses costumes comuns. Essa unidade, por sua vez, surge em contraposição à sua exterioridade, que como ele mesmo coloca, caracteriza-se pela selvageria e insociabilidade. Além disso, ao conferir unidade ao povo, através da expressão ‘nações civilizadas’, Grotius está também antecipando o conceito de civilização; que é tomado como sinônimo posteriormente, na medida em que representa a sociedade europeia como um todo. Por sua vez, a palavra ‘bárbaro’ continua tendo um sentido muito próximo daquele concebido em *De Iure Belli*<sup>122</sup>.

A partir dessa diferenciação entre as ‘nações civilizadas’ e aquelas consideradas selvagens, cujos atos são desumanos, Grotius sente-se autorizado a desconsiderar os costumes das segundas, pois contrárias ao o que é natural, para utilizar apenas os costumes das primeiras; como esclarece aqui:

O direito mais amplo é o *jus gentium*, isto é, aquele que recebeu sua força obrigatória da vontade de todas as nações ou de um grande número delas. Acrescentei “de grande número” porque, à exceção do direito natural, que costumamos chama-lo também *jus gentium* (direito das gentes), não encontramos praticamente direito que seja comum a todas as nações. (GROTIUS, 2005, p. 88)

Ora, existe um direito natural inerente a todos os homens, o qual é evidente de *per se*. Todavia, os comportamentos que se desviarem do padrão europeu, serão considerados antinaturais, e, portanto, desconsiderados da apreciação das regras do direito das gentes. E, de qualquer forma, embora sejam recusadas daquele consenso, que é tudo

---

<sup>122</sup> Toma-se como exemplo: “Esse antigo direito das nações poderia, contudo, ocorrer, se tivermos negócios com uma nação de tal modo bárbara que tenha por legítimo tratar de modo hostil todos os estrangeiros e seus bens, sem declaração ou sem motivo.” (GROTIUS, 2005, p. 1216). E como não poderia deixar de ser, aparece em citações romanas: “Apiano diz a propósito dos lusitanos, violadores dos tratados, que Sérgio Galba havia cortado em pedaços, depois de tê-los enganado com um novo tratado: “Vingando-se de uma perfídia por outra perfídia, imitava os bárbaros, contrariamente à dignidade romana.” (GROTIUS, 2005, p. 1369).

menos universal, nem por isso deixam de estar obrigadas por esse mesmo direito.

Da mesma forma que seus antecessores, é através desse discurso, que Grotius justifica o *ius communicationis*, deste derivando o direito de comércio - praticamente, obrigação de comércio, posto que não é dado a ninguém recusar. “A natureza do homem que nos impele a buscar o comércio recíproco com nossos semelhantes, mesmo quando não nos faltasse absolutamente nada, é ela a própria mãe do direito natural. ” (GROTIUS, 2005, p. 43); e derivando também o direito de passagem<sup>123</sup> (GROTIUS, 2005, p. 325-330), acompanhando Gentili ao não concluir pela invariabilidade desse direito.

Quanto à pretensão universalista e garantia dos direitos privilegiados pela cultura europeia, Grotius, guardadas as divergências de método, não difere muito. Inclusive, quanto ao conceito de ‘bárbaro’, que ainda estático, é vinculado a crueldade, injustiça e ferocidade. Assim, embora o ‘bárbaro’ assuma características que o definam como inferior, ainda não há, em Grotius, a temporalização do termo, isto é, o ‘bárbaro’ ainda não é vinculado a um tempo passado, em que assume o caráter de primitivo, atrasado em relação ao europeu.

No entanto, ao dissertar sobre a propriedade, é possível perceber que Grotius introduz nuances de uma temporalização. Faz isso quando faz um histórico da propriedade, no qual estabelece uma transformação sobre o direito de patrimônio das coisas, em tom eminentemente evolutivo. Concebe que

Logo após a criação do mundo, Deus conferiu ao gênero humano um direito geral sobre as coisas dessa natureza inferior e renovou essa concessão após a regeneração do mundo pelo dilúvio. Como diz Justino, ‘todas as coisas ficavam em comum e pertenciam de modo indiviso a todos, como um patrimônio comum’. (GROTIUS, 2005, p. 309).

A partir desse passado estabelecido, em que os bens eram comuns, Grotius compara com sua realidade e estabelece uma evolução em relação aos “primeiros tempos”:

---

<sup>123</sup> “A passagem não devida somente aos indivíduos, mas também às mercadorias. A ninguém é permitido impedir uma nação de exercer o comércio com qualquer outra nação distante. ” (GROTIUS, 2005, p. 328).

Pelo dito ficamos sabendo por qual causa nos fomos afastando dessa comunidade dos primeiros tempos, primeiramente com relação às coisas móveis e depois quantos aos bens imóveis. Os homens não se contentaram mais de se alimentar de frutas silvestres, de habitar em cavernas, de viver nus ou com seus corpos cobertos de cascas de árvores ou de peles de animais selvagens. Passaram a optar por um gênero de vida mais cômodo e tiveram de recorrer à indústria que alguns em pregaram para uma coisa e outros para outra. (GROTIUS, 2005, p. 313-314).

A questão, no entanto, não é interessante pelo simples fato de Grotius contar uma história evolutiva da propriedade, em que o grau atual é mais cômodo que o passado. A novidade está em enxergar no índio americano esse estágio pretérito; o indígena não é apenas inferior culturalmente, mas atrasado. Como faz na seguinte passagem:

Esse estado poderia ter durado se os homens se tivessem conservado numa grande simplicidade de costumes ou se tivessem vivido na prática de mútua e perfeita caridade. *Pode-se ver um exemplo de uma dessas duas condições, a comunidade de bens proveniente de uma simplicidade extrema de costumes, em certos povos da América que, durante vários séculos, persistiram sem inconvenientes nessa forma de viver.* (GROTIUS, 2005, p. 310; grifou-se).

Trata-se da gênese da concepção evolutiva no âmbito do direito das gentes. O vocabulário utilizado por Grotius permite perceber a concepção de uma linha evolutiva e linear, retratando um estágio pelo qual o povo europeu já superou, mas os povos americanos “persistiram sem inconvenientes nessa forma de viver”.

Por fim, Grotius após conceber os povos americanos como atrasados, conclui que a “propriedade só pode pertencer ao que é dotado de razão” (2005, p. 344), e que da mesma forma como acontece com as

crianças<sup>124</sup>, a estes não pode ser concedida a propriedade, senão somente a posse:

O direito das gentes, em vista da utilidade comum, introduziu que as crianças e os loucos poderiam receber e conservar propriedades, tendo por assim dizer o gênero humano como seu representante enquanto perdurar esse estado. Se as leis humanas podem dispor muitas vezes além do que ordena a natureza, não deveriam estabelecer nada contra a natureza. *Por isso essa propriedade que foi introduzida em favor das crianças e daqueles que se assemelham a elas, pelo consentimento das nações civilizadas, se classifica no ato primeiro e não pode se estender ao ato segundo, como fala a Escola. Em outras palavras, estende-se ao direito de possuir, mas não o direito de ter por si mesmo o uso daquilo que se possui.* (GROTIUS, 2005, p. 344; grifou-se)

Isso demonstra que, já em Grotius, há essa concepção evolutiva dos povos, ainda que de forma elementar. Concepção essa que permite atribuir a certos povos, sempre não europeus, graus primitivos da evolução, e assim, justificar certa subjugação. Basta perceber, no trecho destacado, que mesmo a posse das terras só é concedida por um altruísmo contido no consentimento das nações civilizadas.

De qualquer forma, a concepção evolutiva ainda não é articulada propriamente com os conceitos de ‘civilizado’ e de ‘bárbaro’, os quais, mesmo que estabelecessem uma relação assimétrica de superior e inferior, ainda mantêm o caráter estático. O uso que Grotius faz dos termos não permite afirmar que haja uma efetiva temporalização dos mesmos; quadro que será alterado logo adiante.

Enfim, a despeito da distância temporal e mesmo geográfica, entre os três autores acima abordados - o espanhol Francisco de Vitória, o italiano<sup>125</sup> Alberico de Gentili, e holandês Hugo Grotius -, além das

---

<sup>124</sup> De certa forma, essa comparação já estava contida em Vitória, que tratava os índios “como se se tratasse de crianças (VITÓRIA, 2006, p. 108), e que embora garantisse a propriedade das terras aos indígenas, julgava mais adequado e conveniente que estes concedem sua administração à Espanha.

<sup>125</sup> Radicado na Inglaterra.

esperadas diferenças entre concepções de direito natural, mantém em todas essas doutrinas, a pretensão universalista. Assim, ainda que fossem produto direto do pensamento europeu, tendo suas bases assentadas em fontes adstritas à Europa, notadamente romanas e católicas, suas construções teórico-jurídicas eram concebidas como abstratas, neutras e, portanto, universais; de modo a imporem-se a todos os povos do orbe, independente de suas culturas e, inclusive, alheias ao modo de cada povo entender o fenômeno jurídico (JOUANNET, 2007, p. 380-381).

Tal universalismo, em verdade, apresentava-se como fachada a ocultar as práticas de subjugação; pois a universalidade do direito das gentes não vinha traduzida em igualdade entre os povos. Pelo contrário, após encobertos pelo manto do mesmo direito, operava-se uma hierarquização dos povos, na qual os extraeuropeus encontravam-se, invariavelmente, em situação de inferioridade aos europeus; seja de forma mais evidente, como em Vitória, seja de forma mais velada, como na utilização de termos pejorativos por Gentili, em referência aos povos não europeus.

## 2.2 DA CIVILIDADE À CIVILIZAÇÃO

A partir do século XVIII, é iniciada uma transição que alterará o significado dos termos ‘selvagem’, ‘bárbaro’ e ‘civilizado’, notadamente pelo aparecimento do neologismo ‘civilização’.

Inicia-se com a definição encontrada nos dicionários, que obviamente, não dá conta da multiplicidade de significados que um conceito como ‘civilização’ carrega; todavia, pode servir como ponto de partida, para se identificar os primeiros elementos a serem abordados. Assim, toma-se o verbete conforme dicionários franceses do século XIX, servindo de referência para as abordagens que seguem. Coincidentemente, os dicionários pesquisados, ainda que separados cronologicamente, trazem a mesma e breve definição: “ato de civilizar, e estado de quem é civilizado”<sup>126</sup> (PONS; BESCHELLERE, 1865, p. 206;

---

<sup>126</sup> Original: “action de civiliser: *la civilisation d’un peuple est un ouvrage long et difficile*. État de ce qui est civilisé.” (PONS; BESCHELLERE, 1865, p. 206); “action de civiliser; état de ce qui est civilisé.” (ROQUEFORT-FLAMÉRICOURT, 1829, p. 168); “Action de civiliser, ou état de ce qui est civilisé.” (ACADÉMIE FRANÇAISE, 1835, p. 248).

ROQUEFORT-FLAMÉRICOURT, 1829, p. 168; ACADEMIE FRANÇAISE, 1835, p. 248).

Embora econômica, a definição permite relevantes considerações, tanto em relação à semântica, quanto ao léxico. Quanto a esse aspecto, partindo da breve definição é possível notar que os dicionários se valem de outras duas palavras, integrantes da mesma família léxica, para explicar seu significado: o verbo ‘civiliser’ e o adjetivo ‘civilisé’. A remissão, portanto, indica a preexistência de tais palavras (FEBVRE, 1929, p. 20), das quais o substantivo ‘civilisation’ deriva-se por sufixação. De fato, ‘civilizado’ é encontrado pela primeira vez no século XVI, derivado de civilidade – *civilitate* (STAROBINSKI, 2001, p. 11); ‘civilizar’, como ato de tornar ‘civilizado’, nasce posteriormente; ou seja, as raízes etimológicas da palavra civilização nascem quatro séculos antes.

Seguindo na apreciação da breve definição dos dicionários franceses, os quais contêm alguns indicativos a auxiliar na identificação dos elementos que montam o mosaico conceitual de civilização. Analisando as definições, agora sob o aspecto semântico, é possível identificar a existência de dois significados distintos, mas interdependentes: 1) o ato de civilizar, e 2) estado de quem é civilizado. Isto é, apresenta, respectiva e simultaneamente, uma ação e um estado<sup>127</sup>; de forma que civilização é exposta, portanto, como o processo de civilizar, e também, como o resultado do próprio processo.

É essa noção de processo, de percurso, que será a chave para compreender as peculiaridades do conceito. Pois até então, apenas existia o conceito de civilidade, que conforme já abordado no capítulo prévio, que era eminentemente estático.

O conceito adequava-se à percepção do tempo que era então predominante, a da era cristã: um tempo estacionário e escatológico. Entretanto, essa concepção foi perdendo, gradativamente sua força, dando espaço para um tempo laicizado, com preocupações voltadas para o mundo terreno. De fato, seguia a sorte da instituição política e religiosa

---

<sup>127</sup> Como refere Bowden: “*As seen in these early appearances of civilisation, from the very outset it was a term imbued with a plurality of meanings. Serving as something of a “synthetic” or “unifying concept,” civilisation was used to describe both a process through which individual human beings and nations became civilized and the cumulative outcome of that process.*” (BOWDEN, 2009, p. 28).

que a sustentava; visto que a Igreja perdia a hegemonia política, ao passo que outras unidades politicamente organizadas conquistavam autonomia.

Até meados do século XVII, a percepção teológica continuou limitando o horizonte de expectativa; o que só foi alterado quando o conceito de progresso começou a tomar forma (KOSELLECK, 2006, p. 315-316), em consonância com o aparecimento dos primeiros pensamentos que inauguram a ciência moderna, como, em 1620, com *Novum Organum*, de Francis Bacon<sup>128</sup> (MANIERI, 2013, p. 77-89). Em Bacon, o progresso é assimilado com o crescimento orgânico, isto é, o envelhecimento que torna o ancião, por maturidade e experiência, mais sábio que o jovem (KOSELLECK; MEIER, 1992, p. 33-35).

A palavra progresso, em si, só será cunhada no século seguinte (KOSELLECK; MEIER, 1991, p. 61); de qualquer forma, o conceito já estava em gestação, e recebe outro impulso em *Scienza Nuova*, de 1725, do italiano Giambattista Vico, que pretendia, em sua obra, achar um sentido para a história universal. Assim, considerando especialmente critérios culturais, como religião e mitologia, concebe uma escala evolutiva de três estágios: era dos Deuses, era dos Heróis, e era dos Homens<sup>129</sup>; em que cada idade possui seus elementos correspondentes de direito, formas de governo e representação social. Segundo Manieri, sua originalidade está no “[...] pensamento em torno do progresso e da

---

<sup>128</sup> “Nasce, desse modo, uma noção de progresso que só a ciência moderna pode trilhar. A ‘esperança implica esse contentamento um futuro promissor, num além que pode ser realizado. [Francis] Bacon defende a ideia que só no âmbito da ciência pode-se conceber a noção de progresso: ‘[...] porque aquilo que tem o seu fundamento na natureza cresce e se desenvolve, mas o que não tem outro fundamento que a opinião varia, mas não progride.’ Pedra fundamental essa lançada por Bacon e que, ao que tudo indica será a base de toda concepção moderna de desenvolvimento. Com essa ideia, gera-se a cisão entre os homens do século XVII e os antigos. (MANIERI, 2013, p. 81).

<sup>129</sup> “*Vico proietta questo schema, tratto dalla considerazione della psicologia individuale, sulla storia dell'umanità, o meglio di tutte le singole <<nazioni>> in cui storicamente l'umanità s'è articolata: <<Gli uomini prima sentono senz'avvertire, dappoi avvertiscono con animo perturbato e commosso, finalmente riflettono con mente pura.>> Si hanno pertanto ter stadi storici, o tre <<età>>, attraverso cui sono destinate a passare tutte le nazioni: l'<<età degli dei>> (ossia dei miti religiosi primitivi), l'<<età degli eroi>>, del dominio signorile (come è esemplificata per esempio dai poemi omerici), e infine l'<<età degli uomini>>, caratterizzata dalla comparsa del pensiero filosofico e delle codificazioni legislative.*” (LANDUCCI, 1981, p. 1197)



evolução da ordem civil” que “traz consigo, como conclusão quase implícita, a superioridade do presente ante o passado incompleto” (2013, p. 94). Vico apresenta, assim, uma história ideal eterna que todas as nações necessariamente transcorrem (GÜNTHER, *et al.*, 2013, p. 108).

Enfim, até o fim do século XVIII, o conceito de progresso assumia-se como a síntese da temporalidade moderna. Não mais limitada pela noção teológica de tempo, sempre receosa da iminência apocalíptica; o tempo abria-se, infundamente. A nova temporalidade, porém, não influenciava apenas o horizonte de expectativas, ou seja, futuro; com efeito, a própria experiência história passava a ser interpretada a partir do conceito de progresso. A história em si, era assumida como uma narrativa de cujo mote era a evolução. Sob essa nova mentalidade, muitos conceitos foram criados e outros alterados:

O Iluminismo e a Revolução Francesa haviam causado um surto de experiência verbalizado por termos como ‘história em si’, ‘processo’, ‘revolução’ e também ‘progresso’ ou ‘desenvolvimento’. Todos eles representavam novos conceitos-chave, cujo traço comum residia na precondição conscientemente refletida que todo acontecimento era estruturado de forma especificamente temporal. (KOSELLECK, 2014, p. 238).

O conceito de civilização seguia exatamente essa condição; não é fortuito que Starobinski afirme que “civilização e progresso são termos destinados a manter as mais estreitas relações.” (2001, p. 15). A noção de civilidade já não dava conta de expressar as diferenças entre os povos; passa, portanto, por uma dinamização que culmina no neologismo civilização, conforme explica Benveniste:

Da barbárie original à condição atual do homem na sociedade, descobria-se uma gradação universal, um lento processo de educação e de refinamento; para resumir, um progresso constante na ordem daquilo que a *civilité*, termo estático, já não era suficiente para exprimir, e a que era realmente preciso chamar *civilisation*, para lhe definir em conjunto o sentido e a continuidade. Não era somente uma visão histórica da sociedade; era

também uma interpretação otimista e decididamente não teológica da sua evolução que se afirmava [...]. (BENVENISTE, 1991, p. 376)

O primeiro registro da palavra civilização – *civilisation* – é atribuído ao Marquês de Mirabeau, em seu *L'Ami des Hommes*, de 1756. Entretanto, o uso ambíguo e escasso por Mirabeau, não permitiu que sua definição, que tomava a religião como principal móvel da civilização, fosse consolidada como conceito definitivo. Com efeito, o conceito de civilização surge para representar justamente o contrário, como um substituto laicizado da religião (STAROBINSKI, 2001, p. 14).

O conceito que restará consagrado será aquele retratado pelo Marquês de Condorcet, em *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, de 1794. Nessa obra, prenunciando o positivismo científico inaugurado poucas décadas depois (LÖWY, 2013, p. 27-29), Condorcet pretende, através da “observação sucessiva das sociedades humanas nas diferentes épocas que elas percorreram”, identificar as leis gerais<sup>130</sup> e constantes que regem o progresso das sociedades, o qual é ilimitado, pois “a natureza não indicou nenhum termo ao aperfeiçoamento<sup>131</sup> das faculdades humanas”, “a perfectibilidade do homem é realmente indefinida” (1993, p. 20).

Para Condorcet, havia um processo evolutivo, único e linear, que regia a história de todos os povos, “de uma sociedade grosseira ao estado de civilização dos povos esclarecidos e livres” (1993, p. 39); de forma que todos passariam, em algum momento, pelas mesmas fases; conforme denota a seguinte passagem:

É este grau de perfeição das sociedades e aquele em que vemos ainda *as tribos selvagens que se encontraram todos os povos cuja história de conservou até nós*, e que, ora fazendo novos progressos, ora tornando a mergulhar na ignorância, ora perpetuando-se no meio destas alternativas, ou detendo-se em um certo termo, ora

---

<sup>130</sup> “Este progresso está submetido às mesmas leis gerais que se observam no desenvolvimento individual de nossas faculdades, já que ele é o resultado deste desenvolvimento, considerando ao mesmo tempo em um grande número de indivíduos reunidos em sociedade.” (CONDORCET, 1993, p. 20).

<sup>131</sup> Segundo Koselleck e Meier, Condorcet é o primeiro a utilizar a palavra *perfectionnement* (1991, p. 40), que guardará relação estrita com civilização.

desaparecendo da terra sob a espada dos conquistadores, confundindo-se com as nações novas ou subsistindo na escravidão, enfim, *recebendo luzes de um povo mais avançado* para transmiti-las a outras nações, formam uma cadeia ininterrupta entre o começo dos tempos históricos e os século em que vivemos; entre as primeiras nações que nos sejam conhecidas e os povos atuais da Europa. (CONDORCET, 1993, p. 24; grifou-se)

Esse processo evolutivo chama-se civilização<sup>132</sup>, assim como o resultado do mesmo, no qual, segundo o trecho, encontram-se os povos atuais da Europa, isto é, no topo da escala evolutiva. Por sua vez, os povos que não atingiram esse grau de aperfeiçoamento, “cuja história se conservou até nós”, estão estagnados no processo. Dessa forma, como os povos europeus já passaram por todo esse percurso, poderiam adiantar toda história dos povos estagnados, facilitando suas vidas ao ensinar esse modo ‘civilizado’ de vida. Deixa mais claro em seguida:

A marcha desses povos seria mais rápida e mais segura, porque eles receberiam de nós aquilo que fomos obrigados a descobrir, e porque para conhecer essas verdades simples, estes métodos certos aos quais nós só chegamos após longos erros, bastar-lhe-ia ter podido apreender seus desenvolvimentos e suas provas em nossos discursos e nossos livros. (CONDORCET, 1993, p. 181)

Aqui fica clara a concepção unilinear da história, de que todos os povos passarão necessariamente pelas mesmas fases e desenvolvimentos,

---

<sup>132</sup> As seguintes passagens denotam o uso no sentido de processo: “O primeiro estado de civilização em que se tenha observado a espécie humana é aquele de uma sociedade pouco numerosa de homens subsistindo da caça e da pesca [...]” (CONDORCET, 1993, p. 21); e “[...] apenas examinando as faculdades intelectuais ou morais, e a constituição física do homem, que podemos conhecer como ele pôde elevar-se a este grau de civilização.” (CONDORCET, 1993, p. 29). O caráter de processo torna-se mais claro pela possibilidade de substituição de civilização, por exemplo, por ‘desenvolvimento’.

embora em diferentes ritmos. Só há um sentido. E como os povos europeus estão no ápice dessa linha evolutiva, têm a experiência e sabem todo itinerário que qualquer outra nação do mundo poderá passar. Por conseguinte, nada mais filantrópico que ajuda-los, adiantando sua própria história.

