

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

UM DIREITO DE AUTO-DETERMINAÇÃO PARA AS SOCIEDADES TRIBAIS

Dissertação submetida à UFSC, para obtenção do título
de Mestre em Ciências Humanas - Especialidade: DIREITO

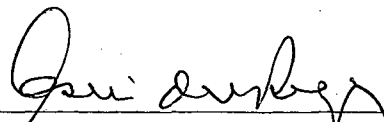
Mestrando

MANOEL BESSA FILHO

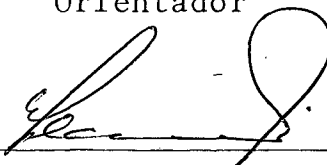
FLORIANÓPOLIS - SC

Junho de 1984

Esta dissertação foi julgada adequada para a obtenção do título de Mestre em Ciências Humanas - Especialidade : DIREITO, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação.

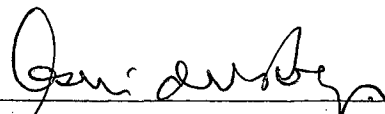


Prof. Osni de Medeiros Régis
Orientador



Prof. Paulo Henrique Blasi
Coordenador do Curso

Apresentada perante a Banca Examinadora, composta dos seguintes professores:



Osni de Medeiros Régis

César Luiz Pasold

Neusa Maria Bloemer

"Meus irmãos, chegou a hora de nós levantar mos a voz pela sobrevivência de nossa gente, que antigamente foi um povo feliz, um povo despreocupado. Somos um povo que já teve pátria, e que não tem mais pátria. Vivemos em terras invadidas, intrusadas. Nossas leis são feitas por pessoal lá de cima, que diz que temos direito. Nós temos direitos no papel, mas onde está a realidade ? "

(Marçal Tupã-y-Guarani, assassinado em novembro de 1983, em Mato Grosso do Sul)

"Os brancos são muito estudantes do problema, mas não falam direito e é difícil para índio entender. Eles falam tudo o contrário. Índio sabe que Deus fez a terra de graça para todo mundo, mas os brancos querem vender".

(Uma Índia de Mangueirinha)

- Ao Prof. Ribamar Bessa, da Universidade do Amazonas,
obrigado, pela sugestão!
- Aos mestres dos cursos de pós-graduação em Direito e
Ciências Sociais (área de Antropologia),
obrigado, pelas lições!
- Ao Prof. Osni de Medeiros Régis, magnífico exemplo
de cultura e modéstia,
obrigado, pela orientação!
- Ao Prof. Paulo Henrique Blasi e aos funcionários da
Secretaria,
obrigado, pelo apoio e acolhida!
- Aos colegas de mestrado,
obrigado, pela companhia!

À Graça,

Indra,

Manoel,

Pierre,

André e

Wladya,

obrigado, por existirem na minha vida!

S U M Á R I O

RESUMO	vii
RÉSUMÉ	ix
1 - INTRODUÇÃO	1
2 - PRESSUPOSTOS CONCEITUAIS	4
2.1 - Ideologia e Poder	4
2.2 - Um Conceito de História	11
2.3 - Colonização ou Colonialismo	14
2.4 - Direito: Descrição Definitória	18
3 - O DIREITO E A HISTÓRIA DA IDEOLOGIA DA COLONIZAÇÃO.	25
3.1 - O Componente Mercantilista na Monarquia Absolutista	26
3.2 - Cristianismo e Eurocentrismo	35
3.2.1 - O universalismo cristão	36
3.2.2 - As guerras contra os infiéis	43
3.2.3 - Portugal e o orbe cristão	49
3.2.4 - A Companhia de Jesus e a contra-reforma	58
3.3 - O Direito e o Estado Monárquico Português ...	62
3.3.1 - Leis e instituições judiciárias	66
3.3.2 - A Universidade de Coimbra e o "suarezianismo"	72

4 - A PRÁTICA DA COLONIZAÇÃO PORTUGUESA NO BRASIL	85
4.1 - Objetivos Reais e Declarados	86
4.2 - A Colonização e a Atividade Missionária	88
4.3 - O Direito e o Processo Colonialista	93
5 - A CONTINUIDADE DO PROCESSO	97
6 - PROPOSTA FINAL	102
7 - BIBLIOGRAFIA CONSULTADA	106

R E S U M O

A presente dissertação visa estabelecer uma "teoria explicativa causal", para a ineficácia do sistema jurídico brasileiro, em assegurar os direitos de todos os segmentos da sociedade nacional, particularmente as comunidades indígenas.