Condorcet, no entanto, mostra-se contrário ao modelo de colonização empreendido até então, justificado na necessidade de conversão dos habitantes à religião cristã<sup>133</sup>. Conforme Starobinski, o conceito de civilização assume-se como o novo fundamento da colonização, revestido com autoridade quase sagrada<sup>134</sup> – “em nome da civilização” – praticamente suplanta o lugar que a religião ocupava dentro do discurso imperialista (2004, p. 32-33). Com efeito, Condorcet consagra essa substituição:

Percorrei a história de nossos empreendimentos, de nossos estabelecimentos na África ou na Ásia; vereis nossos monopólios de comércio, nossas traições, nosso desprezo sanguíneo pelos homens de uma outra cor ou de uma crença; a insolência de nossas usurpações, o proselitismo extravagante ou as intrigas de nossos sacerdotes destruir este sentimento de respeito e benevolência que primeiramente tinha obtido a superioridade de nossas luzes e as vantagens do nosso comércio.

---

<sup>133</sup> Em *Esquisse*, Condorcet apresenta-se bastante crítico com relação à religião cristã, a qual atribui o motivo da estagnação medieval, um “período desastroso”: “O desprezo pelas ciências humanas era um dos primeiros caracteres do cristianismo. Ele precisava se vingar dos ultrajes da filosofia; ele temia este espírito de exame e de dúvida, esta confiança em sua própria razão, flagelo de todas as crenças religiosas. A luz dos conhecimentos naturais era-lhe odiosa e suspeita, pois eles são muito perigosos para o sucesso dos milagres; e não há nenhuma religião que não force seus seguidores a devorar alguns absurdos físicos. Assim, o triunfo do cristianismo foi o sinal da inteira decadência tanto das ciências quanto da filosofia.” (CONDORCET, 1993, p. 84).

<sup>134</sup> “Um termo carregado de sagrado demoniza seu antônimo. A palavra *civilização*, se já não designa um fato submetido ao julgamento, mas um valor incontestável, entra no arsenal verbal do louvor ou da acusação. Não se trata mais de avaliar os defeitos ou os méritos da civilização. Ela própria se torna o critério por excelência: julgar-se-á em nome da civilização. É preciso tomar seu partido, adotar sua causa.” (STAROBINSKI, 2004, p. 33).

Mas sem dúvida aproxima-se o instante em que, cessando de mostrar-lhes apenas tiranos e corruptores, nós nos tornaremos para eles instrumentos úteis ou libertadores generosos.

[...]

A estes monges, que só levavam a esses povos superstições vergonhosas, e que os revoltavam ameaçando-os com uma dominação nova, ver-se-ão suceder homens ocupados em difundir, entre esses mesmos povos, as verdades úteis à sua felicidade, em esclarecê-los sobre seus interesses assim como sobre seus direitos. (CONDORCET, 1993, p. 178-180)

Com essas palavras, antes mesmo de iniciar o século XIX, Codorcet já fornece os contornos do que virá a ser o “*white man’s burden*”, o dever de civilizar – como algo de espírito caridoso e altruísta.

Em menos de uma década após o aparecimento na literatura francesa, o correspondente do termo na língua inglesa é encontrado.

Atribui-se o primeiro<sup>135</sup> registro da palavra civilização<sup>136</sup> no léxico inglês<sup>137</sup> ao teórico escocês Adam Ferguson, em seu *Essay on History of Civil Society*. A obra publicada em 1767, pretendia investigar o progresso da humanidade e assim descobrir o princípio que governa essa evolução; de modo que na primeira página da obra já adianta: “Não apenas os passos

---

<sup>135</sup> Segundo Benveniste, existem indícios que a palavra existia mesmo antes: “Encontramos uma indicação nesse sentido numa carte de David Hume a Adam Smith, datada de 12 de abril de 1759, para recomendar-lhe “o nosso amigo Ferguson” com vistas a um posto na Universidade de Glasgow. Hume escreve a favor do amigo: “Ferguson poliu muito e melhorou o seu tratado sobre *Refinement* e com algumas emendas fará um livro admirável; revela um gênio elegante e singular”. Ora, uma nota de Dugal-Stewart mostra-nos que esse tratado *On refinement* foi publicado em 1767 sob o título de *An Essay on the history of civil society*.” (BENVENISTE, 1991, p. 380-381).

<sup>136</sup> Existem duas grafias em inglês para a palavra: a britânica *civilisation*, e a norteamericana *civilization*. Para diferenciar da grafia francesa *civilisation*, quando referido ao termo em inglês, utilizar-se-á *civilization*.

<sup>137</sup> A proximidade nas datas não permitiu identificar “se *civilização* foi inventada duas vezes, na França e na Inglaterra, independentemente e pela mesma data, ou se foi o francês que sozinho o introduziu no vocabulário da Europa moderna.” (BENVENISTE, 1991, p. 381)

individuais da infância à fase adulta, mas os da própria espécie, da rudeza a civilização. ”<sup>138</sup> (FERGUSON, 1995, p. 7).

A visão evolutiva, baseado no progresso da sociedade, não estava implícita na obra de Ferguson, na verdade, era justamente isso que propunha. A história conjectural, que através de uma observação empírica<sup>139</sup> das sociedades concebia uma escala evolutiva, pela qual a humanidade movia-se sucedendo estágios<sup>140</sup>, era lugar comum no movimento filosófico conhecido como Iluminismo escocês, do final do século XVIII (GARRET, 2003, p. 79-81). Ferguson, de forma elementar e sem enfatizar as causas e os mecanismo de mudança, concebia três estágios: selvagem, bárbaro e polido. Porém, foi *An inquiry into the nature and causes of wealth of nations*, de 1776, que inclusive denota o emprego de *civilization* com naturalidade por Adam Smith, que consagrou a teoria dos estágios evolutivos em, subseqüentemente, caça, pastoreio, agricultura e comércio<sup>141</sup>.

Em comum entre esses autores, sobressai a associação do conceito de civilização, preponderantemente, com um progresso econômico e do governo, estabelecendo o atraso ou avanço de uma nação através de observação “empírica” da riqueza e das instituições políticas, em comparação com as europeias. De fato, esse será um aspecto que o Iluminismo escocês deixará incrustrado de modo permanente no conceito de civilização.

<sup>138</sup> Tradução de: ““*Not only the individual advances from infancy to manhood, but the species itself from rudeness to civilization.*” (FERGUSON, 1995, p. 7).

<sup>139</sup> “*A comparative historical method can establish regularities in temporally and geographically discontinuous accounts offered by different peoples in remote times and places, and use these regularities to collect general characterizations of a given epoch or state.*” (GARRET, 2003, p. 81).

<sup>140</sup> Garret explica “[...] *a series of progressive stages of development, each superior in some specifiable economic, political or cultural particulars to the prior stages from which they developed [...]*” (2003, p. 81).

<sup>141</sup> Fontana comenta que “*la teoría delos <<cuatro estadios >> de la historia humana permitía ubicar las diversas sociedades conocidas en un esquema evolutivo: los salvajes cazadores y recolectores del África negra o América del Norte correspondían a la primera etapa; los pueblos nómadas del Asia Central, a la segunda; la mayor parte del Oriente, a la fase agrícola y sólo la Europa occidental había alcanzado el pleno desarrollo del cuarto estadio, el mercantil, que aseguraba la prosperidad de sus naciones y, dentro de ellas, de toda la sociedad, hasta <<los más bajos rangos del pueblo>>.*” (FONTANA, 200, P. 121).

Considerando a importância do Iluminismo escocês e a repercussão de suas ideias em toda Europa, a insistência do movimento na utilização da palavra – além de Smith e Ferguson, John Millar<sup>142</sup> também fazia uso frequente – acabou por consolidá-la definitivamente no vocabulário europeu. Pelo último quartel do século XVIII, *civilization* já era livremente utilizada nos círculos acadêmicos da Inglaterra e Escócia, denotando um processo evolutivo e, simultaneamente, o último estágio dele (CANNADINE, 2013, p. 1); a ponto de John Stuart Mill, em 1836, dedicar um ensaio somente ao tema, intitulado *Civilization*. Mill sustenta que a palavra civilização pode ter dois sentidos: um restrito, indica o progresso humano em geral, e outro, para certos tipos de avanços particulares<sup>143</sup>; e, no ensaio, aborda apenas o primeiro:

Pretendemos, nessa ocasião, usar a palavra civilização apenas em seu sentido restrito, não como sinônimo de avanço, mas aquele em que é diretamente contrário a rudeza e barbárie. Quaisquer que sejam as características que chamamos de vida selvagem, o contrário disso, ou as qualidades que a sociedade coloca como dispensáveis, constitui civilização.<sup>144</sup> (MILL, 1977, p. 119)

---

<sup>142</sup> “Em 1771, porém, John Millar parece manejar *civilization* de maneira tão livre que hesitamos em pensar que tenha sido o primeiro a criar o termo.” (BENVENISTE, 1991, p. 379).

<sup>143</sup> “*We are accustomed to call a country more civilized if we think it more improved; more eminent in the best characteristics of Man and Society; farther advanced in the road to perfection; happier, nobler, wiser. This is one sense of the word civilization. But in another sense it stands for that kind of improvement only, which distinguishes a wealthy and powerful nation from savages or barbarians.*” (MILL, 1977, p. 119). Mazlish interpreta da seguinte forma: “*The first sort of improvement results from the civilizing process over extended time; the second is more recent and is accompanied by vices as well as virtues.*” (MAZLISH, 2004, p. 74).

<sup>144</sup> Tradução de: “*We shall on the present occasion, use the word civilization only in the restricted sense: not that in which it is synonymous with improvement, but that in which it is the direct converse or contrary of rudeness or barbarism. Whatever be the characteristics of what we call savage life, the contrary of these, or the qualities which society puts on as it throws off these, constitute civilization.*” (MILL, 1977, p. 119)

Basicamente, o ensaio de Mill coloca o desenvolvimento econômico como o motor da civilização moderna. (MAZLISH, 2004, p. 75). O sentido atribuído por Mill, bem como dos teóricos do Iluminismo escocês, os quais concebiam o comércio como o último estágio do processo, permitem integrar ao conceito de civilização o desenvolvimento essencialmente material, isto é, o progresso técnico, o crescimento industrial, a expansão do comércio.

Quer dizer, acompanhada da temporalização do conceito, que forneceu dinamicidade ao ‘civilizado, colocando-o como resultado de um processo, ocorreu uma ressignificação simultânea do termo. ‘Civilizado’ deixa de ter exclusivamente o significado de comportamento, abrandamento dos costumes, para assumir o resultado do progresso material de um povo. A partir do conceito de civilização, ao sentido de polido e educado será agregado o de desenvolvimento material, representando significado de mais avançado na escala evolutiva.

Da mesma forma, seu antônimo também passa pela temporalização. Dentro do processo civilizador, dizer ‘bárbaro’ não significará apenas inferioridade, em razão de civilidade, mas um verdadeiro atraso na linha evolutiva, que permite classificá-lo como primitivo, pois privado de todas as técnicas do povo europeu.

Essa atitude era exercida com relação aos povos extraeuropeus, vistos como fósseis vivos do passado europeu. De fato, uma visão que já estava incrustada no pensamento de John Locke, basta lembra sua célebre frase em *Two Treatises of Government*, de 1690, de que “no começo, todo mundo era América”<sup>145</sup>; mas que na transição do século XVII para o XIX era colocada em termos precisos.

O povo europeu era a medida para todas as coisas; o padrão de referência. As sociedades não europeias eram julgadas tanto mais inferiores, quando maior fosse o grau de diferença com o europeu. De forma que foi estabelecida um processo único, linear progressivo e universal, aplicado a todas as sociedades, que, partia do estágio mais primitivo, o ‘selvagem’, passava pelo ‘bárbaro’ intermediário, e finalmente, chegava ao máximo grau de aperfeiçoamento, o europeu ‘civilizado’.

Essa concepção unilinear da história da humanidade, de que todas as sociedades marchariam no mesmo sentido, embora em estágios diferentes, concebia o espaço extraeuropeu imerso em outra

---

<sup>145</sup> “Thus, in the beginning, all the world was America”.



temporalidade. Ao enxergar o diferente, o europeu via, na verdade, seu ancestral, o começo da civilização; isto é, seguindo essa visão evolucionista, o extraeuropeu encarnava o europeu de ontem. Por isso que Fontana afirma que, ao invés de ter inventado o progresso, como é habitualmente atribuída à escola escocesa, “seria mais exato dizer que ‘inventaram o atraso’ dos demais para definir, olhando-se neste espelho, o seu progresso.”<sup>146</sup> (FONTANA, 2000, p. 122).

O ápice da teoria evolucionista que, com efeito, influenciava todos os ramos da cultura letrada europeia, deu-se com cientificismo cultuado no século XIX, e impulsionada pelo positivismo de Auguste Comte<sup>147</sup>. Seu principal feito, foi transpor a justificativa do primitivismo, do atraso dos povos não europeus, de uma explicação estritamente cultural, pois relativo ao ambiente social de cada sociedade, para uma explicação biológica. A diferença cultural era naturalizada; eram inferiores porque eram raças primitivas<sup>148</sup>. Assim, o ‘selvagem’ e o ‘bárbaro’ eram articulados na linha da evolução do gênero humano, em uma ordem hierárquica das raças<sup>149</sup>.

Assim, o discurso que era meramente especulativo, baseado em relatos de viajantes, e era racionalizado cientificamente através da linguagem científica; proveniente da pena de biólogos e etnólogos que realizavam efetivas análises antropológicas que provassem a

---

<sup>146</sup> “*Se suele decir que los hombres de la escuela escocesa han <<inventado el progreso>>. Sería más exacto decir que han <<inventado el atraso>> de los demás para definir, mirándose en este espejo, su progreso.*” (FONTANA, 2000, p. 122)

<sup>147</sup> Como se sabe, também Comte previa uma gradação, de uma perspectiva epistemológica, partindo de estágio de crença religiosa, para o de abstrações metafísicas, até a excelência da verdade científica.

<sup>148</sup> “*De hecho, la identificación entre el nativo colonial y razas fósiles del cuaternario europeo - descritas como inferiores tanto desde el punto de vista físico como intelectual – fue tomado como un axioma a priori en los mejores estudios antropológicos de la época.*” (SANCHEZ ARTEAGA, 2007, p. 55).

<sup>149</sup> “[...] *hubieran pretendido sugerir, al mismo tiempo, que había cierto tipo de personas de distinta raza que, por uno u otro motivo, podían ser consideradas como primates pseudohumanos antes que verdaderas personas, dado que no habían evolucionado tanto como el hombre blanco desde los estadios homínidos ancestrales.*” (SANCHEZ ARTEAGA, 2007, p. 27).

superioridade do homem branco europeu<sup>150</sup>. Isso significava legitimar o pensamento evolucionista, de modo a torná-lo indiscutível. Pois a ciência, no século XIX, calcada no empirismo e no ideal de objetividade, apresentava-se como o conhecimento mais socialmente legítimo, consagrado como uma superioridade cognitiva.

Paradoxalmente, a secular racionalidade científica promovia a sacralização do discurso civilizatório, de modo a torna-lo um dogma, e um fim em si mesmo. De fato, o lema positivista – razão, ordem e progresso –, como percebe Sanchez Arteaga, sintetizava os valores do século XIX: a tríade composta pela racionalidade científica, ordem econômica burguesa e o progresso tecnológico eram os fatores da civilização (2007, p. 19).

Muitos foram os biólogos que conjecturaram essa teoria evolutiva das espécies, mas foi Charles Darwin, com *On the Origin of Species*, de 1859, e *The Descent of Man*, de 1871, que a consagrou. De fato, “a narrativa darwiniana da evolução do gênero *Homo* incrustou-se simbolicamente, no coração do imaginário burguês do fim do século.”<sup>151</sup> (SANCHEZ ARTEAGA, 2007, p. 88); justificando, inclusive, a subjugação e extermínio de certas raças menos evoluídas por aquela superior<sup>152</sup>.

Enfim, todos os elementos expostos, desde aqueles anteriores a cunhagem da palavra até o discurso científico do século XIX, conformam o conceito de civilização. Agregando na mesma palavra sentidos simultâneos de processo e de estado; e inexoravelmente, de etnocentrismo pela crença na superioridade cultural europeia.

<sup>150</sup> Por isso, cabe perfeitamente aqui a consideração de Said de que “Existe, afinal, uma profunda diferença entre o desejo de compreender por razões de coexistência e de alargamento de horizontes, e o desejo de conhecimento por razões de controle e dominação externa.” (SAID, 2003, p. 15).

<sup>151</sup> “[...] la narración darwiniana de la evolución del género *Homo* se incrustó simbólicamente en el corazón mismo del imaginario burgués finisecular.” (SANCHEZ ARTEAGA, 2007, p. 88)

<sup>152</sup> “[...] las diferentes subespecies humanas, independientemente, de su mayor o menor proximidad con el estadio homínido ancestral, se encontraban, según Darwin, en un contexto ecológico de lucha intergrupal por la existencia, en la que la naturaleza actuaba extinguiendo las variedades menos favorecidas en la carrera hacia el progreso.” (SANCHEZ ARTEAGA, 2007, p. 140).

### 3 CIVILIZAÇÃO E BARBÁRIE NO DIREITO INTERNACIONAL MODERNO

#### 3.1 PASQUALE FIORE

Pasquale Fiore (1837-1914) foi, justificadamente, um dos autores mais destacados<sup>153</sup> no âmbito da doutrina italiana de direito internacional. Seguindo a tradição da burguesia oitocentista, de que o jurista não deveria manter-se apenas como um erudito acadêmico, mas contribuir para o progresso social representando os ideais liberais através de um efetivo engajamento político reformador (KOSKENNIEMI, 2004, p. 57-58) - na esteira de Pasquale Mancini (1817-1888) e Augusto Pierantoni (1840-1911)<sup>154</sup> -, Fiore além de lecionar nas universidades de Cremona, Urbino, Pisa, Torino e Napoli, foi membro do corpo diplomático do Ministério de Relações Exteriores (*Ministero degli Affari esteri*) e senador do Reino da Itália (CONETTI, 2013, p. 875).

Sua vasta produção bibliográfica<sup>155</sup> teve relevante influência no pensamento jurídico internacionalista europeu da segunda metade do

---

<sup>153</sup> A nota publicada em honra a sua memória, no editorial da *American Journal of International Law*, de 1915, dá conta de sua importância fora da Itália, afirmando que, na verdade, era efetivamente o mais destacado: “As a very young man he acquired a reputation, which he held and increased in his maturer years, and it is no exaggeration to say that he is the one Italian publicist whose works have been accepted as authoritative in the world at large, and whose views have been quoted outside of his country as representing the Italian school.” (1915, p. 496). Além disso, a nota destaca a palestra conferência que ministrou no encontro do ano de 1912 da *American Society of International Law*, da qual era mesmo honorário, intitulada “Some Considerations on the Past, Present and Future of International Law”.

<sup>154</sup> Ambos juristas, políticos e fundadores do *Institut du Droit International*.

<sup>155</sup> Como usual para os juristas daquele período, a produção bibliográfica de Pasquale Fiore era diversificada; embora seja mais expressiva no âmbito do direito internacional público e privado, sua obra compreendia, a título de exemplo, tanto direito constitucional e administrativo, sobre o qual publicou sua primeira obra, *Elementi di diritto pubblico costituzionale ed amministrativo* (1862), quanto direito civil, com a obra *Sulla controversia del divorzio in Italia* (1891) e, a organização do *Il diritto civile italiano secondo la dottrina e la giurisprudenza*, cuja primeira edição aparece em 1986, mas continua sendo editado e impresso, após sua morte, até 1926.

século XIX, a julgar pela recepção de suas obras fora da Itália. Especificamente no âmbito do direito internacional público, sua primeira obra - escrita em razão do concurso à cátedra de Direito internacional da Universidade de Pavia - foi *Nuovo diritto internazionale pubblico secondo i bisogni della civiltà moderna* (1965), e já traduzida para o francês, por Paul Pradier Fodère, em 1868, e por Charles Antoine, em 1885; em seguida, visando ampliar e atualizar o primeiro livro, publica, em três volumes, *Trattato di diritto internazionale pubblico* (1879-84), editado sucessivamente até 1905, o qual recebe traduções para o francês, por Charles Antoine, de 1885 a 1886, e para o espanhol, por Alejo Garcia Moreno, de 1879 a 1885, ambas traduções com edições sucessivas; e, por fim, a última monografia de Fiore sobre direito internacional, que condensa seu pensamento até então, *Il diritto internazionale codificato e la sua sanzione giuridica* (1890), com cinco edições até 1915, esta última, póstuma.

Esta última, fruto do amadurecimento intelectual do autor, adquire maior relevância na medida em que se apresenta como um conjunto sistemático de seu pensamento sobre o direito internacional, de forma a trazer não apenas ensinamentos sobre o direito em si, mas proposições para seu aperfeiçoamento. Não é fortuito, portanto, que a obra tenha recebido o maior número de traduções: além do espanhol, por Alejo Garcia Moreno, em 1891<sup>156</sup>, e do francês, por Alfred Chrétien em 1890<sup>157</sup>, e Charles Antoine em 1911<sup>158</sup>, foi traduzida para o inglês, por Edwin Borchard em 1918<sup>159</sup>. De fato, a tradução para o francês, no século XIX, já bastava a para a divulgação de uma obra nos continentes europeu e americano, uma vez que era a língua dominante no âmbito diplomático e jusinternacionalista; de qualquer forma, a tradução para o inglês, língua que, normalmente, não costumava receber traduções, indica a relevância que a obra teve no contexto do pensamento jurídico internacionalista na transição do século XIX para o XX.

---

<sup>156</sup> FIORE, Pasquale. *El derecho internacional codificado y su sanción jurídica*. Madrid: F. Gongora, 1891.

<sup>157</sup> FIORE, Pasquale. *Le Droit International Codifié et sa saction juridique*. Paris: Chevalier-Maresq, 1890.

<sup>158</sup> FIORE, Pasquale. *Le Droit International Codifié et sa saction juridique*. Paris: A. Pedone, 1911.

<sup>159</sup> FIORE, Pasquale. *International Law Codified and Its Legal Sanction*. New York: Baker, Voorhis and Company, 1918.

Por esses motivos – representar a consolidação do pensamento do autor e maior internacionalização da obra – que a presente narrativa concentra-se nesse último livro de Pasquale Fiore, *Il diritto internazionale codificato*. Além disso, a obra foi publicada em 1890, em meio ao auge do colonialismo tardo-oitocentista, representando o pensamento internacionalista próprio daquele contexto, portanto, propícia ao estudo aqui proposto, da categorização dos Estados e povos. De qualquer forma, faz-se também referências a obras anteriores, como *Nuovo diritto internazionale pubblico*, de 1865, ou posteriores, como outras edições de *Il diritto internazionale codificato*, como a de 1915, mas sempre no sentido de indicar alguma continuidade ou ruptura no seu pensamento.

*Il diritto internazionale codificato*, ao contrário do que uma análise superficial do título possa levar a crer, não se tratava de uma proposta de código definitivo para o direito internacional, para ser adotado de forma pronta e estanque pelos Estados. Na verdade, a referência a ‘*codificato*’, por um lado, pretendia prover um caráter de sistematicidade à sua abordagem do direito internacional, de modo a organizá-lo na forma de um código.

Por termos dado a forma de Código ao conjunto de princípios reduzidos a regras jurídicas, não tivemos outro entendimento, que de condensar as nossas convicções científicas de forma a exprimi-las em proposições distintas e distribuídas em ordem sistemática, como em um *Digesto*, para expressar com a maior clareza e precisão possíveis. (FIORE, 1890, p. 80)<sup>160</sup>

Por outro lado, ainda que não categórica, tratava-se proposta *de lege ferenda* para o direito internacional. Baseando-se no direito internacional de sua época, Fiore propunha uma reforma que, conforme julgava, aperfeiçoaria o direito internacional. Dessa forma, sua

---

160 Tradução de: “*Avendo noi dato al complesso di principi ridotti a regole giuridiche la forma di Codice, non abbiamo quindi altro intendimento, che di condensare le nostre convinzioni scientifiche esprimendole in proposizione distinte e distribuite con ordine sistematico, come un Digesto, onde esprimerle, per quanto ci era possibile, colla maggiore chiarezza e colla maggiore precisione.*” (FIORE, 1890, p. 80).

abordagem representava “Por um lado, o Direito Internacional da atualidade, por outra, aquele que há de vir”<sup>161</sup> (FIORE, 1915, p. 93).

O livro foi dedicado aos seus colegas do *Institut du Droit International*; a princípio, pode parecer algo a ser ignorado; porém, ao contrário, a dedicatória sugere a tradição jurídica a qual o pensamento de Fiore insere-se.

A partir da segunda metade do século XIX, a ciência pretendia exercer uma hegemonia epistemológica, colocando-se como superior a qualquer outro tipo de conhecimento, e, assim, substituir o lugar então ocupado pela religião (BURROW, 2002, p. 90). O conhecimento científico passa a apresentar-se como uma nova fé, da qual nenhuma disciplina escapava, sob pena não ser considerada um conhecimento legítimo.

O direito internacional, portanto, não poderia esquivar-se desse novo imperativo. Era necessário ‘dizer’ o direito através desse novo vocabulário e aparato científico, conferindo autoridade ao discurso do direito internacional – principalmente, após os ataques que o desqualificavam do posto de ‘direito’ propriamente dito, como fez John Austin (1788-1859) -, ao mesmo tempo, compatibilizando-o com as pretensões liberais oitocentistas. Conforme Nuzzo, a modernidade requeria uma inédita ‘ação científica coletiva’ voltada a estimular as forças intelectuais.”<sup>162</sup> (2012, p. 141).

Desse modo, juristas de diversos países, movidos pelo espírito cientificista e por ideais liberais, dentre eles, o suíço Johann Caspar Bluntschli (1808–1881), o italiano Pasquale Mancini, o escocês James Lorimer (1818–1890), e o argentino Carlos Calvo (1824–1906), liderados pelo belga Gustave Rolin-Jaequemyns (1835–1902), fundam no ano de 1873, em Gante, na Bélgica, o *Institut du Droit International*.

Como declarado já no primeiro artigo de seu estatuto, tratava-se de “une association exclusivement scientifique” com o propósito de “favoriser le progrès du droit international”, através da formulação de “principes généraux de la science de manière à répondre à la conscience juridique du monde civilisé”; artigo esse que, não por acaso, foi citado na dedicatória de Fiore. O vocabulário utilizado por ele para descrever a função do jurista era muito semelhante: “Essa é a tarefa especial dos

---

161 Tradução de: “per una parte il Diritto internazionale dell’attualità, per l’altra quello dell’avvenire.” (FIORE, 1890, p. 93).

162 Tradução de: “la modernità richiedeva una inedita ‘azione scientifica collettiva’ rivolta a ‘stimolare le forze intellettuali’” (NUZZO, 2012, p. 141).

cientistas publicistas e juristas, aos quais incumbe estudar estas convenções jurídicas comuns dos povos civilizados: desenvolver e esclarecer a fim de promover, assim, o progresso do mesmo”<sup>163</sup> (FIORE, 1890, p. 17-18).

A redação do artigo havia sido proposta por Bluntschli, e sua intenção era desvincular o direito internacional de uma tradição voluntarista, que priorizava o conteúdo dos tratados e costumes existentes, os quais, em regra, elaborados para situações pontuais e interesses particulares; e assim, prover o direito internacional de um caráter mais dinâmico, atento às necessidades da sua época (KOSKENNIEMI, 2004, p. 42-43).

De fato, a tradição do direito internacional do princípio do século XIX, representada sobretudo nos escritos dos alemães Georg Friedrich von Martens (1756-1822) e Johann Ludwig Klüber (1762-1837), era marcadamente voluntarista e racionalista. De certa forma, por influência do Iluminismo, a intenção era desvincular-se do fundamento jusnaturalista que marcava o discurso do direito internacional dos séculos anteriores (KOSKENNIEMI, 2008, p. 189). Seguiam a linha de Emerich de Vattel (1714-1767), que escrevia com a “gramática absolutista do discurso de soberania” (MANCUSO, 2014, p. 203), no que dizia respeito à atenção a efetiva prática dos Estados, sem, entretanto, utilizar do fundamento filosófico do direito natural.

Operou-se uma particularização do direito internacional: de um *jus gentium* universalista dos séculos precedentes a um foco particularista, promovido pela rejeição ao argumento jusnaturalista, e uma consequente virada positivista (VEC, 2012, p. 84-86). Ao sustentar o direito internacional no consenso expresso, exteriorizado no tratado, a extensão do próprio direito restava limitada aos Estados europeus<sup>164</sup>, o que era evidenciado já nos títulos dos manuais de Martens, *Précis du Droit des*

---

163 Tradução de: “*Questo forma il còmpito speciali degli scienziati publicisti e giuristi, ai quali incombe di studiare codeste convinzioni giuridiche comuni dei popoli civili: svilupparle e chiarirle onde promuovere così il progresso di esse*” (FIORE, 1890, p. 17-18).

164 Tradição destinada a breve existência. Pois com a independências das nações latino-americanas durante a primeira metade do século XIX, o fundamento particularista tornava-se insustentável; de modo que os manuais deixaram de utilizar a nomenclatura de ‘direito internacional europeu’.

*Gens Moderne de L'Europe*, e de Klüber, *Droit de gens moderne de L'Europe*.

Ainda, do título percebia-se outra característica; como prenunciava o subtítulo de *Précis du Droit des Gens Moderne de L'Europe* (1821), principal obra de Martens, sua função era “servir como uma introdução a um curso de política e diplomacia”<sup>165</sup>; ou seja, tratava-se de uma tradição voltada para a diplomacia: um direito internacional racional e prático. Dessa forma, se o direito internacional tinha seu fundamento no consentimento e vontade dos Estados europeus, soberanos, independentes e livres, expresso nos tratados e costumes vigentes, os protagonistas dessa concepção jurídica eram, obviamente, os responsáveis pela negociação e elaboração destas convenções, nomeadamente, os diplomatas.

Não era acidental o fato de que tanto Martens, quanto Klüber, fossem diplomatas de carreira: o direito por eles concebido “nascia dos esforços da diplomacia e a ela era destinado”<sup>166</sup> (NUZZO, 2012, p. 14); em outras palavras, era um direito subserviente às grandes potências daquele período, e consequentemente, adequado à manutenção do regime político que lhes era conveniente. Nos anos de 1814 e 1815, aconteciam as conferências do Congresso de Viena – nas quais, Klüber (MAGER, 1979, p. 133) e Martens (KOSKENNIEMI, 2008, p. 200) estavam presentes -, e que abriram o período da Restauração das monarquias; uma nova (velha) ordem internacional era estabelecida – e manteve-se até aproximadamente os anos setenta do século XIX (MANNONI, 2014 p. 18) -, cujas base residia no potencial da diplomacia em manejar e manter equilíbrio de poder: tratava-se do Concerto europeu. Dessa forma, o direito internacional do princípio do século XIX, não poderia ser outro que não estático e conservador.

Obviamente, Fiore e seus colegas do *Institut*, não poderiam ser coniventes com um direito que se prestava à conservação das monarquias absolutistas contra as quais eles lutavam (JOUANNET, 2012, p. 123); tal regime era, segundo clamavam, um freio ao progresso, ao crescimento do comércio e aos interesses econômicos recíprocos dos Estados europeus. O tom de Fiore não deixa dúvida sobre seu rechaço ao contexto político do princípio do século, tanto em seu manual de 1965, *Nuovo diritto*

---

165 Tradução de: “*servir d'introduction à un cours-politique et diplomatique*”. (MARTENS, 1821).

166 Tradução de: “*nasceva dagli sforzi dela diplomazia e ad essa era destinato*” (NUZZO, 2012, p. 14).



*internazionale pubblico*, quanto vinte e cinco anos mais tarde, *Il diritto internazionale codificato*:

O equilíbrio político exageradamente orientado serviu como meio de ambição para organizar a liga dos Estados potentes contra os fracos, aos quais é impedido qualquer progresso, querendo justificar a prepotência e a arbitrariedade sob o falso nome de equilíbrio político. Assim o Tratado de Viena havia pensado na criação de um equilíbrio fictício e forçado na Europa, violando os direitos dos povos; mas, por sorte, a ciência moderna e a consciência dos povos progrediram e intolerante ao arbítrio, liberara-se do intransigente jugo imposto pela Santa Aliança, e nós ouvimos antes na Câmara Francesa, promulgado solenemente pelo Imperador que o Tratado de Viena não existe mais.<sup>167</sup> (FIORE, 1865, p. 15-16).

Quem lê os atos do Congresso de Viena de 1815, e presta atenção aos princípios postos como base daquele tratado, claro resta, que os potentados reunidos em Viena proclamaram quais os princípios de Direito Internacional, o direito absoluto dos soberanos reinantes de dividir e ceder Estados e Províncias em virtude de acordos e pactos entre eles, estabelecidos conforme seus próprios interesses, e sem consultar os habitantes ou acreditando necessária alguma adesão da parte dos mesmos.<sup>168</sup> (FIORE, 1890, p. 11).

---

167 Tradução de: “*L’equilibrio politico esageratamente inteso ha servito come mezzo di ambizione per organizzare la lega degli Stati potenti contro i deboli, ai quali si è impedito qualunque progresso, e si è voluto giustificare la prepotenza e l’arbitrio sotto il finto nome di equilibrio politico. Così il trattato di Vienna aveva pensato di creare un equilibrio fattizio e forzato in Europa, violando i dritti dei popoli; ma fortunatamente la scienza moderna e la coscienza dei popoli progredita e intollerante d’arbitrio ha scosso il giogo intollerante che gli aveva imposto la Santa Aleanza, e noi abbiamo sentito innanzi alla Camera francese promulgato solennemente dall’imperatore che il trattato di Vienna non esiste più.*” (FIORE, 1865, p. 15-16).

168 Tradução de: “*A chi legge gli atti del Congresso viennese del 1815, e volge l’attenzione ai principii che furono posti come base di quel trattato, chiaro apparisce, che i potentati convenuti a Vienna proclamarono quale principi di*

Esse discurso tornou-se consenso entre os membros do *Institut*, e, assim, instaurou-se o repúdio ao direito internacional do princípio do século, expresso nos escritos doutrinários, e principalmente, nas revistas que começavam a ser lançadas, como a *Revue du droit international et de législation comparée*, que nasce em 1868 em meio a essa conjuntura liberal reformista (KOSKENNIEMI, 2004, p. 14). Pasquale Mancini, anos antes, em seus discursos, já proclamava que, apesar dos progressos vistos no âmbito do direito interno, citando as codificações, o direito internacional ainda continuava sobre “antiga base feudal” (1859, p. 72). Reformar o direito internacional passou a ser a palavra de ordem:

Daí a luta entre os princípios do direito antigo, direito artificial, apoiado nos cálculos da ambição e da força, e do direito novo que se funda sobre ditames de justiça, e a necessidade de restaurar o primeiro, porque cede a verdade do segundo.<sup>169</sup> (FIORE, 1865, p. 18)

Não se tratava de uma refundação, afinal não era uma negativa de toda a tradição jurídica internacionalista acumulada nos três últimos séculos – é interessante notar que no livro *Nuovo diritto internazionale pubblico secondo i bisogni dela civiltà moderna*, Fiore dedica o segundo capítulo às “Diverse scuole di scrittori di diritto internazionale”, e inicia a narrativa em Grócio, explica Vitória, Suarez, Gentili, Hobbes, Puffendorf, Wolff e Bykershoek, mas dedica apenas uma linha a Martens (FIORE, 1965, p. 20-29) - ; tratava-se, sim, de reformulação, a fim de adequar o direito internacional aos interesses liberais de uma classe em ascensão; e para tanto, empenharam-se em substituir o próprio fundamento do direito internacional.

Se antes, com Klüber e Martens, o direito internacional encontrava seu fundamento na soberania do Estados europeus - absoluta,

---

*diritto internazionale il diritto assoluto spettante ai sovrani regnanti di partire e cedere Stati e Province in virtù di accordi e patti fra essi stabiliti secondo i loro proprii interessi, e senza consultare gli abitanti o crede necessaria alcuna adesione da parte dei medesimi.*” (FIORE, 1890, p. 11).

169 Tradução de: “*Da ciò la lotta tra i principii del dritto antico, dritto artifiziato poggiato nei calcoli dell’ambizione e della forza, e del dritto nuovo che si fonda sui dettami del giusto, e la necessità di restaurare il primo, perché ceda alla verità del secondo.*” (FIORE, 1865, p.18).

independente e livre - e com isso facilitava uma abordagem voluntarista do direito, então, a partir da segunda metade do século, o direito internacional passa a ser fundamentado, conforme expresso no primeiro artigo do *Institut*, na *consciência jurídica dos povos civilizados*. De pronto, já se percebe a desvinculação do direito internacional da mera vontade; libertando-o, de certa forma, de uma concepção jurídica subserviente aos mandos da Estados, e que portava consigo o problema da sanção jurídica própria do direito internacional.

Afinal, a sanção era considerada um dos elementos essenciais na formação de um ‘direito’, e o que o distinguia da moral internacional: “Um direito sem sanção não pode ser um direito efetivo”<sup>170</sup> (FIORE, 1890, p. 56); no entanto, se o direito internacional é concebido necessariamente e unicamente vinculado à soberania, surge o problema de como aplicar uma sanção ao Estado, se é dele que provém o direito. Nesse sentido, não é fortuito que o livro de Fiore seja intitulado *Il diritto internazionale codificato e la sua sanzione giuridica*, sua intenção é justamente resolver esses ‘defeitos’ do direito internacional (1890, p. 28).

Ao substituir o fundamento do direito internacional estava-se, na verdade, arguindo que o direito internacional era mais do que vontade estatal, que o direito encontrava-se para além do Estado, com efeito, o direito encontrava-se na *consciência jurídica dos povos civilizados*.

Conforme notado por Koskenniemi (2004, p. 43), o recurso de atribuir o direito à uma consciência encontrada no povo era uma influência direta de Friedrich Carl von Savigny (1779-1861)<sup>171</sup> – do qual Bluntschli foi aluno, nos anos de 1827-1828 em Berlim -, jurista alemão que, em apertadíssima síntese, reagiu<sup>172</sup> aos impulsos codificadores, que

---

<sup>170</sup> Tradução de: “*un diritto senza sazione non può essere un diritto effettivo.*” (FIORE, 1890, p. 56).

<sup>171</sup> Como será abordado, Savigny influenciou diretamente a doutrina de Direito Internacional Público no século XIX. No entanto, não chegou a escrever propriamente sobre essa disciplina, ao contrário do Direito Internacional Privado, ao qual dedicou o volume VIII do seu “Sistema do Direito Romano Atual”, e que segundo Erik Jayme, foi a obra que mais influenciou o desenvolvimento da disciplina (SAVIGNY, 2004, p. 15).

<sup>172</sup> Refere-se ao conhecido embate doutrinário entre Anton Friedrich Justus Thibaut (1772-1840) e Savigny; consagrado no livro “*Sobre a vocação do nosso tempo para a legislação e jurisprudência*”, de 1814, em que tece contundente crítica à proposta de Thibaut de codificar o Direito privado dos estados

tinham como modelo o *Code Civil* de Napoleão de 1804, defendendo uma concepção mais organicista e dinâmica de direito, não passível de ser engessada, nem apreendida em sua completude, em um texto escrito de comandos gerais e uniformes.

Em síntese, para Savigny, o direito poderia ser visto como produto do espírito do povo – *Völkgeist* –; em suas palavras, “O direito vive como a língua na consciência do povo”<sup>173</sup> (SAVIGNY, 1982, p. 98). Um direito vivo e acumulado historicamente, que se desenvolve e progride junto com o povo, pois dele faz parte de forma intrínseca (SAVIGNY, 1982, p. 99).

Assim, Savigny afastava o direito do arbítrio da vontade do Estado, colocando-o em uma instância orgânica: o direito apresenta-se como um fenômeno, pois nasce espontaneamente – como na analogia com a língua - das relações da vida de um povo. Assim, “exclui a possibilidade de existência de uma única concepção de Direito, igual para todos os tempos e para todos os lugares. O Direito passa a ser visto como produto da História, e não mais como construção artificial da razão.” (DAL RI JUNIOR, 2005, p. 117).

Para compreensão desse direito, portanto, fazia-se necessário ter em consideração o passado histórico-cultural e as tradições de uma comunidade; de modo que a historicidade do direito constituía-se em elemento essencial da concepção de Savigny: direito e história apareciam estreitamente intrincados (MAZZACANE, 1976, p. 15). Conforme nota Hespanha,

Como o direito tem a ‘dupla natureza’ de (i) *um valor (uma ideia)* (ii) *que se realiza numa conjuntura história*, a ciência do direito não pode ter como matéria apenas valores (como queria o juracionalismo), nem apenas leis (como queria o positivismo legal), havendo de captar o modo concreto como as ideias se encarnam nas conjunturas históricas. Esta forma de encarnação histórico-concreta de valores (uns mais gerais, próprios dos homens; outros mais particulares, próprios da nação) é o direito. (2012, p. 440).

---

germânicos, influenciada fortemente pelo racionalismo e individualismo de matriz iluminista (DAL RI JUNIOR, 2005, p. 113-114).

<sup>173</sup> Tradução de: “*il diritto vive come la lingua nella coscienza del popolo*” (SAVIGNY, 1982, p. 98).

Dessa forma, o direito concebido por Savigny é um direito que estava em constante transformação, pois fundado na consciência comum de um povo, que, por sua vez, adequava-se às contingências históricas, e as necessidades de seu tempo: é um fenômeno que obedece a lei de necessidade interna do próprio povo (SAVIGNY, 1982, p. 99). Vale transcrever um trecho de *Il diritto internazionale codificato* – já na primeira página da introdução - para perceber a similitude do discurso.

Tal lei fundada na natureza das coisas e na necessidade social, predeterminada pelas contingências históricas e morais, e constitui aquilo que se diz lei natural da Sociedade dos Estados, denominação que pretendemos denotar a lei segundo a natureza das coisas e das relações, que mediante a convivência vem a estabelecer-se, deve regular a conduta dos Estados na sociedade, formada por esses.<sup>174</sup> (FIORE, 1890, p. 1-2)

O conceito de consciência comum do povo, quando transposto para a dimensão internacional, adquire um contorno mais amplo: o direito internacional passa a ser o produto da consciência jurídica dos povos europeus, os quais partilhavam os mesmos valores e uma história comum. Isto é, trata-se de um conceito formado simultaneamente por dois elementos, um voltado para o passado e outro para o futuro: por um lado, representa a história comum de um povo, como elemento de coesão dessa comunidade, por outro lado, contudo, é utilizada visando atualizar o direito, isto é, reformar segundo à consciência jurídica vigente.

Assim, é de notar-se que o recurso à consciência do povo como gerador do direito, sujeita e adequada às necessidades e contingências históricas acaba, paradoxalmente, por retirar o caráter histórico do próprio direito (NUZZO, 2012, p. 10). O direito era histórico na sua origem, mas passaria por um refinamento, um filtro que o adequaria às necessidades reais daquele povo. De acordo com Savigny, é necessário “descobrir o

---

174 Tradução de: “*Tale legge è fondata sulla natura delle cose, e sulla necessità sociali, predeterminate dalle contingenze storiche e morali, e costituisce quello che se dice legge naturale della Società degli Stati, con la quale denominazione intendiamo denotare la legge che secondo la naturale delle cose, e delle relazioni che mediante la convivenza vengono a stabilirsi, deve regolare la condotta degli Stati nella società de fatto da essi formata.*” (FIORE, 1890, p. 1-2).

princípio orgânico por meio do qual, aquilo que ainda é vital deve se apartar espontaneamente daquilo que é agora morto e pertence apenas à história.”<sup>175</sup> (1982, p. 168)

Fiore, portanto, preocupa-se com a história do direito, considerando-a importante fonte do direito: “O direito histórico deve ser estudado antes de tudo, porque é também um fato humano, e ainda, porque o progresso real da ciência de cada ramo do direito consiste em encontrar no passado e no presente, o apoio dos melhoramentos e das transformações futuras.”<sup>176</sup> (FIORE, 1890, p. 50). Tem em conta a história, entretanto, com o mesmo receio de Savigny, sem perder de vista as necessidades reais impostas pelo seu tempo, expressa na consciência e convicções comuns dos povos:

O direito histórico porém nesse ramo da ciência do direito pode ser, em certos casos, uma fonte perigosa [...]. O publicista deve investigar a história, mas recorrendo principalmente aos princípios de direito racional para endireitar, corrigir o direito existente.”<sup>177</sup> (FIORE, 1890, p. 51-52)

Ou seja, tratava-se de peneirar a história, separando o que era adequado à necessidade social – ou, conveniente ao jurista –; exatamente da mesma forma que Mazzacane descrevia o exercício do método de Savigny com relação ao Direito Romano: “Tal cuidado consiste no exame periódico da obra produzida pelos nossos antecessores, para remover dela o que é espúrio e apropriar-se do verdadeiro como posse duradoura, o que

---

175 Tradução de: “*scoprirne così il principio organico per mezzo del quale ciò che è ancora vitale deve separarsi spontaneamente da ciò che è ormai morto e appartiene solo alla storia.*” (1982, p. 168).