Assumindo a "lógica das ciências sociais", defendida por KARL POPPER, tomamos como ponto de partida "um problema concreto", qual seja a inadequação do conceito clássico do direito, como instrumento de proteção e harmonia social, com a realidade histórica e atual das sociedades tribais, dominadas, espoliadas e quase totalmente destruídas.

A aproximação teórica selecionada foi o conteúdo ideológico do direito luso-brasileiro, produto de um estado monárquico estruturado dentro da ótica do "universalismo cristão" e que recebeu, já no ocaso da Idade Média, as influências da burguesia mercantilista. Tudo isto se encontra exposto no 1º Capítulo, de "INTRODUÇÃO".

O segundo capítulo estipula os conceitos utilizados, a saber: história, direito, ideologia e colonização, articulando-os entre si. Só assim se torna possível falar do direito na história e na ideologia da colonização.

O capítulo seguinte - o terceiro - repassa toda a história da formação da ideologia do "universalismo cristão", o surgimento do mercantilismo em Portugal e a assimilação mútua entre a monarquia e a burguesia. Conclui situando a posição do direito dentro desse quadro político-ideológico, legitimado pe

lo saber instituído na Universidade de Coimbra, particularmente pelos discursos racionalizadores dos pensadores "neo-tomistas", com destaque para FRANCISCO SUAREZ.

Construída a teoria, nos dois capítulos seguintes - quarto e quinto - passamos a testá-la, acompanhando a realidade da colonização portuguesa no Brasil, nos três primeiros séculos, após o descobrimento, e a continuidade do processo mesmo após a independência e até os nossos dias. Se a colonização representou uma fricção cultural entre o "eurocentrismo" dos portugueses e a cultura das nações aborígenes, impondo-se a primeira, através da catequese, das armas e, sobretudo, de um sistema jurídico legitimador, a emancipação política não trouxe melhores resultados para os primitivos e autênticos donos da terra, os indígenas. Ao colonialismo, substituiu o imperialismo dos países centrais.

O último capítulo é dedicado a nossa proposta, para que se abra um espaço constitucional para a auto-determinação das sociedades tribais ainda remanescentes. Como pressuposto, de caráter físico, apregoamos a necessidade de definir-se, de imediato, um espaço territorial e autônomo para essas comunidades. Dentro dos limites desses territórios, caberia somente a eles escolherem a melhor forma de se auto-governarem.

Este o trabalho apresentado.

R É S U M É

Cette dissertation veut établir une théorie pour expliquer les causes de l'inefficacité du système juridique brésilien, qui n'a pas pu assurer les droits convenables à la société nationale, tout particulièrement, aux communautés indigènes.

En acceptant la "logique des sciences sociales", de KARL POPPER, nous prenons pour point de départ "un problème concret": l'idée qu'on fait couramment sur le droit - un moyen de protection et paix pour la société - ne convient pas à la réalité historique et même actuelle des organisations indigènes, qu'on été dominées, dépouillées et exterminées.

Nous avons choisi comme l'approche théorique pour ce problème, l'idéologie du droit portugais-brésilien, parce que ce droit a été produit par un état monarchique qui s'est structuré dans une perspective de l'universalisation chrétienne et sous l'influence aussi de la bourgeoisie, au bout du Moyen Âge. C'est le contenu du premier chapitre, l'INTRODUCTION.

Au deuxième chapitre on essaye de définir les concepts employés au cours du travail (histoire, droit, idéologie et colonisation) en établissant les rapports entre eux. C'est la seule façon de permettre bien parler sur le droit dans l'histoire et dans l'idéologie de la colonisation.