176 Tradução de: “*Il diritto storico deve essere studiato innanzi tutto, perché esso pure è un fatto umano, ed inoltre perché il progresso reale della scienza di ogni ramo del diritto consiste nel trovare nel passato e nel presente l’addentellato dei miglioramenti e delle trasformazioni future.*” (FIORE, 1890, p. 50).

177 Tradução de: “*Il diritto storico però in questo ramo della scienza del diritto può essere in certi casi una fonte pericolosa [...]. Il publicista deve investigare la storia, ma far capo principalmente ai supremi principii del diritto razionale per raddrizzare correggere il diritto esistente.*” (FIORE, 1890, p. 51-52; grifou-se).

nos coloca em posição cada vez mais próxima do último objetivo comum.”<sup>178</sup> (1976, p. 18-19)

Diante dessa narrativa, é difícil não se questionar: quais eram essas necessidades sociais, contingências históricas e morais? Ou melhor, quem as define? A essa última questão, o próprio Savigny responde: “O direito aperfeiçoa então a sua linguagem, assume uma orientação científica e se antes vivia na consciência de todo o povo, agora pertence a consciência dos juristas, pelos quais o povo vem a ser representado nessa função”<sup>179</sup> (1982, p. 100).

Enfim, a consciência comum do povo vem interpretada pelos juristas. É então que entra em jogo o que será designado por Savigny ‘ciência’: justamente o trabalho desempenhado, por excelência, pelo jurista, que consiste em interpretar a consciência comum do povo e traduzi-la em termos jurídicos.

Na teoria de fontes do direito internacional, concebida por Fiore<sup>180</sup>, esses dois elementos, consciência e ciência, articulam-se de forma bem

178 Tradução de: *"Tale cura consiste nel l'esame periodico dell'opera eseguita dai nostri predecessori, per eliminare da essa ciò che è spurio ed appropriarsi del vero come durevole possesso, che ci pone in grado di accostarsi sempre più [...] all'ultimo scopo comune."* (1976, p. 18-19).

179 Tradução de: *"Il diritto perfeziona d'ora in poi il suo linguaggio, prende un orientamento scientifico e se prima viveva nella coscienza di tutto il popolo ora appartiene alla coscienza dei giuristi, dai quali il popolo viene ad essere rappresentato in questa funzione."* (1982, p. 100).

180 Conforme exposto no início do capítulo, a narrativa concentra-se na obra *Il diritto internazionale codificato*, de 1890, de modo que a teoria de fontes então apresentada é interpretada a partir dessa obra. É necessário referir que essa obra apresenta uma transformação quanto à concepção de direito, e consequentemente, quanto à teoria de fontes. Percebe-se, no *Nuovo diritto internazionale pubblico* (165), uma concepção mais tendente ao jusnaturalismo, como pode-se entender do seguinte trecho: *"Poichè il fondamento di tutto il diritto internazionale è la legge naturale delle nazioni, si comprende chiaramente che la prima fonte diretta dev'essere la ragione. La legge naturale infatti non è scritta, nè fu mai formulata in alcuna lingua umana o promulgata da alcun legislatore; essa si rileva immediatamente alla nostra ragione la quale riflettendo sui principii primitivi della giustizia appresi immediatamente della nostra intelligenza, deduce le regole assolute che regolano i rapporti delle nazioni fra loro."* (1965, p. 40-41). Atribui-se esse câmbio no argumento, ao ingresso de Fiore ao Institut du Droit International, e consequente relacionamento com seus colegas membros, como Bluntschli, o que propiciou, de certa, uma uniformização na concepção de direito

clara. Porém, antes de analisar propriamente a teoria de fontes de Fiore, é necessário antecipar a distinção - brevemente, pois será retomada adiante - que o jurista faz com relação a um direito comum internacional e um direito particular internacional (1890, p. 81).

Aquele é destinado a regular a *Magna Civitas*, dimensão que agrega a sociedade internacional - de Estados -, todavia, supera esse âmbito, agregando também outros sujeitos de direito, nomeadamente o homem. Constitui-se, portanto, em uma dimensão superior, que estabelece uma hierarquia normativa, de modo que o direito particular internacional, que regula as partes mediante o consenso, é limitado pelo direito comum internacional.

Assim, na nona regra de sua proposta de codificação, são previstas as fontes de onde, segundo o direito racional, podem ser deduzidas as regras de direito comum internacional, necessariamente nessa ordem: “a) das convenções jurídicas populares; b) do direito científico; c) da legislação moderna, dos tratados particulares e dos documentos diplomáticos”<sup>181</sup> (FIORE, 1890, p. 6).

Quanto à primeira fonte, constitui-se precisamente no fundamento do direito, do qual vem-se falando até o momento. Não se pode prescindir das próprias palavras de Fiore, para compreender a importância de tal fonte, bem como o vocabulário por ele utilizado:

As regras jurídicas de cada relacionamento humano encontram seu fundamento imediato na razão e na consciência comum do povo; não no sentido de que os indivíduos sozinhos, que formam o povo, possam segundo sua própria vontade criar, mas no sentido, ao invés, que sendo cada preceito uma certa lei de proporção necessária, fundada na natureza das coisas e nas necessidades sociais determinadas pelas contingências históricas e morais, elas desenvolvem-se gradualmente na consciência pública, e portanto, segundo o

---

internacional entre tais juristas. Não se fala em completa ruptura, porém, pois mesmo em *Il diritto internazionale codificato*, Fiore apresenta algumas nuances jusnaturalistas, mescladas com a concepção filosófica-historicista savignyana.

181 Tradução de: “a) *Dalle convenzioni giuridiche popolari*; b) *dal diritto scientifico*; c) *dalle legislazioni moderne, dai trattati particolare e dai documenti diplomatici*.” (FIORE, 1890, p. 6).



movimento incessante do progresso e da história.<sup>182</sup> (FIORE, 1890, p. 6-7)

Tais convenções jurídicas, que se encontram sedimentadas na consciência comum do povo, constituem-se “a fonte mais segura do direito internacional”<sup>183</sup> (FIORE, 1890, p. 16). Segundo o jurista, comumente, as convicções são manifestadas e exteriorizadas pela opinião pública, sempre crítica aos atos de Governo contrários aos princípios da justiça natural; os quais, ao serem apontados como ofensores do direito, em defesa, negam a autoria ou, ao menos, justificam-se; o que prova, segundo Fiore, a correção de tais princípios (1890, p. 9).

Por sua vez, cabe ao direito científico, a segunda fonte indicada por Fiore, interpretar essas convenções jurídicas, a partir da interpretação da consciência comum dos povos; cabendo aos juristas, portanto, verdadeiros cientistas do direito: “Elaborar e formular as regras jurídicas concretas, para obter o melhor, e evitar o pior sob o império das condições da vida real, atual nas diversas épocas da história da humanidade”<sup>184</sup> (FIORE, 1890, p. 48).

São os juristas, portanto, na expressão de Savigny, os representantes do povo, os responsáveis em ler a consciência vulgar, e transformar em regras jurídicas sistematizadas, adaptadas ao hermético vocabulário jurídico. Ao jurista, portanto, é destinado um lugar nobre, dada a importância de sua função e a responsabilidade que lhe é exigida nesse processo.

182 Tradução de: “*Le regole giuridiche di ogni rapporto umano trovano il loro fondamento immediato nella ragione e nella coscienza comune del popolo; non già nel senso che i singoli individui, da cui il popolo è formato, possano a seconda della loro volontà crearle, ma nel senso invece che essendo ogni precetto una certa legge di proporzione necessaria, fondata sulla natura delle cose e sulle necessità sociali predeterminate dalle contingenze storiche e morali, esso si svolge grado a grado nella coscienza pubblica, e perciò seguono il moto incessante del progresso e della storia.*” (FIORE, 1890, p. 6-7).

183 Tradução de: “*la fonte più sicura del diritto internazionale*” (FIORE, 1890, p. 16).

184 Tradução de: “*elaborare e formulare le regole giuridiche concrete, onde ottenere il meglio, ed evitare il peggio sotto l'impero delle condizioni della vita reale, attuale nelle diverse epoche della storia dell'umanità*” (FIORE, 1890, p. 48).

Por isso que, para Savigny, “mais importante que todas as regras, é o espírito e a formação cultural do jurista.”<sup>185</sup> (1828, p. 105). Fiore, da mesma forma, exalta a classe dos juristas<sup>186</sup>: “Esta função pertence àquela classe especial de pessoas que possuem e desenvolvem certas faculdades intelectuais, e tem a o poder e hábito de estudar as relações de fato e de compreende as leis de sua existência e do seu progressivo desenvolvimento.”<sup>187</sup> (FIORE, 1890, p. 17).

Fiore, por conseguinte, faz questão de enfatizar que as convenções jurídicas, embora sejam provenientes da consciência comum do povo,

[...] não podem todavia ser pelo próprio povo especializada, aperfeiçoadas e aplicadas a todos os particulares. Esta função especial é reservada aos cientistas publicitas e juristas, aos quais incumbe estudar essas convenções jurídicas comum dos povos civilizados, desenvolvendo e esclarecendo para promover assim o progresso do mesmo.<sup>188</sup> (FIORE, 1890, p. 17).

É de notar-se a marcada distinção, colocada por Fiore, entre o povo e a nobre classe dos juristas; como se estes estivessem destacados

185 Tradução de: “*più importante di tutte le regole è lo spirito e la formazione culturale dei giuristi*” (1828, p. 105).

186 Nota-se a confiança de Fiore na função do jurista, enaltecendo da mesma forma que será visto em Lorimer (1883, p. 57-60), a importância do empenho coletivo nesse projeto: “*Il compito degli scienziati potrà essere facilitato se l'Istituto di Diritto internazionale continuerà nei seri propositi che promossero la sua formazione. Esso riunisce insieme i più seri cultori della scienza dell'Europa e dell'America, i quali senza vedute ispirate agl'interessi nazionali, o politici, discutono i più difficili problemi, sostituendo all'azione scientifica individuale l'azione scientifica collettiva. Così si arriverà a rendere più facile l'accordo, e ad accrescere l'autorità del diritto scientifico.*” (FIORE, 1904, p.98).

187 Tradução de: “*Cotesto compito appartiene a quella classe speciali di persone, che posseggono e sviluppano certe facoltà intellettuali, e che hanno la potenza e l'abitudine di studiare le relazioni di fatto e di comprenderne le leggi delle loro esistenza e del loro progressivo sviluppo.*” (FIORE, 1890, p. 17).

188 Tradução de: “[...] esse non possono pur tuttavia essere dal popolo stesso specializzate, perfezionate, ed applicate a tutti i particolari. Questo forma il compito speciali degli scienziati publicisti e giuristi, ai quali incombe studiare codeste convinzioni giuridiche comuni dei popoli civili: svilupparle e chiarirle onde promuovere così il progresso di esse.” (FIORE, 1890, p. 17).

daquele, como os juristas não fizessem parte do povo, mas, estivessem em uma posição superior, propícia à análise. Nesse sentido, Koskenniemi, adverte

A teoria orgânica era mais direcionada a uma renovação da cultura jurídica, do que inaugurar uma radical ontologia jurídica popular. O “*Volk*” na mente conservadora de Savigny, era um conceito cultural, uma tradição intelectual, e não um povo real. A comunidade era nem uma crua nação, nem um grupo de indivíduos soltos, mas uma instituição e uma história.<sup>189</sup> (2004, p. 44).

De fato, essa nova concepção de direito promove um câmbio no protagonismo da gestão do direito, pois no princípio do século, o direito internacional concebido exponencialmente por Martens e Klüber, tinha na figura do diplomata, o principal manejador do direito, através da negociação e celebração de tratados. Tais fontes, agora, têm sua importância diminuída: se antes apresentavam-se como a principal referência para o direito internacional, em Fiore, são consideradas apenas após as convenções jurídicas do povo, e do direito científico; ou seja, são tratados como acessórias.

Nota-se que Fiore, ao tratar das fontes, fez referência à ‘tratados particulares’; isso deve-se ao fato de conceber o tratado exclusivamente como um contrato entre as partes (1890, p. 23), de forma que eram negociados pelos diplomatas sempre visando benefícios imediatos, para locais situados e interesses particulares, da mesma forma que Bluntschli os tratava (KOSKENNIEMI, 2004, p. 42-43); isto é, não representavam os interesses e sentimentos jurídicos dos povos como um todo.

De fato, Fiore coloca os ‘tratados particulares’ no mesmo nível hierárquico das ‘legislações modernas’ dos Estados europeus e dos atos diplomáticos (1890, p. 20-25), fontes que são tradicionalmente tratadas

---

189 Tradução de: “*The organic theory was directed more towards a renewal of legal scholarship than inaugurating a radically populist legal ontology. The “Völk” was in Savigny’s conservative mind a cultural concept, an intellectual tradition and not an actual people. A community was neither a raw nation nor a bundle of free-floating individuals but an institution and a history.*” (KOSKENNIEMI, 2004, p. 44).

como menores, na medida que servem apenas como referência, ao indicar uma comunhão de ideias e sentimentos jurídicos entre os Estados. Fiore explica: juridicamente, não há como sustentar a aplicação de um princípio de direito internacional somente com base em tais documentos, no entanto, é possível tomar como um indicativo de sua existência (1890, p. 26). É nesse sentido que Fiore concebe a importância dos ‘tratados particulares’ como fonte do direito internacional: apresentam-se como referência na conduta dos Estados.

Só então, após tratar esse conjunto de fontes do direito comum internacional, é que Fiore traz as fontes que formariam o direito particular internacional: consenso, costume e tratados; estabelecendo uma necessária relação de hierarquia (FIORE, 1890, p. 85). Em outras palavras, o consenso, o costume e os tratados só seriam reconhecidos juridicamente caso em consonância com o direito interpretado nas fontes anteriores, isto é, em conformidade com as convenções jurídicas do povo, sumarizadas no direito científico.

Ao declinar o posto dos tratados, e fundamentar o direito internacional na consciência dos povos - sem com isso tornar o direito popular -, a nova concepção jurídico-historicista concebe o jurista como o ‘sacerdote’ da fonte, utilizando a expressão de Hespanha (1978, p. 43), possibilitando, de certa forma, a manipulação do direito.

Por isso, Koskenniemi conclui: um conceito tão flexível permitia aos juristas permear o direito com as suas próprias sensibilidades (2004, p. 53). Não é outra a conclusão de Mazzacane ao interpretar Savigny:

Tratava-se de valores legados de maneira instrumental aos interesses de uma classe de juristas, a manutenção dos privilégios do intérprete, aos quais era entregue a gestão efetiva do ordenamento. Todavia, eles se conectavam, abertamente, com um projeto político explícito e coerentemente formulado de desenvolvimento social.<sup>190</sup> (MAZZACANE, 1976, p. 11).

---

190 Tradução de: “*Si trattava certo di valori legati in maniera strumentale agli interessi di ceto dei giuristi, al mantenimento dei privilegi dell'interprete, cui di fatto era consegnata la gestione effettiva dell'ordinamento. Tuttavia essi si connettevano anche, apertamente, con un progetto politico esplicito e coerentemente formulato di sviluppo sociale.*” (MAZZACANE, 1976, p. 11).

Dessa forma, a concepção historicista, na qual a classe dos juristas é a representante da consciência do povo, permite que os juristas coloquem em prática um verdadeiro projeto político, inserindo no conteúdo do direito internacional tudo aquilo que lhes interessa.

Retorna-se àquelas duas perguntas feitas acima, das quais apenas a segunda foi aclarada, que dizia respeito ao papel do jurista como intérprete da consciência comum dos povos; segue a questão do que efetivamente consiste essa consciência, e quais são essas necessidades sociais e contingências históricas. Em outras palavras, trata-se de investigar no que consiste esse projeto político patrocinado pelos jusinternacionalistas do fim do século XIX; especialmente os membros do *Institut du Droit International*, pois “sua voz poderia se tornar um projeto a ponto de ser projetado sobre a vida cotidiana e de interagir, condicionando-a, formalizando-a.”<sup>191</sup> (NUZZO, 2012, p. 137).

De plano, um elemento identificável, especialmente no pensamento de Fiore, que informa todo esse projeto político, e que, portanto, é interpretado pelos juristas como conteúdo próprio da consciência comum dos povos é o, então hegemônico, pensamento liberal; que nesse primeiro momento apresenta-se, em uma concepção ampla, como uma fé indiscreta no mercado, tido como realidade natural e necessária: “A nós, basta admitir que o mútuo comércio dos Estados é um fato natural e necessário, e que este comércio dá origem a certos direitos e a certos deveres recíprocos entre eles, entre os quais as relações vêm a estabelecer-se.”<sup>192</sup> (FIORE, 1890, p. 3). Fiore, nesse sentido, é explícito<sup>193</sup>; não nega quais interesses estão em jogo; chegando a

---

191 Tradução de: “*la loro voce poté divenire un progetto in grado di essere proiettato sulla vita di ogni giorno e di interagire, condizionandola, formalizzandola, con essa.*” (NUZZO, 2012, p. 137).

192 Tradução de: “*A noi basta l'ammettere che il mutuo commercio degli Stati è un fatto naturale e necessario, e che cotesto commercio dà origine a certi diritti e a certi doveri reciproci tra coloro, tra i quali le relazione vengono a stabilirsi.*” (FIORE, 1890, p. 3).

193 Acompanhado por uma definitiva condenação das teorias socialistas: “*È un fatto, il quale per quanto sia deplorabile è pur tuttavia inoppugnabile, che cioè le teorie socialiste vanno divenendo ognora più pericolose [...]*”. Nesse sentido, seguia seus colegas membros do *Institut du Droit International*, cuja concepção era de que o socialismo era uma doença, um câncer, que deve ser removido e combatido por todas as formas (KOSKENNIEMI, 2004, p. 69).

equiparar – em tom acalorado- os interesses de uma classe com os interesses da humanidade<sup>194</sup>:

Deve-se esperar, principalmente, que a burguesia industrial, os agricultores, e as outras classes sociais, que precisam lucrar do comércio e da divisão internacional do trabalho para prosperar, adquiram maior poder e maior influência no regime da coisa pública. Estas classes compelirão os representantes do povo a colocar os interesses da humanidade acima daqueles fictícios criados pela política partidária dos Governos.<sup>195</sup> (FIORE, 1890, p. 10).

Logo, percebe-se em que sentido está orientado o projeto dos juristas: trata-se de uma reforma<sup>196</sup> no direito internacional a fim de torná-

194 Tal discurso, que enfatiza a crescente interdependência e a necessária cooperação entre os Estados, dado os interesses comerciais comuns e recíprocos, como a solução para o problema da guerra entre os Estados europeus, acaba por desembocar no que posteriormente foi tachado de ‘idealismo’, nos moldes do famoso *The Great Illusion* (1910), de Norman Angell - destinado a clássico do pacifismo liberal pré-guerra, pelo qual receberá o Prêmio Nobel da Paz, em 1933 -, que utiliza argumentos econômicos a fim de desestimular a guerra, e consequentemente, sustentando a solução pacífica dos conflitos. Nas palavras do italiano: “*la pace armata ed il pericolo permanente della guerra sono cagione della più grave perturbazione economica, che paralizza l’industria ed il commercio, e che diminuisce il numero delle persone, che potrebbero consacrarsi al lavoro.*” (FIORE, 1890, p. 58). É de notar o cinismo desse último argumento.

195 Tradução de: “*Giova separare principalmente, che la borghesia industriale, gli agricoltori, e le altri classi sociali, che hanno bisogno di profittare dal commerci e della divisione internazionale del lavoro per prosperare, acquistino maggiore potenza e maggiore influenza nel regime della cosa pubblica. Coteste classi costringeranno le rappresentanze del popolo a mettere gl’interessi dell’umanità al di sopra di quelli fittizi creati dalla politica partigiana dei Governi.*” (FIORE, 1890, p. 10)

196 De fato, uma demanda recorrente no contexto internacionalista, como enunciado na obra *On International Reform*, do historiador britânico Frederic Seebohm (1833-1912), cujos brados eram pela reforma do direito internacional requerida “*by something far more inexorable than the ‘Lex Nature’ of the Jurists – that, in fact, they era steps in the great march of civilisation which, the world and human race being constituted as they are, must inevitably be taken*”

lo mais adequado aos ideais liberais<sup>197</sup>: “um direito comum adaptado a regular as relações vigentes do mútuo comércio estabelecido”<sup>198</sup> (FIORE, 1890, p. 74). Por isso que temas como livre comércio, livre navegação de mares e rios internacionais (1890, p. 187 e ss.), abertura dos portos (1890, p. 217-218), são constantes na sua obra; inclusive, um entusiasmo com o que, segundo Mannoni, viria a ser chamado ‘direito internacional administrativo’ (2014, p. 25), abrangendo temas como controle internacional sanitário (FIORE, 1890, p. 163), administração coletiva de rodovias e estradas férreas (1890, p. 214-215), normas para uso do telégrafo (1890, p. 216) e serviços postais (1890, p. 220), proteção internacional da propriedade intelectual (1890, p. 226 e ss.).

Ressalta-se que essas convenções jurídicas, com efeito, não deveriam ser tuteladas exclusivamente pelo direito internacional, tratavam-se de regras das quais o legislador interno deveria adequar-se, a fim de homogeneizar<sup>199</sup> sua regulação jurídica em todos os Estados. Chegando ao ponto de prever a possibilidade de mitigação do próprio princípio da soberania, no sentido da autonomia legislativa, permitindo a ingerência de um Estado em outro, caso a legislação interna não estivesse de acordo com os princípios liberais e progressistas; conforme a interpretação negativa da seguinte regra:

Qualquer ingerência da parte de uma Soberania estrangeira para constanger uma outra Soberania a modificar as leis que estejam em conformidade

---

(SEEBOHM, 1871, p. 4). Seebohm referia-se a mais importante lei natural, a do livre comércio (ALONSO, 2012, p. 804).

197 Intrincada é a relação entre liberalismo e colonialismo, podendo ser traçada desde *Two Treatises of Government*, de John Locke, notadamente no capítulo V, sobre a propriedade (MEHTA, 1997, p. 60). Dentro do discurso jurídico internacionalista do século XIX, ver: (FITZMAURICE, 2012, p. 122-140).

198 Tradução de: “*un diritto comune adatto a regolare i rapporti in forza del mutuo commercio stabilito.*” (FIORE, 1890, p. 74).

199 Constituíam-se, com efeito, um dos objetivos dos jusinternacionalistas daquele período, notadamente aqueles envolvidos com os projetos da *Revue de droit international et de législation comparée* e do *Institut du Droit International*. Conforme explica Koskenniemi, “*Legislators and jurist needed to learn about the laws and legislative projects of different countries so as better appreciate the effect of proposed domestic reforms and to reduce conflicts that might be caused by differing laws.*” (2004, p. 14).

com os princípios liberais e progressivos, deve ser considerado como ilegítima e contrário ao direito de independência dos Estados.<sup>200</sup> (FIORE, 1890, p. 106-107).

A perspectiva liberal, no entanto, não se apresenta apenas nas temáticas recém expostas; ainda mais importante, é a defesa desenvolvida por Fiore das ‘liberdades individuais’. Para a compreensão da relevância dos ‘direitos do homem’<sup>201</sup> em sua obra, retorna-se então ao conceito, mencionado acima, de direito comum internacional. As liberdades individuais comporiam o direito que regula a *Magna Civitas*.

De modo que existiria, para Fiore, uma dimensão superior, a *Magna Civitas*, composta por todos os sujeitos de direito internacional, inclusive o homem. A sociedade de Estados, estaria compreendida dentro do conceito de *Magna Civitas*; conseqüentemente, os Estados seriam submetidos aos princípios e regras dessa dimensão superior, nesse caso, aos ‘direitos do homem’. Em outras palavras, haveria uma hierarquia normativa, em que os ‘direitos do homem’ estariam acima do direito particular internacional, limitando, até mesmo, a absoluta soberania estatal.

Os ‘direitos do homem’ estariam consolidados na consciência comum dos povos a ponto de “hoje todos reconhecerem pertencer ao homem como atributo natural da personalidade humana, e que são, por isso, reputados direitos naturais do mesmo.”<sup>202</sup> (FIORE, 1890, p. 14). Assim, mantém sua argumentação historicista, mas agregando nuances jusnaturalistas, de forma a permitir a sua extensão a todo e qualquer ser humano:

Hoje, admitido que o campo no qual deve ser exercida essa personalidade não possa ser limitado às fronteiras territoriais do Estado, mas que deve,

---

200 Tradução de: “*Qualunque ingerenza da parte di una Sovranità straniera per costringere un'altra Sovranità a modificare le leggi in conformità dei principi liberali e progressivi, si deve considerare come illegittima e contraria al diritto d'indipendenza degli Stati.*” (FIORE, 1890, p. 106-107; grifou-se).

201 Em referência a nomenclatura utilizada por Fiore, utiliza-se ‘direitos do homem’, e não ‘direitos humanos’.

202 Tradução de: “*che tutti oggi riconoscono appartenere all'uomo come attributi naturali dela personalità umana, e che sono per questo reputate quali diritti naturali del medesimo*” (FIORE, 1890, p. 14).



ao invés, considerar-se estendido a todas as regiões do mundo, tem-se gradualmente sido reconhecido que os direitos dessa mesma personalidade, ou seja, aqueles designados direitos do homem, devem ser considerados intangíveis, não somente frente ao direito interno, daquele Estado a qual qualquer um pertence como cidadão, mas devem ser considerados intangíveis também frente a todos os Estados do universo, que pretendem respeitar os princípios da justiça natural.<sup>203</sup> (1890, p. 14).

Fiore expõe sua nuance jusnaturalista ao enfatizar que não direitos que dependem do reconhecimento do Estado, como se pertencendo, assim, somente aos cidadãos; pelo contrário, são atributos próprios da personalidade humana. Os direitos especificamente defendidos por Fiore, não poderiam ser outros, se não aqueles que constituem condição necessária e suficiente para o movimento da ordem liberal: direito à propriedade, à livre consciência, à atividade e comércio internacional e à inviolabilidade e liberdade pessoal; agregados ao direito de emigrar e a escolher sua cidadania (1890, p. 164), próprios do espírito internacionalista tardo-oitocentista.

Esse discurso trazido por Fiore, embora siga os moldes da tradição jusnaturalista inaugurada por John Locke (1632-1704), é em Herbert Spencer (1820-1903) - teórico<sup>204</sup> inglês da era Vitoriana, destinado a

---

<sup>203</sup> Tradução de: “*Oggi, ammesso che il campo in cui deve svolgersi codesta personalità non possa essere ristretto nei confini territoriali dello Stato, ma che debba invece reputarsi esteso a tutte le regione del mondo, si è venuti mano a mano a riconoscere che i diritti di codesta stessa personalità, ossia quelli che si dicono diritti dell’uomo, debbono essere reputati intangibili non solo di fronte al diritto interno, di quello cioè Stato a cui ciascuno appartiene come cittadino, ma che debbano che debbano essere reputati intangibili altresì di front e tutti gli Stati dell’universo, che intendano rispettare i principi della giustizia naturale.*” (FIORE, 1890, p. 14).

<sup>204</sup> Spencer tornou-se símbolo da teoria social evolucionista (BURROW, 1968, p. 182), no entanto, é difícil categorizá-lo em uma disciplina específica, dado que seus escritos abordavam antropologia, sociologia, filosofia, biologia e política. Para citar algumas obras; em ordem cronológica, e sem diferenciar monografias de ensaios reunidos: *On The Proper Sphere of Government* (1842), *A Theory of Population* (1852), *Principles of Psychology* (1855),

influenciar muito da produção intelectual europeia da segunda metade do século XIX<sup>205</sup> - que encontra a sua maior identificação. A concepção de liberdades individuais em Spencer, sintetizada por Costa, evidencia a semelhança: “Firmemente fundada na milenar experiência evolutiva da humanidade, a regra de justiça não faz outra coisa que atribuir a qualquer um, uma zona de liberdade da qual é deduzível aquelas liberdades particulares, que podem ser convenientemente chamadas, os seus direitos.” (2001, p. 42).

A semelhança com Spencer, no entanto, não se limita à perspectiva jusnaturalista dos ‘direitos do homem’, ela introduz outro elemento chave para a compreensão do projeto empenhado pelos jusinternacionalistas tardo-oitocentistas - que está presente em todo o discurso, no entanto, não havia sido sublinhado até agora. Trata-se da concepção evolucionista.

Da análise das obras de Fiore, resta claro que, da mesma forma que Spencer<sup>206</sup>, para qualquer fenômeno, sua interpretação parte de uma visão evolucionista. Como o próprio afirma: “todas as coisas humanas são sujeitas a lei da evolução”<sup>207</sup> (FIORE, 1915, p. 64). Nesse sentido, tanto o homem, quanto a sociedade e o direito que a regula, estarão sempre sujeitos à lei da evolução, em um movimento progressivo incessante.

Desde a definição da *consciência jurídica dos povos* já se constatava que, para Fiore, a formação das regras jurídicas dava-se de forma evolutiva, vez que as convenções iam sendo acumuladas de forma gradual na consciência universal dos povos; passando da inexistência, para um estado próximo da moral, até adquirir autoridade de regra jurídica (1890, p. 15).

*Education* (1861), *Principles of Biology* (1864, 1867: 1898), *Principles of Psychology* (1870, 1880) *Principles of Sociology* (1874-1896), *The Principles of Ethics* (1897), *The Study of Sociology* (1873, 1896), *Illustrations of Universal Progress: A Series of Discussions* (1864, 1883), *The Man versus the State* (1884); a maioria delas é facilmente encontrada digitalizada.

<sup>205</sup> Segundo Burrow, “*About the importance of Spencer’s contribution to the intellectual atmosphere of his time there can be no doubt. His enthusiastic following extended from Russia to the United States.*” (1968, p. 181).

<sup>206</sup> Para Spencer existia uma lei geral de evolução aplicável em qualquer campo de investigação ou qualquer fenômeno do universo; pelo que Burrow afirma, “*Few writers have subordinated their work in so many diferente fields to a single idea so thoroughly as Spencer.*” (1968, p. 194-195).

<sup>207</sup> Tradução de: “*tutte le cose umane sono soggette alla legge della evoluzione*” (1915, p. 64).

Consequentemente, Fiore crê no constante aperfeiçoamento do direito internacional (1890, p. 35), notadamente através da “necessária preparação da gradual e progressiva codificação do direito internacional”<sup>208</sup> (1890, p. 36). Já adverte, no entanto, que não deverá existir um código que se pretenda permanente; na verdade, tais positivizações deverão ser sucessivamente alteradas e reformadas, a fim de adequarem-se sempre às necessidades sociais e contingências históricas de cada período<sup>209</sup> (1890, p. 36).

É por isso que, como foi destacado acima, há uma preocupação com o passado do direito; uma preocupação, diga-se, não desinteressada. O fato do intérprete, no caso Fiore, pressupor uma evolução do direito, faz com que procure no passado a origem de um fenômeno do presente; isto é, o passado jurídico, segundo o princípio da evolução, é necessariamente menos desenvolvido. Costa explica

No cenário evolucionista do século XIX, as constituições não se projetam, mas se ‘encontram’, e mais em geral, o passado refluí no presente, e o presente é a última fase de um desenvolvimento que por etapa sucessiva conduz necessariamente ao seu êxito atual.<sup>210</sup> (2001, p. 56-57).

A consequência é a inevitabilidade do presente. O direito é então, representado como percorrendo um percurso linear, progressivo e necessário, de forma que o estado em que se encontra o direito à época do

---

<sup>208</sup> Tradução de: “*necessaria preparazione della graduale e progressiva codificazione del diritto internazionale*”. (FIORE, 1890, p. 36)

<sup>209</sup> No mesmo caminho segue a ponderação de Bretone, analisando a obra de Savigny, no tocante ao uso da legislação, a qual Savigny não é terminantemente contrário: “*Una legislazione che registri un diritto consuetudinário portato alla luce da una pratica effettiva, non altera l’esistente giuridico, non ha nessuna pretesa di completezza, non condiziona il futuro. Essa non è un codice sotto altro nome.*” (1980, p. 195).

<sup>210</sup> Tradução original: “[...] *nello scenario evolucionistico del pieno Ottocento le costituzioni non si progettano ma si ‘trovano’ e, più in generale, il passato rifluisce sul presente e il presente è l’ultima fase di uno sviluppo che per tappe successive conduce necessariamente al suo esito attuale.*” (2001, p. 56-57).

intérprete será invariavelmente o ápice da evolução. O direito<sup>211</sup> é representado como o desenvolvimento necessário e inevitável, ou, nas palavras de Fiore, “o resultado de uma lenta, sucessiva e progressiva elaboração da cultura e da civilização”<sup>212</sup> (1890, p. 2); que, com efeito, acompanhava as de Mancini, cujo credo era em um sistema jurídico sempre progressivo, que se aperfeiçoa através dos séculos e da civilização (1859, p. 80-81). É a própria inevitabilidade do progresso<sup>213</sup>.

Seguindo esse raciocínio evolucionista, qualquer interpretação é feita em função do presente; seja o direito pretérito que, em termos de desenvolvimento, é necessariamente inferior ao do presente; seja aquele do futuro, que será superior<sup>214</sup>.

Diferente de Savigny, a referência a Spencer aqui não significa uma afiliação expressa de Fiore ao seu pensamento. Na verdade, utiliza-se da teoria spenceriana, símbolo do pensamento social evolucionista (BURROW, 1968, p. 182), apenas para identificar o influxo desse discurso, de forma geral, consolidado no imaginário coletivo europeu da segunda metade do século XIX, no pensamento jurídico de Pasquale Fiore.

Influência que, de fato, não era limitada ao pensamento do jurista italiano, mas encontrava larga recepção na doutrina jusinternacionalista

<sup>211</sup> Não só o fenômeno jurídico. Conforme nota Bowler, o modelo político de valores liberais também afirmava-se dessa forma como uma realidade inexorável, destino de todas as nações (1989, p. 18).

<sup>212</sup> Tradução de: “*il risultato di una lenta, successiva, e progressiva elaborazione della cultura e della civiltà.*” (1890, p. 2).

<sup>213</sup> Conforme Blaut, sintetizando essa crença no progresso: “*One of the main problems confronted by these early modern thinkers, both secular and religious, was the need to establish a belief system, an ideology, that would convince conservative sectors of the European community to accept the idea that progress is inevitable, natural, and desirable, and thus to accept changes in the legal system which would permit more rapid and widespread capital accumulation, to persuade the landowning classes to treat land as a commodity and invest their real holdings in risk enterprises, to introduce laws and practices to mobilize labour for emerging capitalist activities at home and abroad, to persuade Europeans in general to accept the painful changes being imposed on them, and so on.*” (BLAUT, 1993, p. 19).

<sup>214</sup> A *Enciclopedia Giuridica Italiana*, criada e dirigida por Mancini – até sua morte, em 1888 -, não poderia trazer exemplo mais claro: “*Certo è che i progressi del diritto internazionale, si pubblico che privato, sono stati nella seconda metà del secolo XIX importanti, e tutto induce logicamente a credere che assai più importanti saranno nel futuro prossimo.*” (SCARABELLI, 1912, p. 384).

européia (BOWDEN, 2009, 122; KEENE, 2004, p. 115; ALONSO, 2005, p. 802, 809-810), como em outras doutrinas jurídicas<sup>215</sup>. Costa percebe a hegemônica presença desse discurso na cultura letrada da época:

O fascínio pelo passado, a exigência de encontrar na sociedade atual a sedimentação de um processo, cujas raízes afundam em uma época mais ou menos distante, circulam em toda a cultura vitoriana, estimulam o desenvolvimento de específicos setores de pesquisa, da antropologia a arqueologia, transparece na literatura e substanciam-se, por fim, na formação de uma verdadeira e própria historiografia político-constitucional.<sup>216</sup> (2001, p. 33).

Bowler atribui à intensa aceleração no desenvolvimento técnico e industrial, ocorrida ao longo do século XIX, e até então, sem precedentes, essa fascinação com a história, e a tendência para interpretar os fenômenos como evolutivos (1988, p. 1-2). Afinal aquele momento era visto como o ápice do progresso material, os quais eram reputados como resultados da eficácia do modelo liberal (BOWLER, 1989, p. 18). Por isso, na teoria de Spencer, a sociedade evoluiria progressivamente até o estabelecimento pleno de um livre mercado, desembaraçado de constrangimentos ou intervenções (BURROW, 2000, p. 120-121).

Desse deslumbramento<sup>217</sup> com o progresso técnico e industrial, Fiore não escapa; fazendo com que creia no progresso incessante da sociedade, e nesse caso a sociedade internacional:

---

<sup>215</sup> Por exemplo, o positivismo criminológico de Cesare Lombro e Enrico Ferri.

<sup>216</sup> Tradução de: *"Il fascino del passato, l'esigenza di trovare nella società odierna la sedimentazione di un processo le cui radici affondano in un'epoca più o meno lontana, circolano in tutta la cultura vittoriana, stimolano lo sviluppo di specifici settori di ricerca, dall'antropologia all'archeologia, traspaiono nella letteratura e si sostanziano infine nella formazione di una vera e propria storiografia politico-costituzionale."* (2001, p. 33).

<sup>217</sup> A referência ao progresso sem precedentes era habitual no âmbito jurídico, conforme outro exemplo extraído da *Enciclopedia Giuridica Italiana*, na entrada 'Diritto internazionale': *"Il secolo XIX segna un grandissimo progresso relativamente ai secoli precedenti. Rapido e colossale è stato lo sviluppo dell'agricoltura, delle manufature, del commercio; si è diffusa assai l'istruzione,*

Concretiza-se um movimento de aproximação sobretudo entre os Estados que se encontram quase ao mesmo nível de cultura e de civilização, e o comércio une os interesses; a imprensa alarga a comunhão de ideias e sentimentos; a eletricidade e o vapor aproximam distâncias. Tudo faz crer que, pouco a pouco, vá-se preparando uma unidade superior, a *Magna Civitas* e que mesmo os povos fracos devem obedecer a lei que governa toda a ordem da natureza, a diversidade reduzida a unidade.<sup>218</sup> (FIORE, 1903, p. 1-2).

Assim, evolução e progresso, indissociavelmente, integram o vocabulário empregado no discurso jurídico tardo-oitocentista, a ponto de tornarem-se palavras-chave no interno da doutrina de reconhecimento de Estados. Palavras que, conforme já abordado acima, resumem-se em um conceito: civilização.

Foi a partir do conceito de civilização, especificamente, em seu aspecto evolucionista, que as nações foram consideradas perante o direito internacional. Assim, a doutrina jurídica internacionalista concebia as nações em estágios evolutivos, pois, conforme Fiore, “ninguém pode desconhecer que existem notáveis gradações de cultura nos diversos países do mundo”<sup>219</sup> (1915, p. 123). Estas diferenças, por sua vez, impedem a completa comunhão jurídica entre todos os povos:

[...] esta comunhão nunca será efetuada de modo igual e uniforme em relação a todos, porque não chegará o momento em que civilização e a cultura estejam difundidas de modo uniforme em todas as

---

*in specie quella popolare; le comunicazioni internazionali sono divenute rapide, facili, economiche; [...]”* (SCARABELLI, 1912, p. 366).

<sup>218</sup> Tradução de: “[...] *si compie un movimento di ravvicinamento soprattutto fra gli Stati che si trovano quasi allo stesso livello di cultura e di civiltà, e il commercio unisce gli interessi; la stampa allarga la comunanza delle idee e dei sentimenti; l’elettrico e il vapore approssimano le distanze. Tutto fa credere che si vada a poco a poco preparando un’unità superiore, la Magna Civitas, e che anche i popoli debbano ubbidire alla legge che governa tutti gli ordini della natura, la diversità ridotta ad unità.*” (FIORE, 1903, p. 1-2).

<sup>219</sup> Tradução de: “*Nessuno può disconoscere che sono notabili le gradazioni di cultura nei vari paesi del mondo.*” (FIORE, 1915, p. 123).

regiões do mundo. A história nos ensina, que a civilização de descreve sua parábola, da qual nosso [Giambattista] Vico expôs no seu profundo estudo sobre o curso das nações. Disto se segue que a comunhão jurídica pode de fato considerar-se completa em relação àqueles países, que se encontram a um certo nível de cultura e civilização, e que, ao contrário, considerada limitada em relação àqueles outros, que ainda não receberam aquele grau de cultura e civilização. Porém, é um fato que, conforme se alarga a base das necessidades recíprocas, morais e comerciais, entre os povos que habitam as mais diversas regiões do mundo, assim se alarga o campo de sua comunidade, e se estende então, gradualmente, o alcance do Direito Internacional<sup>220</sup> (FIORE, 1915, p. 123).

Fiore é bem explícito nessa passagem, prevendo uma futura comunhão jurídica universal, que somente terá lugar quando todas nações estiverem no mesmo grau de civilização e cultura, ou melhor, quando todas as nações não europeias tiverem renunciado suas tradições, crenças e todos elementos próprios de sua cultura, e estejam, portanto, completamente assimiladas ao padrão civilizatório europeu.

O fato de que “[...], não se pode esperar igualdade de convenções e sentimentos jurídicos entre os povos civilizados e os povos bárbaros”<sup>221</sup>

---

<sup>220</sup> Tradução de: “[...] *cotesta comunione non potrà mai essere effettuata in modo eguale ed uniforme rispetto a tutti, perché mai potrà arrivare il tempo, in cui la civiltà e la cultura siano diffuse in modo uniforme in tutte le regione del mondo. La storia ci ammaestra e ci insegna, che la civiltà describe la sua parabole, che il nostro Vico espose nei suoi profondi studi sul corso e ricorso delle nazioni. Da questo ne consegue, che la comunione giuridica può di fatto ritenersi completa rispetto a quei paesi, che i trovano a un certo livello di cultura e civiltà, e che deve invece ritenersi di fatto limitata rispetto agli altri, che non siano tuttora pervenuti a quel certo livello di cultura e civiltà. È pero in fatto che, siccome si allarga la base dei reciproci bisogni morali e commerciali fra i popoli che abitano le diverse regione del mondo, così si allarga il campo della loro comunità, e si estende altresì mano mano la portata del Diritto internazionale.*” (FIORE, 1915, p. 123)

<sup>221</sup> Tradução de: “[...] *non si possa sperare uguaglianza di convinzioni e di sentimenti giuridici tra i popoli civili e i popoli barbari.*” (FIORE, 1890, p. 35)

(FIORE, 1890, p. 35), fazia com que, segundo Fiore, fosse impossível conceber uma relação simétrica entre ambos; chegando ao ponto de formular essa proposição como princípio do direito internacional<sup>222</sup>.

Essa atitude predominou entre os internacionalistas da segunda metade do século XIX. O preconceito europeu, fazia com que a diferença cultural do mundo extraeuropeu fosse traduzida em inferioridade, causada por um retardo na inexorável escala evolutiva. Em regra, categorizavam-se as nações em: a) nações ‘selvagens’, ou simplesmente povos nômades, b) nações ‘bárbaras’, ou ‘semicivilizadas’, e, por fim, c) Estados ‘civilizados’, ou simplesmente, europeus<sup>223</sup>; de modo que a aplicação do direito internacional dependia do grau no qual a nação era categorizada. Não é preciso enfatizar que apenas os Estados ‘civilizados’ eram membros absolutos do direito internacional, e ao demais era relegada uma aplicação subsidiária e seletiva do direito, ou mesmo, a completa exclusão, como acontecia para os considerados ‘selvagens’. Como pode-se concluir da seguinte afirmação de Fiore:

Um Estado que, por falta de cultura e de civilização; ou por preconceitos tradicionais causadas por crença religiosa, pelos usos e pela sua constituição política; ou que por outras razões, não esteja em condições de garantir o respeito e a observância do direito internacional, não poderá exigir a aplicação com perfeita igualdade, até que tenha mudado o ordenamento interno de maneira

---

<sup>222</sup> Conforme denota a seguinte regra: *"La forza imperativa del Diritto internazionale sulla base della perfetta eguaglianza dovrà ritenersi limitata di fatto tra quegli Stati presso i quali, tenuto conto della loro civiltà e della loro cultura, devono ritenersi sviluppati i principî giuridici fondamentali, che sono indispensabili per ammettere tra essi la comunità di Diritto."* (FIORE, 1915, p. 122).