Au chapitre suivant - le troisième - on peut revenir sur l'histoire de l'idéologie de l'universalisation chrétienne, la manifestation du mercantilisme à Portugal et, enfin, sur les relations mutuelles entre la monarchie et la bourgeoi-

sie. Pour conclure, on place le droit dans ce cadre politique et idéologique qui était légitimé par le savoir institué à l'Université de Coimbre, en particulier, par les discours de rationalisation des penseurs "nouveaux thomistes", en détachement, FRANCISCO SUAREZ.

Aux deux chapitres suivants - le quatrième et le cinquième - on va soumettre à test cette théorie, tout en accompagnant la réalité de la colonisation portugaise au Brésil, aux trois premiers siècles après sa découverte, aussi bien que la continuité de ce processus, même après l'indépendance et jusqu'aujourd'hui. Si c'est vrai que la colonisation a joué la rôle d'une friction culturelle, entre l'eurocentrisme des portugais et la culture des nations indigènes et celui-là s'imposait toujours par l'oeuvre des missionnaires, par les armes et, surtout par le système juridique, la liberté politique n'a pas apporté quelque profit pour les indigènes, qui étaient les propriétaires du sol. Le colonialisme a été remplacé par l'impérialisme des pays du centre.

Le dernier chapitre présente notre proposition: de permettre l'ouverture d'un espace constitutionnel pour l'autodétermination des sociétés tribales encore restantes. Il faut tout de suite définir l'espace physique autonome pour ces communautés, comme une condition fondamentale. Au dedans de ces territoires, c'est à eux de choisir comment organiser sous lois et son gouvernement.

1 - INTRODUÇÃO

As sociedades modernas, estruturadas politicamente sob a forma de Estados de Direito, convivem normalmente, de forma acrítica e irrefletida, com a idéia de que as normas jurídicas se constituem no aval supremo da harmonia, proteção e paz social, dando a cada um o que lhe cabe, garantindo, através dos mecanismos oficiais de coerção, a integridade física e patrimonial de cada indivíduo.

Essa crença é de tal modo difusa, que a invocam, de igual maneira, os que urdem as construções legais, os que postulam junto aos órgãos judiciários, os que dizem administrar a justiça, o fiscal que achaca, o policial que reprime, o burocrata que domina o processo e, até mesmo, os que se limitam a contestar ou protestar pelos seus "direitos".

O senso comum teórico dos juristas, com variações e subtilezas de cada escola, constrói todas as suas teorias explicativas sempre a partir e a respeito desse controle estatal, sua validade e eficácia no âmbito pelo menos da comunidade nacional.

Observando-se a realidade humana brasileira, verifica-se que, ao lado de outros segmentos marginalizados social e economicamente, subsistem vários grupos indígenas, discriminados étnica e culturalmente, vítimas de um etnocídio promovido ou consentido pelo Estado, espoliados de suas terras e de sua herança cultural.

Numa atitude epistêmica, assumidamente inspirada em

POPPER (1), somos levados a questionar essa teoria jurídica, sua "verdade lógica", uma vez que não corresponde "aos fatos". Nosso sistema jurídico não consegue harmonizar e proteger as relações intra ou extra grupais dos índios brasileiros. E não o conseguiu em nenhum momento da história pátria. Se uma população de cerca de 5.000.000 (cinco milhões) de índios, à época do descobrimento, hoje está reduzida a menos de 200.000 indivíduos, há que buscar uma explicação no sistema jurídico, que falhou na sua função específica de proteção social para essa parcela significativa da comunidade nacional, que eram os donos da terra.

Pretendemos assim, neste trabalho, estabelecer como "teoria explicativa causal" desse "problema" (ainda no sentido popperiano), qual seja, o genocídio físico e cultural do indígena brasileiro, a própria falência do direito. E, numa sequência de causalidades, explicar essa falência, não por deficiência ou insuficiência normativa, mas pela inadequação do próprio sistema jurídico historicamente vigente.

O fulcro do problema, em nossa aproximação teórica, estaria não no conteúdo de tal ou qual lei. Mas nas raízes histórico-culturais do próprio sistema jurídico-político do Estado português colonizador, que reproduzia e legitimava a ideologia do "universalismo medieval cristão", de caráter essencialmente eurocêntrico e etnocêntrico.