<sup>223</sup> No mesmo sentido: *"In the minds of the nineteenth-century international lawyers, 'civilization' became a scale by which the countries of the world were categorized into 'civilized', barbarous and savage spheres. The legal rights and duties of the stages in each sphere were based on legal capacity their degree of 'civilization' supposedly entitled them to possess. Not surprisingly, by definition, the full rights and duties of international law were restricted to those 'civilized' states could abide its principles and precepts."* (GONG, 1987, p. 55-56).



que possa ser considerado em igualdade com os outros.<sup>224</sup> (FIORE, 1915, p. 122-123).

Formulava-se, então, uma série de critérios, ou requerimentos que precisavam ser preenchidos, para que uma nação pudesse ser considerada ‘civilizada’, e então, poder ingressar no restrito grupo de nações que formavam a sociedade regulada pelo direito internacional europeu. Gong batizou essa série de pressupostos, explícitos e tácitos, utilizados para distinguir e limitar a associação à uma sociedade particular, de “*standard de civilização*”<sup>225</sup> (1987, p. 3). Do trecho anterior, é possível extrair alguns requisitos estabelecidos por Fiore: capacidade de garantir o respeito e observância do direito internacional; ordenamento jurídico nacional adequado ao padrão ocidental; e renúncia a crenças e superstições. Não obstante, o pressuposto que ficava mais evidente na formulação de Fiore, era a organização política nos moldes do estado europeu:

As nações não podem ser consideradas, de *per se*, come Pessoas da Magna Civitas, e logo, não são capazes de exercer os direitos e assumir obrigações internacional, enquanto não forem politicamente organizadas: ou seja, existam sob a forma de um Estado.<sup>226</sup> (FIORE, 1890, p. 93).

---

<sup>224</sup> Tradução de: “*Uno Stato il quale, o per mancanza di cultura e di civiltà; o per pregiudizi tradizionali cagionati delle credenze religiose, dagli usi e dalla sua costituzione politica; o per altre ragioni, non sia attualmente in condizione da garantire il rispetto e l'osservanza del Diritto internazionale, non potrà esigerne l'applicazione con perfetta eguaglianza, fino a tanto che non abbia mutato l'ordinamento interno in maniera da essere in certo modo reputato alla pari degli altri.*” (FIORE, 1915, p. 122-123).

<sup>225</sup> Gong formulou cinco requisitos, que a doutrina do direito internacional oitocentista, em geral, requeria para a admissão de um nação ao império do direito internacional: 1) garantias de direitos civis liberais; 2) organização política segundo o modelo de estado europeu, com capacidade de autodefesa; 3) adesão completa e sem reservas ao ordenamento jurídico internacional; 4) capacidade de cumprir obrigações no âmbito internacional, e, por fim, 5) aceitar as práticas ocidentais, como, por exemplo, monogamia. (GONG, 1987, p. 14-15).

<sup>226</sup> Tradução de: “*Le Nazioni non possono essere reputate di per sè stesse come Persone della Magna Civitas, e quindi non sono capaci di esercitare i diritti e di assumere obbligazioni internazionali, che allorquando esse sieno politicamente*

Obviamente que esses juristas não viam o Estado como uma construção político-cultural própria do contexto europeu, cujo nascimento só poderia dar-se ali, com aqueles pressupostos específicos e com determinadas forças históricas atuantes. Quer dizer, os juristas oitocentistas não negavam que a história do Estado moderno era europeia; tanto seu marco cronológico – habitualmente ao ano de 1684, quando foram celebrados os tratados de Westphalia, nas cidades de Münster e Osnabrück –, quanto seu desenvolvimento teórico, os juristas reproduziam, são exclusivamente ocidentais<sup>227</sup> (BÖCKENFÖRDE, 2010, p. 32). Não obstante, concebiam o Estado moderno como o desenvolvimento natural e inescapável de toda e qualquer sociedade humana. Isto é, embora sua gênese fosse europeia, caso as outras sociedades tivessem progredido na mesma proporção que os europeus, também teriam desenvolvido o Estado moderno; afinal, há apenas um sentido. Ora, já que mais cedo ou mais tarde, todos os povos descobririam o Estado como organização política, era adequado e ordinário que fosse requerido como um dos *standards* de civilização.

Veja-se, por exemplo, a entrada *Stato*, no *Il Digesto italiano*, prestigiada enciclopédia de jurídica da época:

De modo que, essa população, se ainda não é um Estado delineado com suas fronteiras e organizado com poderes públicos, é sem dúvida no caminho de sua composição política; *se hoje ainda não é um Estado como aquele constituídos nos países civilizados, aquela população atravessa as várias fases pelas quais uma sociedade passa na sucessão dos séculos para erguer um Estado; é questão de*

---

*organizzate: ossia esistano sotto la forma propria di uno Stato.*" (FIORE, 1890, p. 93).

<sup>227</sup> É interessante a colocação de Böckenförde, escrevendo em 1967, que reconhece o Estado moderno como construção essencialmente europeia, mas mantém o preconceito etnocêntrico de julgar ‘civilizados’ somente aqueles que o adotam: “*Per la mostra generazione una sicura acquisizione della scienza sotirca è l’idea che il concetto di Stato non è un concetto universale, bensì serve a indicare e descrivere una forma di ordinamento politico sviluppatasi in Europa, dal secolo XIII alla fine del XVIII, da specifici presupposti e impulsi della storia europea, e da allora, per cosí dire staccata dalle sue concrete condizioni di nascita, si è diffusa in tutto mundo civile.*” (BÖCKENFÖRDE, 2010, p. 32).

*tempo, e nada mais!*<sup>228</sup> (CONTUZZI, 1895, p. 15; grifou-se)

O caminho é único, as fases são as mesmas; enfim, todas sociedades chegarão, em algum momento, à organização política estatal. Enquanto isso não acontece, as nações ‘bárbaras’ não poderiam ser consideradas abarcadas pelo direito internacional:

Os povos bárbaros ou não civilizados, ou quais não tem nenhuma forma de organização política, mas que ocupam um território determinado, do qual lucram à sua maneira, observando os usos mais convenientes aos seus gêneros de vida, *não tem direito de serem reputados como Pessoas da Magna Civitas.*<sup>229</sup> (FIORE, 1890, p. 93)<sup>230</sup>

---

228 Tradução de: "*Sicché, questa popolazione, se non è ancora un Stato delineato nei suoi confini territoriali ed organizzato nell'esplicamento dei poteri pubblici, è senza dubbio nella via delle sue composizione politica; se oggi non è un Stato con quello costituito nei paesi civili, quella popolazione attraversa le varie fasi per cui una società passa nella successione dei secoli per erigersi a Stato; è questione di tempo e nulla di più!*" (CONTUZZI, 1895, p. 15)

<sup>229</sup> Tradução de: "*Le genti barbare o incivili, le quali non hanno nessuna forma di organizzazione politica, ma che occupano un territorio determinato, di cui profittano alla loro maniera, osservando gli usi più convenienti al loro genere di vita, non hanno diritto di essere reputate come Persone della Magna Civitas.*" (FIORE, 1890, p. 93; grifou-se)

<sup>230</sup> A entrada *Stato* na enciclopedia jurídica *Il Digesto italiano*, do ano 1895, é incrivelmente semelhante: "*“Vi sono popoli barbari o non civilizzati, i quali non hanno veruna forma di organizzazione politica, ma che occupano un territorio determinato, di cui profittano alla loro maniera, osservando gli usi più convenienti al loro genere di vitta [...]. Essi, sebbene non abbiano diritto ad essere considerati come Stati, ad entrare cioè come membri della società internazionale degli Stati, pure d'altra parte non ponno essere considerati fuori del diritto dell'umanità; debbono essrer soggetti al diritto internazionale in quello che esso tutela i diritti della personalità umana; il diritto internazionale dev'essere loro applicato come consiglia la giustizia naturale.*" (CONTUZZI, 1895, p. 15).

Não obstante, o fato de algumas nações não serem consideradas em igualdade com as nações europeias, não impede que o direito internacional seja considerado universal. Pelo contrário, “é um fato que, atualmente, não há qualquer parte do mundo que possa considerar-se completamente subtraída do império de cada regra do direito internacional”<sup>231</sup> (FIORE, 1890, p. 74). Assim, rechaça qualquer regionalismo normativo; só há um direito internacional, e esse direito é o europeu:

Olhando para seu conteúdo, não há, por certo, como sustentar que possa existir um direito internacional europeu, e um direito internacional americano, asiático, africano. Dada a unidade da espécie humana não se pode descartar a universalidade do império das regras jurídicas, que devem regular a atividade humana, qual seja a forma, sob a Magna Civitas. Necessita-se que certas condições de fato devam ser consideradas indispensáveis, para que a união jurídica entre os povos do Universo possa ser realizada.<sup>232</sup> (FIORE, 1890, p. 75).

Quer dizer, quando Fiore categoriza as nações, não o faz visando a exclusão deliberada de determinadas nações do âmbito do direito internacional<sup>233</sup>. Pretende justamente o oposto, submetê-las todas sob o

---

<sup>231</sup> Tradução de: “È un fatto che ai giorni nostri, non evvi alcuna parte del mondo, che possa considerarsi completamente sottratta all'impero di ogni regola di Diritto internazionale.” (FIORE, 1890, p. 74).

<sup>232</sup> Tradução de: “Guardando al suo contenuto non si può al certo sostenere che vi possa essere un Diritto internazionale europeo ed un Diritto internazionale americano, asiatico, africano. Data l'unità della specie umana non si può in massima escludere l'università dell'impero delle regole giuridiche, che devono regolare le attività umane, sotto qual si sia forma, nella Magna Civitas. Bisogna non pertanto considerare che certe condizioni di fatto devono pure reputarsi indispensabili, affinché l'unione giuridica tra i popoli dell'Universo possa essere realizzata.” (FIORE, 1890, p. 75)

<sup>233</sup> A respeito da doutrina oitocentista finisecular, Gong chega a mesma conclusão: “[...] the standard emergerd not so much to ostracize the non-European countries from the Family of Nations as to include them within the domain of international law.” (GONG, 1987, p. 44)

direito internacional, porém, em marcada hierarquia, que impede qualquer relação de reciprocidade.

A relação assimétrica permite, portanto, certos tratamentos que entre iguais seriam inadmissíveis; como os tratados desiguais, os regimes de capitulações, as intervenções consulares, a jurisdição extraterritorial, o estabelecimento de protetorados compulsórios. Em outras palavras, é possível subjugar o mundo extraeuropeu, de forma justificada e legítima, pois sob o império do direito internacional.

O não reconhecimento da organização política dos povos ‘bárbaros’ e ‘selvagens’ implica em não reconhecer os territórios como sob alguma autoridade soberana; portanto, passíveis de serem ocupados (COSTA, 2004, p. 183). Fiore estabelece como um direito dos Estados civilizados, poder explorar e ocupar as regiões desertas e sem dono.<sup>234</sup> (FIORE, 1890, p. 205). No entanto, consciente que mesmo em Estados ‘civilizados’ existes vastas regiões inabitadas, faz uma cínica ressalva: “não poderão ser consideradas como ausente de titular, as regiões que estejam em continente habitado por povos civilizados”<sup>235</sup> (FIORE, 1890, p. 205-206). Ou seja, fora dos continentes Europa e América, estava liberada a ocupação, salvo, obviamente, se já não estivesse sob o domínio de outro Estado europeu<sup>236</sup>.

234 “*Ogni Stato ha diritto di esplorare o fare esplorare le contrade deserte e mancanti di padrone ed occupandole può acquistarne il possesso giuridico. L'acquisto della sovranità territoriale mediante occupazione non potrà essere effettuato, che rispetto alle regioni soltanto, che non siano nel dominio di alcun altra sovranità.*” (FIORE, 1890, p. 205).

235 “***Non potranno essere considerate come mancanti di padrone le regioni, che siano in un continente abitato da popoli civili, e che abbiano Governi stabiliti, tuttocché tali regioni non siano nell'attualità occupate interamente dal popolo. Dovrà quindi essere considerato in opposizione col Diritto internazionale la pretesa di un Stato, che volesse applicare a tali regioni i principii generali del Diritto internazionale che concernono la colonizzazione.***” (FIORE, 1890, p. 205-206; grifou-se a parte traduzida).

<sup>236</sup> “*Le regioni, che non siano nel possesso giuridico di alcuno Stato civile, ma che siano abitate da tribù selvagge, possono essere acquistate mediante l'occupazione, limitatamente però a quella parte delle quali dette tribù non profittino, e a cui per la loro sproporzionata estensione non possano applicarsi i mezzi ordinari per la produzione.*” (FIORE, 1890, p. 206)

Após ocupado, o Estado civilizado tem o pleno direito de estabelecer um protetorado, e a “constituir sobre o território ocupado uma autoridade com meios e poderes suficientes para tutelar a ordem, a liberdade, o comércio e difundir a civilização”<sup>237</sup> (FIORE, 1890, p. 209). Aliás, a difusão da civilização, o dever de civilizar, era, para Fiore, uma regra de direito internacional; de fato, na regra dezesseis de seu manual codificado previa: “incumbe aos Estados civilizados difundir a civilização entre os povos bárbaros e não civilizados com qualquer meio lícito, mas sem ofender as regras de direito internacional” (FIORE, 1915, p. 115). A referência às regras do direito internacional era apenas para impor certa ordem na corrida imperialista<sup>238</sup>.

O *standard* de civilização era, com efeito, ordinário na doutrina jurídica internacionalista da segunda metade do século XIX, e não se encontra jurista ocidental que a tenha rechaçado de forma veemente. Mesmo entre juristas que não compartilhavam as mesmas concepções dos membros do *Institut du Droit International*, cujo fundamento era predominantemente historicista, de matriz savignyana; como na doutrina jusnaturalista do escocês James Lorimer, ou na positivista representada pelo alemão, naturalizado inglês, Lassa Oppenheim.

## 3.2 JAMES LORIMER

James Lorimer (1818-1890), era o jurista que representava a Grã-Bretanha no *Institut du Droit International*, do qual foi um dos fundadores. Foi o professor responsável pela Cátedra de ‘Direito Natural e das Nações’, existente desde 1707, da Universidade de Edimburgo, na qual lecionou de 1862 até sua morte. Sua principal obra, no âmbito do direito internacional, foi *The institutes of the law of nations. A treatise of*

---

<sup>237</sup> Tradução de: “*costituire sul territorio occupato un'autorità con mezzi e poteri sufficienti a tutelare l'ordine, la libertà, il commercio ed a diffondere la civiltà.*” (FIORE, 1890, p. 209).

<sup>238</sup> Nos moldes das Conferências de Berlim, realizadas entre 1884 e 1885 na qual catorze potências – obviamente, todas ocidentais - firmaram uma espécie de gentleman's agreement, estabelecendo as ‘regras do jogo’: “cada potência europeia comprometia-se a não fazer mais aquisições selvagens sem notificar as outras, para permitir que estas apresentassem seus pleitos. Os povos ou reis africanos, considerados *res nullius*, não foram sequer consultados ou informados de todas essas discussões.” (FERRO, 1996, p. 101).

*the jural relations of separate political communities*<sup>239</sup>, publicado em dois volumes, em 1883 e 1884, respectivamente.

A abordagem de Lorimer sobre o direito internacional não seguia a tradição historicista, como em Bluntschli e Fiore; embora tenha sido aluno de Georg Friederich Puchta (1798-1846) - discípulo e sucessor da cátedra de Savigny<sup>240</sup> na Universidade de Berlim -, quando frequentou os círculos acadêmicos de Genebra, Berlim e Bonn, entre os anos de 1840 e 1843 (FLINT, 1890, p. xi). Não obstante, Lorimer partilhava da mesma resistência em reputar os tratados como principal fonte do direito internacional; arguindo, da mesma forma que se encontra em Bluntschli e Fiore, que os tratados representavam apenas o que as partes consentiam assegurar enquanto sua relação subsistisse, no período estabelecido (1883, p. 37). O motivo para desvalorizar o tratado com fonte do direito internacional, no entanto, não era o mesmo que seus colegas do *Institut* de Gante. Lorimer era declaradamente jusnaturalista.

Sua concepção de direito internacional seguia exatamente o que havia proposto em 1872, no livro *The Institutes of Law: a Treatise of the Principles of Jurisprudence as determined by Nature*<sup>241</sup>, ao qual faz referência com frequência em seu livro de direito internacional. Para Lorimer, o direito internacional, como já adianta no subtítulo de sua obra de 1883, nada mais é que “o direito natural aplicado no âmbito das relações entre comunidades políticas separadas”<sup>242</sup> (1883, p. 19).

Seu entusiasmo pelas ciências naturais transparecia em sua concepção de direito natural, a ponto de afirmar que no desenvolvimento de sua teoria jurídica sofreu mais influência de químicos do que juristas; de fato em sua viagem nos anos de 1840 a 1843, além de cursos de direito, nomeadamente de filosofia do direito, frequentou também cursos de

<sup>239</sup> LORIMER, James. *The institutes of the law of nations. A treatise of the jural relations of separate political communities*. Edinburgh and London: Blackwell. 1883-1884. Recebeu a tradução para o francês, por seu colega do *Institut*, o belga Ernest Nys: LORIMER, James. *Principes de droit international*. Bruxelles, Leipzig: Murquardt, 1884. E para o espanhol, por Lopez Coterilla: LORIMER, James. *Principios de Derecho internacional*. Madrid: J. Garcia, 1888.

<sup>240</sup> Cujas teoria era conhecida por Lorimer, a julgar pela referência ao ‘*Sistema de Direito Romano Atual*’ (1883, p. 81).

<sup>241</sup> LORIMER, James. *The Institutes of Law: a Treatise of the Principles of Jurisprudence as determined by Nature*. Edimburgh: James Blackwel, 1872.

<sup>242</sup> Tradução de: “[...] *law of nations is the law of nature, realized in the relations of separate political communities.*” (LORIMER, 1883, p. 19).

química e zoologia<sup>243</sup> (FLINT, 1890, p. xii). O influxo de tais disciplinas no pensamento de Lorimer fez com que concebesse os fenômenos sociais tal qual os fenômenos físicos, isto é, da mesma forma que se existissem leis inalteráveis que governavam estes, também haveriam leis que regulariam o fenômeno social, especificamente o direito, e logo, passíveis de serem descobertas progressivamente pela razão científica (CAMPBELL, 1953, p. 211).

A abordagem de Lorimer, embora pareça, não é, todavia, tão distante daquela arguida pelos seus colegas membros do *Institut*, que defendiam uma abordagem historicista do direito, com fundamento em Savigny; especialmente quanto às consequências do discurso jurídico. A desvalorização dos tratados internacionais<sup>244</sup> e costumes, os quais eram, para Lorimer, fontes secundárias (1883, p. 27), os colocava no mesmo lado da batalha travada com a doutrina jusinternacionalista anterior e o regime político que ela representava. Além disso, o papel atribuído por Lorimer ao jurista cientista era, nos mesmos moldes, de suma importância.

Afinal, o direito natural era necessariamente revelado pelos juristas, verdadeiros cientistas no empenho em descobrir as leis naturais e necessárias para a regulação das relações entre os Estados. Sua crença na importância da ciência empenhada pelos juristas para o desenvolvimento do direito é tanta que afirma, o “o que tem atrasado o progresso do direito internacional tem sido a pequena quantidade de homens trabalhadores e eficientes que devotem suas energias continuamente a este trabalho.”<sup>245</sup> (LORIMER, 1883, p. 60).

O que se quer dizer é que, embora houvessem diferenças de fundo entre a concepção jusnaturalista de Lorimer e a historicista, as consequências do discurso acabavam sendo as mesmas, isto é, ambas

---

<sup>243</sup> O que deve ser sido o motivo para Koskenniemi ter referido-se a Lorimer como excêntrico (2004, p. 58).

<sup>244</sup> “*We have seen that no single treaty can have the value of well-established custom as a guide to our knowledge of the law of nations, either in itself, or as interpreted by the international consciousness of a particular epoch. A treaty indicates only what the parties of it have consented to hold as the relation subsisting between themselves at the period of contracting it.*” (LORIMER, 1883, p. 37).

<sup>245</sup> Tradução de: “*What has retarded the progress of international law has been the smallness of the number of really efficient workmen of any kind who have devoted their energies continuously to this kind of work*” (LORIMER, 1883, p. 60).



confiavam ao jurista a tarefa de interpretar o direito, possibilitando, como já aferido, a manipulação do direito conforme seus interesses.

Para Lorimer, “não há contribuição na ciência que pareça estar destinada a influenciar a política e o direito em tão grande medida como a etnologia, ou a ciência das raças”<sup>246</sup> (1883, p. 93). De fato, o jurista escocês foi muito influenciado pelo racismo científico do século XIX, transparecendo em passagens como a que condena a escravidão, “exceto talvez quando empregada, sob estritas regulações, como um instituto educativo para o benefício das raças inferiores da humanidade”<sup>247</sup> (LORIMER, 1883, p. 32). É perceptível no pensamento de Lorimer, uma crença no poligenismo, o ápice do racismo científico, que acreditava na existência de diferentes raças humanas, com diferentes origens e linhagens.

Portanto, em Lorimer aparece provavelmente a categorização das nações mais deliberada e explícita da doutrina oitocentista:

Como um fenômeno político, humanidade, na sua condição presente, divide-se em três zonas ou esferas concêntricas – a humanidade civilizada, a humanidade bárbara, e a humanidade selvagem. A estes, tanto decorrente de peculiaridades da raça ou dos vários estágios de desenvolvimento da mesma raça, pertencem, por direito, às mãos das nações civilizadas, três estágios de reconhecimento – reconhecimento político pleno, reconhecimento político parcial, e reconhecimento natural ou meramente humano.<sup>248</sup> (LORIMER, 1883, p. 32).

---

<sup>246</sup> Tradução de: “*No modern contribution to science seems destined to influence politics and jurisprudence to so great extent as that which is known as ethnology, or the sciences of races.*” (LORIMER, 1883, p. 93).

<sup>247</sup> “*Those which are bad essentially, on the ground that they violate permanent natural laws – the slaughter of enslavement of prisoners of war; and slavery itself, indeed, in all its forms, except perhaps when it is employed, under very stringent regulations, as an educational institution for the benefit of the inferior races of mankind.*” (LORIMER, 1883, p. 32; grifou-se a parte traduzida).

<sup>248</sup> Tradução de: “*As a political phenomenon, humanity, in its present condition, divides itself into three concentric zones or spheres – that of civilised humanity, that of barbarous humanity, and that of savage humanity. To these, whether arising peculiarities of race or from various stages of development in the same*

Lorimer, como jusnaturalista, arguia que o direito internacional era decorrente do direito natural, e este, por sua vez, era universal, ainda que os povos ‘bárbaros’ e ‘selvagens’, por sua ignorância, não tivessem ainda descoberto<sup>249</sup> (LORIMER, 1883, p. 13). Não obstante, no mesmo sentido de Fiore, previa uma hierarquização das nações, que permitia a aplicação seletiva do direito internacional, e a consequente subjugação das nações extraeuropeias, através, por exemplo, da jurisdição extraterritorial que suspendia a jurisdição do Estado em questão, para aplicar a jurisdição das nações civilizadas em território extraeuropeu<sup>250</sup> (LORIMER, 1883, p. 217).

### 3.3 LASSA OPPENHEIM

---

*race, belong, of right, at the hands of civilised nations, three stages of recognition – plenary political recognition, partial political recognition, and natural or mere human recognition.*” (LORIMER, 1883, p. 101)

<sup>249</sup> *“Even now the same rights and duties do not belong to savages and civilised men; consequently it is ignorance alone which prevents the former from discovering the laws by which the rights and duties of the later are defined. Even amongst civilized men, positive laws are not only differenced by differing circumstances, but there are periods of history which do not generate the laws at all which, at others, exercise the greatest influence. And this is true even of nations which have attained to degrees of civilization not greatly dissimilar.”* (LORIMER, 1883, p. 13)

<sup>250</sup> *“Whatever may be their relative importance, each of them intrusts its citizens to the other, and, as rule, each accepts the other’s municipal law and the decisions of its courts, both civil and criminal. But in the relations between civilised and semi-barbarous States, the case is different. Even when diplomatic relations have been established between them, the recognition of a semi-barbarous State by a civilised State does not extend to its municipal law, either public or private, except as regards its own citizens within its own frontiers. The recognizing States consequently maintain separate courts, exercising separate jurisdiction within the borders of the partially recognized State; and to the courts is intrusted the decision of all questions between the citizens of the recognizing States, inter se, and, in many cases, between them and the citizens of the partially recognized State.”* (LORIMER, 1883, p. 217).

Lassa Oppenheim (1858-1919), por sua vez, não se distancia no tocante à categorização das nações conforme um suposto grau de civilização. Sua matriz positivista, particularizava o direito internacional como “o nome dado ao corpo de regras consuetudinárias e convencionais que são consideradas juridicamente vinculantes pelos Estado civilizados em suas relações recíprocas.”<sup>251</sup>(OPPENHEIM, 1905, p. 2). Sua principal obra, *International Law: a Treatise*, de 1905, destinado a tornar um dos manuais mais estudados e citados do século XX – recebeu edições até 1996 (SCHMOECKEL, 2012, p. 1154), pode ser considerado como representativo da escola positivista (SCHMOECKEL, 2000, p. 700).

De fato, como privilegiava o consenso entre as nações, não assumia um universalismo, mas restringia o direito internacional à “Família de Nações”:

A associação à Família de Nações tem ultimamente aumentado e a extensão do domínio do direito internacional superou os limites originais. Essa extensão deu-se em conformidade com a base do direito internacional. Na base do direito internacional está o consenso comum dos Estados civilizados, existem três condições para a admissão de novos membros no círculo da Família de Nações. *Um Estado para ser admitido deve, primeiro, ser um Estado civilizado que está constante relação com os membros da Família de Nações. Este Estado deve, em segundo lugar, expressamente ou tacitamente consentir em ser regulado em sua futura conduta internacional pelas regras do direito internacional. E, em terceiro lugar, os Estado que formam a Família de Nações devem expressamente ou tacitamente consentir a recepção do novo membro.*<sup>252</sup> (OPPENHEIM, 1905, p. 31; grifou-se).

---

<sup>251</sup> Tradução de: “*Law of Nations or International Law (Droit des gens, Völkerrecht) is the name for the body of customary and conventional rules which are considered legally binding by civilised States in their intercourse with each other.*” (OPPENHEIM, 1905, p. 2)

<sup>252</sup> Tradução de: “*Thus the membership of the Family of Nations has late necessarily been increased and the range of the dominion of the Law of Nations has extended beyond its original limits. This extension has taken place in*

Assim, também Oppenheim concebia um *standard* de civilização para que a nação pudesse ser integrada ao direito internacional. Dessa forma, a concepção evolutiva das nações era hegemônica no âmbito da doutrina do direito internacional tardo-oitocentista, e, com efeito, não escapava nenhuma escola de pensamento. Independente do viés historicista, jusnaturalista ou positivista, as nações extraeuropeias eram concebidas como atrasadas e primitivas em uma escala cuja medida era o próprio modelo ocidental.

Essa atitude etnocêntrica da doutrina direito internacional promoveu uma assimilação sem precedentes, que culminou na expansão do modelo de Estado moderno europeu. De modo que as grandes nações extraeuropeias buscavam cumprir os requisitos do *standard*, renunciando sua própria história, para deixarem de ser subjugadas no âmbito do direito internacional, pelas nações ocidentais. O próprio Oppenheim dá conta, em 1905, do assimilacionismo encadeado nas culturas periféricas:

No entanto, sua civilização ainda não atingiu a condição necessária que permita seu Governo e população em cada aspecto a entender e executar as regras de direito internacional. Por outro lado, as relações internacionais estão expandindo-se entre esses Estados e os Estados assim chamados da civilização ocidental. Muitos tratados têm sido concluídos com ele, e há abundante comunicação diplomática entre eles Estados ocidentais. *Todos eles esforçam-se a educar sua população, a introduzir instituições modernas, e a aumentar seu nível de civilização ao nível do ocidente.* O que certamente acontecerá em um futuro próximo. Mas enquanto não cumprem essa tarefa, e consequentemente eles não estão prontos para

---

*conformity with the basis of the Law of Nations.. As this basis is the common consent of the civilised States, there are three conditions for the admission of new members into the circle of the Family of Nations. A State to be admitted must, first, be a civilised State which is in constant intercourse with members of the Family of Nations. Such State must, secondly, expressly or tacitly consent to be bound for its future international conduct by the rules of International Law. And, thirdly, those States which have hitherto formed the Family of Nations must expressly or tacitly consent to the reception of the new member.”* (OPPENHEIM, 1905, p. 31).

serem recebidos como membros da Família de Nações.<sup>253</sup> (OPPENHEIM, 1905, p. 33-34; grifou-se)

Embora Oppenheim não estenda o domínio do direito internacional automaticamente sobre o mundo inteiro, esse é o destino inevitável. Da mesma forma, mantém a pretensão universalista viva e estribada na crença de uma história unilinear de todas as sociedades, que em um “futuro próximo”, estarão todas sob o império do direito internacional.

Enfim, o pensamento jurídico internacionalista da segunda metade do século XIX foi movido por uma ideia de civilização que colocava os povos ocidentais como superiores ao resto mundo, por estarem no ápice de uma imaginária escala evolutiva regente de todas as sociedades. A partir desse pressuposto, concebiam o direito internacional.

Contaminados por um etnocentrismo exacerbado, arquitetavam o sistema de Estados soberanos e o direito que os regula, particulares e próprios de uma história europeia, como destino único e inevitável de todas as nações do mundo. Tomando qualquer desvio do modelo ideal como sinônimo de atraso, de forma a ocultar as diferentes concepções de cultura, e inclusive com relação ao direito.

Nesse sentido, essa doutrina jurídica insere-se na categoria de universalismo europeu, que conforme Wallerstein, é “[...] conjunto de doutrinas e pontos de vista éticos que derivam do contexto europeu e ambicionam ser valores universais globais” (2007, p. 60). Pois projetavam a sua própria história para todo o mundo exterior, de forma a aniquilar as histórias dos povos extraeuropeus.

---

<sup>253</sup> Tradução de: “*However, their civilization has not yet reached that condition which is necessary to enable their Government and their population in every respect to understand and to carry out the command of the rules of International Law. On the other hand, international intercourse has widely arisen between these States and the States of the so-called Western civilization. Many treaties have been concluded with them, and there is full diplomatic intercourse between them and the Western States. All of them make efforts to educate their population, to introduce, modern institutions, and to raise thereby their civilization to the level of the Western. They will certainly succeed in this regard in the near future. But as yet they have not accomplished this task, and consequently they are not yet able to be received as full members into the Family of Nations.*” (OPPENHEIM, 1905, p. 33-34)

Por fim, a doutrina jurídica oitocentista, ao estabelecer o *stantard* de civilização contribuiu para a universalização – ou europeização do mundo - do modelo europeu de Estado soberano e do direito internacional, às custas da subjugação ocultação do outro.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A história narrada até aqui é uma história essencialmente europeia. Todos autores que contribuíram para o nascimento e desenvolvimento da doutrina do direito internacional, no período aqui recortado, nasceram, foram formados e escreveram suas teorias em solo europeu. Tratados de Westphalia (1648), Congresso de Viena (1815), Conferências de Berlim (1884-1885), etc., enfim, todos eventos relevantes para a formação do que culminou no direito internacional moderno aconteceram também nessa particular região do mundo.

Poder-se-ia pensar, então, que esse direito pretendia regular tão-somente as unidades políticas dessa região, as quais compartilhavam história e valores comuns. No entanto, percebeu-se que, desde o lançamento de suas bases, esse direito é carregado de *pretensões universalistas*, como destinado a regular *totus orbis*. Ambicionava, portanto, expandir-se para além do berço onde foi concebido, e obrigar a todos independente do contexto cultural, religião ou mesmo consentimento.

Obviamente, que os valores pretensamente universais, eram essencialmente europeus. Não representavam, portanto, valores comuns partilhados por todos os povos; somente convicções particulares e próprias da história do povo europeu, e projetadas ao exterior como verdade única. Em geral, nos primeiros teóricos do direito das gentes, Francisco de Vitória, Alberico Gentili e Hugo Grotius, a pretensão universalista era calcada na enumeração de exemplos de comportamento, supostamente verificados em diversas culturas, o que provaria o consenso geral dos povos sobre sua justeza. Contudo, tais teóricos partiam exclusivamente de fontes da tradição grega, romana e cristã, as quais traziam experiências majoritariamente europeias, e, quando retratava comportamentos de outras regiões, era sempre em tom pejorativo. Quer dizer, partiam de pressupostos particularistas e de uma *atitude etnocêntrica*, para conceber um direito universal. Não obstante, apresentava-se mais como uma estratégia retórica de legitimação do direito.

É nesse sentido que Francisco de Vitória, no princípio do século XVI, sustenta sua concepção de direito das gentes, embasando-o na razão inerente ao gênero humano. Assim, forneceu ao nascente direito, embora com linguagem e pressupostos teológicos, um fundamento secularizado;

de modo a possibilitar sua extensão inclusive a quem não partilhava sua religião, os pagãos e infiéis. Sua teorização, entretanto, não nasce de um pendor altruísta, calcado numa bondade desinteressada e privada de contexto. Ao contrário, suas *relectiones* buscavam resolver questões muito específicas relativas à conquista e ao domínio espanhol na América. O que, de fato, fez; Vitória, com perspicácia, respondeu a tais questões, e, com isso, forneceu à Coroa uma justificação, agora legal, à colonização.

Isso dava-se, notadamente, pelo fato dos direitos enfatizados pelo teólogo salmantino serem justamente aqueles que cumpriam aos interesses colonizadores, como *ius pergrinandi* e o direito ao comércio, os quais, apesar de formalmente recíprocos, eram direitos materialmente unilaterais, pois disponíveis e exequíveis apenas pelos espanhóis. Colocavam-se os povos explorados sob o império do mesmo marco jurídico para poder justificar a imposição de direitos subservientes aos interesses colonizadores. Direitos que, quando resistidos ou violados, - e inevitavelmente eram - geravam a possibilidade de represália através da guerra justa. A mesma atitude, guardadas as fundamentações teóricas ligeiramente divergentes, eram encontradas em Alberico Gentili e Hugo Grotius.

Disso apreende-se que, definitivamente, não foi acidental que o direito das gentes tenha nascido simultaneamente ao encontro colonial. Na verdade, vez que se apresenta como solução jurídica para a questão da exploração colonial, o direito das gentes tem no ímpeto colonizador a sua razão de ser. Quer dizer, o direito das gentes não apenas legitimou o colonialismo, como por ele foi conformado.

Assim, desde o princípio, o direito das gentes oculta, sob o manto da retórica universalista, uma *estratégia de subjugação* dos povos não europeus. A identificação desses povos pelos conceitos de ‘bárbaro’ e ‘selvagem’, os quais eram carregados inerentemente de sentido depreciativo, tornava evidente essa atitude, presente em todos os textos jurídicos estudados. De qualquer forma, não se tratava apenas de uma questão de nomenclatura. A forma pejorativa de referir aos povos não europeus expunha, com efeito, um tratamento desigual que trazia implicações jurídica diretas.

Além disso, a depreciação dos povos não europeus, retratados como ‘bárbaros’ e ‘selvagens’ pela doutrina do direito das gentes, operava uma *violência simbólica*, na medida que, de plano, rejeitava tudo que era advindo daquelas culturas; logo, seu conhecimento era desprezado, sua noção de normatividade completamente ignorada, enfim, todos os



aspectos da cultura eram julgados como inferiores, e então, inúteis. Essa violência simbólica, por sua vez, acabava por ratificar a violência real, efetiva empreendida pela exploração colonial.

Essas características - *pretensões universalistas, atitude eurocêntrica e subjugação do outro* -, presentes nos primeiros escritos de direitos das gentes, encontram continuidade no discurso jurídico internacionalista moderno. Não obstante, são articuladas em conformidade com as mudanças ocorridas tanto na fundamentação teórica do direito, quanto ao interno dos conceitos utilizados para referir aos povos extraeuropeus.

Mudança que se deu, principalmente, pela formação de uma percepção de aceleração da história, operada pelos avanços técnicos promovidos pela Revolução Industrial, e pela introdução da ideia de progresso pelos Iluminismos escocês e francês. Estabelecia-se uma nova temporalidade, linear, aberta e progressiva, destinada a influenciar todos os aspectos do cotidiano oitocentista. Assim, todos os fatos humanos passaram a ser interpretados sob a ótica evolucionista, inclusive o direito. No âmbito do direito internacional, impõe-se a concepção historicista e o direito do presente é assumido como o ápice de um processo linear e evolutivo. Por sua vez, o próprio direito é apresentado pelos juristas oitocentistas como o desenvolvimento natural do processo evolutivo das sociedades, de modo que aquelas sociedades que não têm concepções jurídicas idênticas são consideradas atrasadas.

Dessa forma, a *pretensão universalista* do direito internacional é reconfigurada pela retórica do desenvolvimento inexorável de qualquer sociedade. Isto é, todas as nações, mais cedo ou mais tarde, acabariam concebendo o direito internacional, portanto sua imposição é, na verdade, um adiantamento. Assim, o direito internacional impõe-se a todo o globo, porém não de forma uniforme. Com efeito, algumas nações ainda não estariam prontas para estabelecer relações em igualdade e reciprocidade.

Seguindo esse padrão evolutivo, os termos utilizados para retratar a exterioridade europeia passam por uma temporalização, na qual os conceitos ‘civilizado’, e suas antíteses, ‘bárbaro’ e ‘selvagem’, até então estáticos, são reposicionados como estágios de uma linha evolutiva, em que o grau mais avançado é onde se encontra o povo europeu, adiantado o suficiente para conceber o direito internacional. A *atitude eurocêntrica* está em tomar o europeu como modelo, de forma que quanto maior a diferença de uma cultura com relação à europeia, tanto maior será o seu retardamento. E a *subjugação do outro* é operada justamente por essa

atribuição de primitivismo, causada por uma estagnação ou retardo no processo único e inescapável de toda e qualquer sociedade. Dessa forma, a *violência simbólica* operada pela ressignificação dos conceitos é potenciada, na medida que a concepção evolucionista, baseada exclusivamente na história europeia, aniquila por completo o passado das outras culturas, e condiciona o seu futuro aos moldes do padrão europeu.

O tratamento assimétrico, articulado pelos conceitos depreciativos, ratificava uma aplicação seletiva e desigual do direito. De certa forma, formavam-se dois espaços internacionais distintos: um considerado padrão, calcado na existência de organizações políticas seguindo os moldes do Estado moderno europeu, em que vigorava uma igualdade e as relações eram de reciprocidade; e outro espaço, cujas unidades políticas não seguiam o padrão europeu, portanto não eram consideradas soberanas, prescindindo reciprocidade e igualdade no tratamento.

O primeiro era formado pelos Estados europeus, regulada, por excelência, pelo direito internacional. A segunda, considerada fora do padrão, formada pelos povos não europeus, era espaço internacional *anormal*; quer dizer, pela própria etimologia (*a – nomos*) da palavra, um espaço sem norma, que prescinde de legalidade; um espaço onde o direito internacional é, de certa forma, suspenso. Essa atitude é verificada, a título de exemplo, na argumentação de Pasquale Fiore a respeito das terras ‘vacantes’. De fato, o mito do vazio era ratificado por uma negativa de soberania às unidades políticas não europeias, de modo que a ocupação e exploração era liberada. Enquanto, no âmbito do espaço europeu, a legalidade existia; afinal não poderiam ser tomadas as terras, ainda que desocupadas, existentes em continentes habitados por povos civilizados.

Enfim, o direito internacional, desde suas bases pré-modernas, mantém, ao menos até o século XIX, uma pretensão universalista, que se demonstra como uma estratégia retórica para subjugar os povos não europeus. Dessa forma, através um processo violento de colonialismo e dominação, acaba por expandir e universalizar esse direito eurocêntrico, que sufoca outras formas possíveis de organizar-se politicamente e de regular o espaço internacional.

## REFERÊNCIAS

### FONTES

ACADÉMIE FRANÇAISE. Dictionnaire de L'Académie Française. Paris: Paul Dupont, 1835.

ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

CONDORCET, Marquês de. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. Campinas: UNICAMP, 1993. [1794]

CONTUZZI, Francesco C. STATO (Diritto internazionale). In: *Il Digesto italiano*. Enciclopedia metodica e alfabetica di Legislazione, Dottrina e giurisprudenza. Vol. XXII. Parte Seconda. Torino: Unione Tipografico-Editrice, 1895. p. 13-123.

FERGUSON, Adam. *An Essay on the History of Civil Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. [1767]

FIORE, Pasquale. *Nuovo diritto internazionale pubblico secondo i bisogni della civiltà moderna*. Milano: Casa ed. e Tip. Degli Autori-Editore, 1965.

\_\_\_\_\_. *Il diritto internazionale codificato e la sua sanzione giuridica*. 1ª ed. .Torino: Unione Tipografico-Editrice, 1890.

\_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. 3ª ed. .Torino: Unione Tipografico-Editrice, 1900.

\_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. 5ª ed. .Torino: Unione Tipografico-Editrice, 1915

\_\_\_\_\_. *Trattato di Diritto Internazionale*. Vol. I. Torino: Unione Tipografico-Editrice, 1904.

FLINT, Robert. Biographical notice. In: LORIMER, James. *Studies. National and international; being occasional lectures delivered in the University of Edinburgh, 1864-1889*. Edinburgh : Green and Sons, 1890. p. ix – xvi.

GENTILI, Alberico. *O direito de Guerra*. De Iure Belli Libri Tres. Ijuí: Unijuí, 2005. [1598]

GROTIUS, Hugo. *O Direito da Guerra e da Paz*. De Jurre Belli ac Pacis. 2 volumes. Ijuí: Unijuí, 2005. [1625]

INTERNATIONAL COURT OF JUSTICE. Statute of the Court. Disponível em: <<http://www.icj-cij.org/documents/>>. Acesso em 20 de maio de 2015.

LAS CASAS, Bartolomé; SEPULVEDA, Juan Gines. *Apologia*. Traducción de Angel Losada. Madrid: Editora Nacional, 1975.

LORIMER, James. *The institutes of the law of nations*. A treatise of the jural relations of separate political communities. Edinburgh and London: Blackwell. 1883-1884.

\_\_\_\_\_. *Of the denationalization of Constantinople and its devotion to international purposes*. Introductory lecture. Edinburgh: Edmonston and Douglas, 1876.

MANCINI, Pasquale. *De'Progressi del Diritto nella società, nella legislazione e nella scienza durante l'ultimo secolo*. In rapporto co'principi e con gli ordini liberi. Torino: Stamperia Reale, 1859.

MAQUIAVEL [MACHIAVELLI, Niccolò]. *Il principe*. Torino: Einaudi, 1961.

MAZZINI, André-Louis. *De L'Italie dans ses rapports avec la liberte et la civilisation moderne*. Leipzig: Brockhaus & Avenarius, 1847.

MILL, John Stuart. Civilization. In: \_\_\_\_\_. *Essays on Politics and Society*. Toronto: University of Toronto, 1977. p. 117-148. [1836]

OPPENHEIM, Lassa. *International Law: a treatise*. First edition. London: Longmans, Green and Co., 1905.

PONS, Antoine-Joseph; BESCHELLERE, Louis-Nicolas. *Nouveau dictionnaire classique de la langue française*. Paris: Garnier Frères, 1865.

ROQUEFORT-FLAMÉRICOURT, Jean-Baptiste-Bonaventure de. *Dictionnaire étymologique de la langue Française*. Paris: Decourchant, 1829.

SAVIGNY, Friedrich Carl von. La vocazione del nostro tempo per la legislazione e la giurisprudenza. p. 87-197. In: SAVIGNY, Friedrich Carl von; THIBAUT, Anton Friedrich Justus. *La polemica sulla codificazione*. A cura di Giuliano Marini. Napoli: Edizione Scientifiche Italiane, 1982.

\_\_\_\_\_. Stimmem für wider neue Gesetzbücher (in <<Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft>>, III, 1816, p. 1-52. In appendice alla seconda edizione del *Beruf*, Heidelberg, 1828, pp. 163-191. In: MAZZACANE, Aldo. Savigny e la storiografia giuridica tra storia e sistema. Napoli: Liguori, 1976. p. 104-113.