Vamos assim, num primeiro momento, discorrer sobre a constituição do "orbe cristão", sua materialização na "monarquia nacional portuguesa", os compromissos com o "mercantilismo

(1) Veja-se KARL POPPER, "Lógica das Ciências Sociais". Trad. Estevão de Rezende Martins et alii, Rio, Edições Tempo Brasileiro, 1978.

burguês", tudo convergindo para a construção (ou reconstrução, porque inspirada nas fontes romanas) de um sistema jurídico cujo conteúdo ideológico, era perfeitamente identificado com o processo de dominação colonialista etnocida, por isto mesmo não podendo servir de instrumento para seu controle. Em determinadas situações, não apenas era omissa, mas chegava ao ponto de legitimar, ou até promover, ações de confronto e extermínio. Veremos, assim, o direito, na ideologia e na história da colonização.

Verificando que o processo não se modificou com a independência política do Brasil, continua válida nossa hipótese teórica.

Daí a proposta final com que pretendemos concluir a presente dissertação, agora para salvar o que ainda resta de patrimônio humano e físico das nações indígenas brasileiras.

Estaremos recompensado se, através de testes de "falseabilidade" de nossa teoria (na visão da epistemologia de Popper), outras melhores apareçam para contribuir nesse esforço de redescobrir para o direito nacional, uma identidade entre suas concepções teóricas e a prática do concreto social.

2 - PRESSUPOSTOS CONCEITUAIS

Os tradicionais manuais de filosofia e teologia, adotados nos seminários, à época em que mantinham cursos de filosofia aristotélico-tomista, começavam invariavelmente cada nova tese, definindo os conceitos que seriam utilizados.

O neo-positivismo lógico recuperou esse instrumento metodológico, oriundo da velha escolástica, determinando a necessidade de "estipulação de conceitos" para que se possa fazer ciência.

Se não aceitamos que fazer ciência seja apenas isto, admitimos, no entanto, que esse é o ponto de partida, para que sejam evitados equívocos conceituais, geradores de polêmicas estêreis e bloqueios à comunicação.

Ideologia, história, colonização e direito serão os conceitos fundamentais para o desenvolvimento da presente dissertação, conforme nossa proposta delineada na Introdução que acabamos de expor.

2.1 - Ideologia e Poder

O termo ideologia foi criado pelo filósofo DESTUTT DE TRACY, em 1796, na França, num seu livro intitulado "Projet d'éléments d'idéologie". Significava "ciência das idéias", como indica a etimologia da palavra, ou, mais precisamente, a análise científica da faculdade de pensar, opondo-se, assim, à metafísica e à psicologia.

Logo este sentido receberia um sentido pejorativo , aplicado por Napoleão, que via nos ideólogos doutrinadores abstratos, nebulosos, idealistas e perigosos (para o poder) , por causa de seu desconhecimento dos problemas concretos.

BOURRIENNE, Secretário do Imperador, relata: "Bona parte tinha frequentemente na boca a palavra ideólogo, com a qual procurava ridicularizar os homens em que julgava entrever uma tendência para a perfectibilidade indefinida". (2)

A partir da publicação da "Ideologia Alemã", de Karl Marx, o conceito assume uma função operatória, articulando a sociedade com suas representações ideais e seus valores pragmáticos. Na sua esteira, Gramsci, Althusser, Luckacs, entre outros, apresentaram variações calcadas numa mesma matéria lista da história. Sem embargo de sua paternidade, este conceito vem sendo recuperado e apropriado por sociólogos de todos os matizes, como categoria de análise da articulação da sociedade com os saberes e o poder. É, por isto mesmo, praticamente impossível inventariar suas diferentes definições, não só pelas variações ocorrentes de uma Escola para outra, mas pelas subtilidades entre autores filiados até à uma mesma escola. (3)

Como não objetivamos esgotar o problema da "ideologia", mas tão somente utilizá-la como categoria de análise, va

(2) Referência de HENRI GOUTHIER, "L'Idéologie et les idéologies", in "Démythification et idéologies", Paris, Aubier, 1973.