\_\_\_\_\_. *Sistema do Direito Romano Atual*. Vol. VIII. Ijuí: Unijuí, 2004. [1849]

SEEBOHM, Frederic. *On International Reform*. London: Longmans, Green and Co, 1871.

SCARABELLI, Ignazio. Diritto Internazionale (Pubblico e Privato). In: MANCINI, Pasquale; PESSINA, Enrico. (A cura di). *Enciclopedia Giuridica Italiana*. Vol. IV, Parte V – Diritto – Divisibilità. Milano: Società Editrice Libraiia, 1912. 356-384.

THE AMERICAN JOURNAL OF INTERNATIONAL LAW. *In memoriam – Pasquale Fiore*. Vol. 9, No. 2 (Apr., 1915), pp. 496-497.

VITORIA, Francisco de. *Os índios e o direito da guerra*. De indis et de jure belli relectiones. Ijuí: Unijuí, 2006. [1539]

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALONSO, Clara Álvarez. El derecho internacional de la era del imperialismo. España y la colonización de Marruecos (1880-1912). In: *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*. L'Europa e gli 'Altri'. Il diritto coloniale fra Otto e Novecento. Vol. 33/34. 2004/2005 p.799-864.

ANGHIE, Anthony. *Imperialism, Sovereignty, and the Making of International Law*. Cambridge:Cambridge University Press, 2004.

\_\_\_\_\_. Francisco de Vitoria and the Colonial Origins of International Law. *Socio Legal Studies*. Vol. 5, 1996. p. 321-336.

\_\_\_\_\_. Finding the Peripheries: Sovereignty and Colonialism in Nineteenth-Century International Law. *Harvard International Law Journal*. Vol. 40, 1999. 1-69.

\_\_\_\_\_. The Evolution of International Law: colonial and postcolonial realities. *Third World Quarterly*. Vol. 27, n. 5, 2006. p. 739-753.

ARIÈS, Philippe. *O tempo da história*. São Paulo: UNESP, 2013.

ARTEAGA, Juanma Sánchez. *La razón salvaje*. La lógica del dominio: tecnociencia, racismo y racionalidad. Madrid: Lengua de Trapo, 2007.

BACELLI, Luca. Guerra e diritti. Vitoria, Las Casas e la conquista dell'America. In: *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*. Vol. 37. 2008. p.67-102.

BALDINGER, Kurt. Semasiologia e onomasiologia. *Alfa. Revista de Linguística*. Vol. 9, 1966. p. 7-36.

BARTRA, Roger. *El mito del salvaje*. México: FCE, 2011.

BENVENISTE, Émile. Civilização: contribuição à história da palavra. In: \_\_\_\_\_. *Problemas de linguística geral I*. Campinas: Pontes: Ed. Universidade Estadual de Campinas, 1991. p. 371-381.

BIROCCHI, Italo. Il De Iure Belli e “L’invenzione” del diritto internazionale. In: \_\_\_\_\_. (a cura di). *Ius gentium, ius communicationis, ius belli*. Alberico Gentili e gli orizzonti della modernità. Milano: Giuffrè, 2009. p. 103-138.

BLAUT, James Morris. *The colonizer’s model of the world: geographical diffusionism and eurocentric history*. New York: Guilford Press, 1993.

BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. *Diritto e secolarizzazione*. Dallo stato moderno all’Europa unita. (a cura di Geminello Preterossi). Roma, Bari: Laterza, 2010.

BOER, Pim den. Civilization. Comparing Concepts and Identities. *Contributions to the History of Concepts*. N. 1, Vol. 1, March, 2005. P. 51-62.

BORGES DE MACEDO, Paulo Emílio Vauthier. O mito de Francisco de Vitória: defensor dos direitos dos índios ou patriota espanhol? *Revista de Direito Internacional*. Brasília. Vol. 9, n. 1, 2012. p. 1-13.

\_\_\_\_\_. *Hugo Grócio e o Direito: O Jurista da Guerra e da Paz*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2006.

BOWDEN, Brett. *The Empire of Civilization*. The Evolution of an Imperial Idea. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2009.

\_\_\_\_\_. The Colonial Origins of International Law. European Expansion and the Classical Standard of Civilization. *Journal of the History of International Law*. Vol. 7, 2005. p. 1-23.

BOWLER, Peter J. *The Invention of Progress*. The Victorians and the Past. Oxford: Basil Blackwell, 1989.

BUCHANAN, Ruth. (2008). Writing Resistance Into International Law. *International Community Law Review*. 10(4), 2008. p. 445–454.

BURROW, John W. *La crisi della regione*. Il pensiero europeo 1848-1914. Bologna: Il Mulino, 2002.

\_\_\_\_\_. *Evolution and society*. A study in Victorian social theory. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

BRETONE, Mario. Il <<Beruf>> e la ricerca del <<tempo classico>>. *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*. Su Federico Carlo di Savigny. Vol. 9, 1980. p. 189-216.

BRETT, Annabel. Francisco de Vitoria (1483-1546) and Francisco Suárez (1548-1617). In: FASSBENDER, Bardo; PETERS, Anne. *The Oxford Handbook of History of International Law*. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 1086-1091.

BROWLIE, Ian. *Principles of Public International Law*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

CANNADINE, David. Civilization. *The Yale Review*. Vol. 101, 2012. p. 1-37.

CARTLEDGE, Paul. *The Greeks*. A Portrait of Self and Others. Oxford: Oxford University Press, 1993.

CASSESE, Antonio. *International Law*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

CASSI, Aldo Andrea. Conquista. Dallo ius communicationis allo ius belli nel pensiero di Alberico Gentili. In: \_\_\_\_\_. (a cura di). *Ius gentium, ius communicationis, ius belli*. Alberico Gentili e gli orizzonti della modernità. Milano: Giuffrè, 2009. p. 139-163.

CASTILLA URBANO, Francisco. *El pensamiento de Francisco de Vitoria*. Filosofía política e indio americano. Barcelona: Anthropos, 1992.

\_\_\_\_\_. Introdução. In: VITORIA, Francisco de. *Os índios e o direito da guerra*. De indis et de iure belli relectiones. Ijuí: Unijuí, 2006. p. 13-34.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural*. Entre práticas e representações. Algés: DIFEL, 2002.

CLAYTON, Lawrence A. *Bartolomé de Las Casas*. A Biography. New York: Cambridge, 2012.



CONETTI, Giorgio. Fiore, Pasquale (Terlizzi, 8 aprile 1837 - Napoli, 17 dicembre 1914) in: *Dizionario biografico dei giuristi italiani (XII-XX secolo)*. Bologna: Il Mulino, 2013.

COSTA, Pietro. *Civitas*. Storia della cittadinanza in Europa. Vol. 3. La civiltà liberale. Roma/Bari: Laterza, 2001.

\_\_\_\_\_. L'Europa e gli 'altri'. A proposito di cittadinanza e di colonialismo. In: GHERARDI, Raffaella. *Politica, consenso, legittimazione*. Trasformazione e prospettive. Roma: Carocci, 2002.

\_\_\_\_\_. Il fardello della civilizzazione. Metamorfosi della sovranità nella giuscolonialistica italiana. In: *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*. L'Europa e gli 'Altri'. Il diritto coloniale fra Otto e Novecento. Vol. 33/34. 2004/2005 p. 169-257.

DAL RI JUNIOR, Arno. *História do Direito Internacional*. Comércio e Moeda. Cidadania e Nacionalidade. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004.

\_\_\_\_\_. Evolução histórica e fundamentos político-jurídicos da cidadania. In: \_\_\_\_\_.; OLIVEIRA, Odete Maria de. *Cidadania e Nacionalidade*. Efeitos e perspectivas – nacionais – regionais – globais. Ijuí: Unijuí, 2002. p. 25-84.

\_\_\_\_\_. O Direito como historicismo jurídico humanista: Friedrich Carl von Savigny. In: WOLKMER, Antonio Carlos (Org.). *Fundamentos do Humanismo Jurídico no Ocidente*. Barueri: Manole: Florianópolis: Fundação José Arthur Boiteux, 2005. p. 105-128.

\_\_\_\_\_.; DAL RI, Luciene. Civis, hostis ac peregrinus – Representações da condição de homem livre no ordo iuris da Roma Antiga. *Pensar*, Fortaleza, v. 18, n. 2, mai./ago. 2013. p. 328-353.

DE LA TORRE RANGEL, Jesus Antonio. El derecho manifestación del humanismo clásico español: Francisco de Vitoria, Luis de Molina y Francisco Suárez. In: WOLKMER, Antonio Carlos. *Fundamentos do*

*Humanismo Jurídico no Ocidente*. Barueri: Manole: Florianópolis, Fundação José Arthur Boiteux, 2005. p. 51-84.

DIXON, Martin. *Textbook on International Law*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

DROIT, Roger-Pol. *Genealogía de los bárbaros*. Historia de la inhumanidad. Barcelona: Paidós, 2009.

DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro*. A origem do mito da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993.

ELIAS, Norbert. *O proceso civilizador*. Uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

FEBVRE, Lucien; TONNELAT, Émile; MAUSS, Marcel; NICEFORO, Alfredo; WEBER, Louis. *Civilisation*. Le mot et l'ideé. Paris: La renaissance du livre, 1930.

FERRO, Marc. *História das Colonizações*. Das conquistas às independências. Séculos XIII a XX. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

FISCH, Jörg. The Role of International Law in the Territorial Expansion of Europe. 16<sup>th</sup>-20<sup>th</sup> centuries. *International Center for Comparative Law and Politics (ICCLP) Review*. Vol. 3, n. 1, 2000. 4-13.

FITZMAURICE, Andrew. Liberalism and Empire in Nineteenth-Century International Law. *The American History Review*. Vol. 117, n. 1, 2012. 122-140.

FONTANA, Josep. *Europa ante el espejo*. Barcelona : Austral, 2000.

GARRET, Aaron. Anthropology: the 'original' of human nature. BROADIE, Alexander. (Ed.) *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 79-93.

GONG, Gerrit W. *The Standard of 'Civilization' in International Society*. Oxford: Clarendon Press, 1984.

GUZMÁN ARMARIO, Francisco Javier. El <<relevo de la barbarie>> : la evolución histórica de un fecundo arquetipo clásico. *Veleia. Revista de Prehistoria, Historia Antigua, Arqueología y Filología Clásicas*. N. 20, 2003. p. 331-340.

HAGGENMACHER, Peter. Hugo Grotius (1583-1654). In : FASSBENDER, Bardo; PETERS, Anne. *The Oxford Handbook of History of International Law*. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 1098-1101.

\_\_\_\_\_. Grotius and Gentili: A Reassessment of Thomas E. Holland's Inaugural Lecture. In: BULL, Hedley; KINGSBURY, Benedict; ROBERTS, Adam. (Ed.) *Hugo Grotius and International Relations*. Oxford: Clarendon Press, 1990. p. 133-176.

HALL, Edith. *Inventing the Barbarians*. Greek self definition through tragedy. Oxford: Clarendon Press, 1989.

HARTOG, François. *Os antigos, o passado e o presente*. Brasília : Editora da Universidade de Brasília, 2003.

\_\_\_\_\_. *Evidência da História*. O que os historiadores veem. Belo Horizonte : Autêntica, 2013.

HESPANHA, António Manuel. *Cultura Jurídica Europeia*. Síntese de um milênio. Coimbra: Almedina, 2012.

\_\_\_\_\_. *Panorama Histórico da Cultura Jurídica Europeia*. Síntese de um milênio. Florianópolis: Boiteux, 2005.

\_\_\_\_\_. *A história do direito na história social*. Lisboa: Horizonte, 1978.

\_\_\_\_\_. Hugo Grotius. In: DAL RI JUNIOR, Arno; VELOSO, Paulo Potiara de Alcântara; LIMA, Lucas Carlos. (Orgs.). *A Formação da Ciência do Direito Internacional*. Ijuí: Unijuí, 2014. p. 151-162.

HOBSBAWN, Eric. J.. *A era das revoluções*. 1789-1848. São Paulo: Paz e Terra, 2013.

JONES, W. R. The Image of the Barbarian in Medieval Europe. *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 13, No. 4, Oct., 1971. p. 376-407.

JOUANNET, Emannelle. The Liberal-Welfarist Law of Nations. A History of International Law. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

\_\_\_\_\_. Universalism and Imperialism: The True False Paradox of International Law? *The European Journal of International Law*. Vol. 18 no. 3, 2007. p. 379-407.

KEAL, Paul. *European Conquest and the Rights of Indigenous People*. The moral backwardness of international society. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

KEENE, Edward. *Beyond the Anarchical Society*. Grotius, Colonialism and Order in World Politics. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

KINGSBURY, Benedict. Alberico Gentili e il Mondo Extraeuropeo: gli Infideli, fli Indiani d'America e la sfida della differenza. In: \_\_\_\_\_. *Alberico Gentili e il mondo extraeuropeo*. Milano: Giuffrè, 2001. p. 11-47.

\_\_\_\_\_; BLANE, Alexis. La guerra come punizione nel pensiero di Vitoria, Gentili e Grozio. In: *Atti dei Convegni nel quarto centenario della morte. Alberico Gentili*. Vol. II. Milano: Giuffrè, 2010. p. 587-624.

KOSELLECK, Reinhart; MEIER, Christian. *Progresso*. Venezia: Marsilio, 1991.

KOSELLECK, Reinhart; MEIER, Christian; GÜNTHER, Horst; ENGELS, Odilo. *O Conceito de História*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.

\_\_\_\_\_. *Estratos do Tempo*. Estudos sobre história. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2014.

\_\_\_\_\_. Uma História dos Conceitos: problemas teóricos e práticos. *Estudos Históricos*. Vol. 5, n. 10, 1992. P. 134-146.

KOSKENNIEMI, Martti. Into Positivism: Georg Friedrich von Martens (1756–1821) and Modern International Law. *Constellations Volume 15, No 2, 2008*. P. 189-207.

\_\_\_\_\_. Empire and International Law: The real Spanish contribution. *University of Toronto Law Journal*. 61, 2011. p. 1-36.

\_\_\_\_\_. International Law and the Emergence of Mercantile Capitalism. Grotius to Smith. IN: DUPUY, Pierre-Marie; CHETAIL, Vincent. (Ed.). *The Roots of International Law*. Les fondements du droit international. Leiden: Martinus Nijhoff, 2014. p. 3-38.

\_\_\_\_\_. Colonization of the ‘Indies’: The Origin of International Law?. In: GAMARRA, Yolanda Chopo (Ed.). *La idea de la América en el pensamiento ius internacionalista del siglo XXI*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2010; p. 43-63.

\_\_\_\_\_. *The Gentle Civilizer of Nations*. The Rise and Fall of International Law 1870-1960. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

\_\_\_\_\_. A History of International Law Histories. In: FASSBENDER, Bardo; PETERS, Anne. *The Oxford Handbook of History of International Law*. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 943-971.

\_\_\_\_\_. The legacy of the nineteenth century. In: AMSTRONG, David. *Routledge Handbook of International Law*. London: Routledge, 2009. p. 141-153.

LACCHÈ, Luigi. Per Alberico Gentili: dopo quattrocento anni. In: \_\_\_\_\_. (a cura di). *Ius gentium, ius communicationis, ius belli*. Alberico Gentili e gli orizzonti della modernità. Milano: Giuffrè, 2009. p. 1-14.

LANDUCCI, Sergio. Vico, Giambattista (Napoli, 1668-1744). In: *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*. Milano: Garzanti, 1981. p. 1190-1201.

LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval*. Bauru: EDUSC, 2005.

LORCA, Arnulf Becker. Eurocentrism in the History of International Law. In: FASSBENDER, Bardo; PETERS, Anne. *The Oxford Handbook of History of International Law*. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 1034-1057.

LÖWY, Michael. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*. Marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento. São Paulo: Cortéz, 2013.

MAGER, Wolfgang, "Klüber, Johann Ludwig" in: *Neue Deutsche Biographie* 12 (1979), S. 133 f. [Onlinefassung]; Disponível em: <http://www.deutsche-biographie.de/ppn118930583.html>

MANCUSO, Francesco. Emmerich de Vattel. In: DAL RI JUNIOR, Arno; VELOSO, Paulo Potiara de Alcântara; LIMA, Lucas Carlos. (Orgs.). *A Formação da Ciência do Direito Internacional*. Ijuí: Unijuí, 2014. p. 201-250.

MANEIRI, Dagmar. *Teoria da História*. A gênese dos conceitos. Petrópolis: Vozes, 2013.

MANNONI, Stefano. *Da Vienna a Monaco (1814-1938)*. Ordine europeo e diritto internazionale. Torino: Giapichelli, 2014.

MATHISEN, Ralph W.. *Peregrini, Barbari, and Cives Romani*: Concepts of Citizenship and the Legal Identity of Barbarians in the Later Roman Empire. *The American Historical Review*. 111 (4). October, 2006. p. 1011-1040.

MATTÉI, Jean-François. *A barbárie interior*. Ensaio sobre o i-mundo. São Paulo: UNESP, 2002.

MAZLISH, Bruce. *Civilization and its contents*. Stanford: Stanford University Press, 2004.

MAZZACANE, Aldo. *Savigny e la storiografia giuridica tra storia e sistema*. Napoli: Liguori, 1976.

MEHTA, Uday S. Liberal Strategies of Exclusion. In: COOPER, Frederick; STOLER, Ann Laura. *Tensions of Empire*. Colonial cultures in a bourgeois world. Berkeley: University of California Press, 1997. p. 59-86.

NUZZO, Luigi. *Origini di una Scienza*. Diritto internazionale e colonialismo nel XIX secolo. Frankfurt am Maim: Vittorio Klostermann, 2012.

OBREGÓN, Liliana. The Civilized and teh Uncivilized. In: FASSBENDER, Bardo; PETERS, Anne. *The Oxford Handbook of History of International Law*. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 917-942.

PAGDEN, Anthony. *The Fall of Natural Man*. The American Indian and the origins of comparative ethnology. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

\_\_\_\_\_. *La caída del hombre natural*. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa. Madrid: Alianza América, 1988.

\_\_\_\_\_. Dispossessing the barbarian: the language of Spanish Thomism and the debate over the property rights of American Indians. In: \_\_\_\_\_. (Ed.). *The languages of political theory in early-modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 79-98.

PANIZZA, Diego. Diversità culturale e diritto delle genti: alle origini del paradigma eurocentrico. In: KINGSBURY, Benedict. *Alberico Gentili e Il Mondo Extraeuropeo*. Atti del Convegno. Settima Giornata Gentiliana. Milano: Giuffrè, 2001. p. 49-88.

\_\_\_\_\_. Alberico Gentili. In: DAL RI JUNIOR, Arno; VELOSO, Paulo Potiara de Alcântara; LIMA, Lucas Carlos. (Orgs.). *A Formação da Ciência do Direito Internacional*. Ijuí: Unijuí, 2014. p. 99-128.

PELLET, Alain. Article 38. In: ZIMMERMANN, Andreas; TOMUSCHAT, Christian; OELLERS-FRAHM, Karin; TAMS, Christian J. (Orgs.). *The Statue of the International Court of Justice. A Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

PROST, Antoine. *Doze lições sobre a história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

RODRÍGUEZ GERVÁS, Manuel José. La retórica del siglo IV: espacios de integración y exclusión del bárbaro. *Studia histórica. Historia antigua*. N. 26, 2008. p. 149-165.

SAID, Edward. *Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SALTER, Mark. *Barbarians and Civilization in International Relations*. London: Pluto Press, 2002.

SCATTOLA, Merio. Alberico Gentili (1552-1608). In: FASSBENDER, Bardo; PETERS, Anne. *The Oxford Handbook of History of International Law*. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 1092-1097.

SCHMITT, Carl. *O nomos da terra, no direito das gentes do jus publicum euroæum*. Rio de Janeiro: Contraponto, PUC-Rio, 2014.

SCHMOECKEL, Mathias. The Internationalist as a Scientist: Lassa Oppenheim. *European Journal of International Law*. Vol. 11, n. 3, 2000. p. 699-721.

\_\_\_\_\_. Lassa Oppenheim (1858-1919). In: FASSBENDER, Bardo; PETERS, Anne. *The Oxford Handbook of History of International Law*. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 1152-1155.

SCOTT, James Brown. *The Catholic Conception of International Law*. New Jersey: The Lawbook Exchange, 2007.



SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. *Dicionário de conceitos históricos*. São Paulo: Contexto, 2009.

STAROBINSKI, Jean. *As máscaras da civilização: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

STEIGER, Heinhard. From the International Law of Christianity to the International Law of the World Citizen – Reflections on the Formation of the Epochs of the History of International Law. *Journal of the History of International Law*. Vol. 3, 2001. p. 180-193.

THIRLWAY, Hugh. The Sources of International Law. In: EVANS, Michael (Org.). *International Law*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América*. A questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. *O medo dos bárbaros*. Para além do choque de civilizações. Petrópolis: Vozes, 2010.

TUCK, Richard. *The Rights of War and Peace*. Political Thought and International Order from Grotius to Kant. Oxford: Oxford University Press, 2002.

TRINDADE, Antônio Augusto Cançado. *A Humanização do Direito Internacional*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

TRUYOL Y SERRA, Antonio. *Historia del derecho internacional público*. Madrid: Tecnos, 1995.

VEC, Miloš. Universalization, Particularization, and Discrimination. European Perspectives on a Cultural History of 19th century International Law. In: *InterDisciplines*. Journal of History and Sociology. Vol. 2, 2012. p 79–102.

VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

VERNANT, Jean Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

WALLERSTEIN, Immanuel. *O universalismo europeu*. A retórica do poder. São Paulo: Boitempo, 2007.

WHIGT, Martin. *Four seminal thinkers in International Theory*. Machiavelli, Grotius, Kant and Mazzini. Orford: Oxford University Press, 2005.

WHITE, Hayden. As formas do estado selvagem. Arqueologia de uma idéia. In: \_\_\_\_\_. *Trópicos do discurso*. Ensaio sobre a crítica da cultura. São Paulo: Edusp, 1994. p. 169-202.

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

WOLKMER, Antonio Carlos. *Síntese de uma História das Ideias Jurídicas*, da Antiguidade Clássica à Modernidade. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2006.

\_\_\_\_\_. *Introdução ao Pensamento Jurídico Crítico*. São Paulo: Saraiva, 2012.