(3) No Curso de Introdução à Ciência Política, editado pela UNB, 1982, como texto de apoio ao Serviço de Ensino à Distância dessa Universidade, há um excelente trabalho de síntese, in titulado "Ideologia", de autoria de MARIO STOPPINO.

mos delimitar o nosso conceito, à luz de nossas convicções filosóficas, e sem qualquer intenção polêmica, relacionando-o com a sociedade (ou comunidade) concreta, uma vez que, sendo o ponto de vista ou a visão dessa sociedade limitada, arvora-se em discurso da ciência universal, para legitimar uma hegemonia imposta ou que busca estabelecer-se. Desdobremos um pouco essas afirmações:

a) A ideologia é um saber situado. Sua função expressiva está centrada numa classe, grupo, sociedade ou comunidade limitada, conseqüentemente é sempre parcial nas suas afirmações, e polêmica em relação às demais. Localiza-se numa encruzilhada de outras ideologias conflitivas, e tende sempre a se impor, a qualquer preço; impor-se sobretudo através de razões e provas imaginárias, sem excluir, no entanto, a violência, a censura e a dissimulação dos fatos. Não é uma convicção individual, mas uma crença coletiva. E quando falamos em crença, nos transportamos para um outro ângulo que é a relação entre a ideologia e o saber.

b) A ideologia erige em verdadeiro, aquilo que lhe é útil. A análise crítica herdada de Marx e Engels nos leva a ver na ideologia um discurso que se dá por verdadeiro, enquanto que é praticamente inconsciente de suas determinações reais e um conhecimento que não passa de uma deformação do real, uma percepção ilusória das relações sociais, ligada a uma simplificação da complexidade do real. Esta crítica negativa da ideologia difundiu-se de tal maneira que hoje ninguém aceita "filiar-se a uma ideologia", o que parece algo quase inconfessável. Mas esta mesma crítica, do ponto de vista do conhecimento, permite-nos estabelecer uma diferença entre ciência, filosofia e ideolo

gia. Em territórios epistemológicos bem delimitados, em condições práticas bem definidas, as ciências têm uma função de desvelar o real e uma universalidade de respostas que as ideologias não possuem. O discurso sobre a ciência é sempre um discurso ideológico, mas as ciências, em si, nem sempre são ideológicas; o que não impede certas ideologias de se atribuírem alto grau de cientificidade. Quanto à filosofia, se ela, por vezes, dá respostas que podem ser ideológicas, há que reconhecer sua função eminentemente questionadora, heurística, não dogmática. É mais uma lógica de problematizações, do que uma lógica de afirmações e respostas. Exatamente o oposto da ideologia, que se pretende essencialmente esclarecedora, segura, afirmando sem hesitações ou questionamentos. E neste processo de produzir a sua verdade, apropria-se de dados ou conclusões das ciências, de posicionamentos teórico-filosóficos, que ajusta sempre a seus objetivos de "estruturar o real" através de meios intelectuais, de armas teóricas eficazes para sua prática. A ideologia não é prioritariamente, nem uma função do conhecimento, nem uma função heurística, mas uma função prático-social. Não se pede a uma ideologia que seja verdadeira, muito menos que ela se questione: o que dela se espera é que seja eficaz. (4)

c) A ideologia se dissimula num discurso que se diz racional. Isto não só por ocultar os fatos que lhe são contrários, ou as boas razões de seus adversários, mas, e sobretudo, porque esconde sua identidade e natureza. Se ela reconhecesse sua condição de ideologia, "ipso factu" se destruiria. Apresen

(4) Ver, a propósito, o artigo de DANIEL LAURENT, "Présence ou refus de l'action sociale dans les idéologies", in Service Social dans le Monde, Mons (Belgique), 3/83.

ta-se sempre como bom senso, moral, evidência. É um pensamento que se pretende autônomo, embora dependa de fatores anteriores, exteriores e superiores ao próprio pensamento. A natureza da ideologia é dissimular seu papel de ideologia, afirmando-se sobretudo um pensamento racional. Nisto, especificamente, distingue-se dos mitos, crenças religiosas ou tradicionais. É possível que certas formas de pensamento mítico e religioso na antiguidade, tenham assumido uma forma de ideologia, exatamente por se pretenderem apresentar como um discurso racional. A ideologia sempre se arvora a crítica e quando refuta seus adversários o faz em nome de uma racionalidade, que ela mesmo se outorga. E se recorre a argumentos de autoridade, é que considera a autoridade citada como evidentemente científica e racional, ou embasada na realidade concreta. A mais dogmática das ideologias jamais confessará seu dogmatismo. Ela dissimula, pela racionalidade, seu caráter de ser um discurso legitimador do poder.

d) Um discurso de legitimação do poder. Eis o fulcro de toda concepção de ideologia, que é articular o "saber" a serviço do "poder". O que a faz ser muito mais do que uma visão do mundo, o que a diferencia da ciência, da arte, é o fato de que ela está sempre a serviço do poder, tem por função justificar seu exercício, legitimar sua existência. Este serviço que a ideologia presta ao poder é absolutamente original, peculiar. O poder pode utilizar a ciência, por exemplo, para a guerra ou a propaganda; mas não se utiliza senão da ideologia para legitimar-se; ou melhor, o poder, em si, já é uma ideologia. Explica-se assim que o discurso do poder seja um discurso eminentemente ideológico: diz querer ensinar, quando, na verdade, visa doutrinar; pretende ser aberto e democrático, quando, na verdade,

visa a imposição de seu conteúdo e o engajamento de seu público. É uma força de dominação coletiva, aquela que um grupo exerce (ou pretende exercer) não só diretamente mas, e sobretudo, através do aparelho político, ou sob o pálio de sua proteção, ou, ao menos, de sua conivência (5). Pode tomar as formas mais diversas: será partidária, militar, econômica, burocrática, tecnocrática, religiosa, cultural, profissional, etc... "A ideologia - concluimos com Marilena Chauí (6) - tem a peculiaridade de fundar a separação entre as idéias dominantes e os indivíduos dominantes, de sorte a impedir a percepção de um império dos homens sobre os homens, graças à figura neutra (este último grifo é nosso) do império das idéias".

e) Ou também um questionamento do poder. Este é um aspecto que foge à visão do marxismo mais ortodoxo: certas ideologias, ainda que possam ter sua própria visão do mundo, afirmam-se sobretudo pela denúncia contra o grupo que domina o poder, ou o poder em si mesmo. Os grupos dominados, tendem a questionar sua dominação, denunciando a precariedade das ideologias instaladas no poder e as iniquidades que elas engendram. As diversas doutrinas socialistas, por exemplo, são as ideologias da

(5) Entendemos que no Estado moderno, qualquer poder, mesmo parcelado, só atua eficazmente se instituído ou reconhecido pelo poder político; há organizações clandestinas, ou à margem da organização estatal, dotadas de ideologia própria e, não raro, de profunda coesão interna; mas sem um espaço de atuação legal, serão sempre ideologias confinadas, sem possibilidade de transcender sua ação, e exercer qualquer forma de poder social.

(6) MARILENA CHAUI, "Crítica e Ideologia", in "Cultura e Democracia", São Paulo, Editora Moderna, 1981 (pág. 26).

classe trabalhadora. Nas sociedades democráticas, certos movimentos populares sem estruturação político-partidário, ainda que não visem instalar-se diretamente no poder, procuram, não obstante, abrir espaço inclusive junto ao poder, para que sua ideologia seja pelo menos aceita ou reconhecida no seu devido lugar. Assim os movimentos ecológicos, anti-racistas, feministas, etc. Sua ideologia, neste caso, num primeiro momento, assume eminentemente uma postura de denúncia, de protesto, de contestação, desaguando, algumas vezes numa "proposta racional de transformação da sociedade", passando assim de uma ideologia negativa para uma "filosofia de ação política", com vistas ao poder.

Para concluirmos, é oportuno declarar que não adotamos qualquer posição de dualismos maniqueístas, quer no plano epistemológico, quer político. Não há como colocar num reducionismo simplista (ou simplório?), de um lado, a ideologia, do outro, a ciência; ou ainda, uma ideologia dos dominadores, versus uma ideologia dos dominados; ou, finalmente, detentores do capital, uma minoria privilegiada espoliando todo o resto da sociedade, constituída de trabalhadores expropriados do resultado de seu trabalho. Nas sociedades abertas, grupos profissionais, sindicatos, associações, partidos políticos, instituições culturais ou religiosas, podem adotar ideologias diversas, com pontos em comum, ao lado de divergências mais ou menos acentuadas, numa dinâmica que pode ser de negação, mas algumas vezes de cooperação ou convivência, seja para a tomada do poder, seja para abrir espaço de participação ou de mera tolerância ou permissividade. Quem pode negar, hoje no Brasil, o fato de ideologias fundamentalmente contraditórias, como o marxismo e o cristianismo, unirem-se em um objetivo comum de contestação, negação, de

núncia à política social e econômica do governo? Essa aliança estratégica e ocasional resultou numa ideologia própria que se auto-rotula de "teologia da libertação". Abstemo-nos de qualquer consideração valorativa sobre este fato. Trouxemo-lo como mera ilustração, porque nosso trabalho enfocará processos análogos de formação ideológica.

2.2 - Um Conceito de História

Transportamo-nos agora para o conceito de história, que vinculamos, para os objetivos que nos propomos, à própria concepção de ideologia. Porque não tratamos a história como um relato cronológico ou ideal de fatos, ou como um catálogo de feitos e gestos "heróicos", nem mesmo como uma pretensa interpretação totalizadora das estruturas. Fatos, pessoas, idéias, economia, política, religião, nós os veremos sob uma ótica pré-estabelecida, objetivando interpretar os processos de formação, consolidação, confrontos e superações de ideologias.

Não pretendemos adentrar no campo epistemológico da filosofia da história, muito menos discutir técnicas de pesquisa ou crítica histórica: queremos tão somente "recortar" nosso campo metodológico, num esforço de análise de como certos fatos sociais, econômicos ou culturais se articulam com o poder, em determinado espaço tópico-temporal. Não há que confundir-se no_s intento com uma incursão pela história do pensamento ou da ciência política; esta tem sua própria dinâmica, sem que se pre_tenda negar que certos pensadores assumiram uma posição de ideólogos do sistema político dominante em suas épocas, outros da

contestação política, e todas refletiram com maior ou menor intensidade os conflitos ideológicos da sociedade envolvente. Mas qualquer idéia filosófica ou científica só assume foros de ideologia, quando passa a informar a ação política: não é uma fala sobre o político, é fala do político. Muitas teorias são manipuladas pelo poder, menos por uma opção consciente de seus idealizadores, do que por uma apropriação ou recuperação a nível pragmático.

"A história reconhece a criação e variedade das ideologias que nascem, se desenvolvem e morrem. Um pouco mais, um pouco menos, mais agressivas, mais compreensivas, menos violentas, mais cheias de ressentimentos, menos vigorosas, mais autênticas. Elas se sucedem com suas meias verdades, e só o historismo foi capaz de mostrar a relatividade de suas verdades". A afirmação é do historiador - mas sobretudo historiôgrafo - JOSÉ HONÓRIO RODRIGUES (7).

O homem individual não é abstração, é concretitude. Há que ser recuperada, na sua acepção mais etimológica, a definição aristotélica do "animal político", porque liberdade e poder são duas faces de uma mesma realidade. Nas relações meramente interpessoais, privadas (ainda existem?), determinados traços de personalidade, ou a disponibilidade de meios materiais, podem garantir maior ou menor exercício de poder de uns sobre outros, a nível de relações espontâneas e informais. Mas a ação do indivíduo dentro de um grupo estruturado, ou destes numa sociedade mais abrangente é sempre um ato político. Num e noutro

(7) JOSÉ HONÓRIO RODRIGUES, "Filosofia e História", Rio, Nova Fronteira, 1980 (pág. 118).

caso, sua ação é motivada: diferem, no entanto, os níveis de motivação. Nas ações individuais, sua liberdade limita-se pelo atendimento de suas necessidades mais imediatas e pessoais e seus bloqueios são resolvidos pelos mecanismos de ajustamento conscientes ou inconscientes. Quando integra um grupo social, uma classe, uma facção, ele assume o "ponto de vista" desse grupo, dessa classe, dessa facção. Seus impulsos de liberdade e poder passam a identificar-se com a liberdade e poder do seu grupo, às vezes, até mesmo, ao preço de sua liberdade e seu poder individuais. E esta força de coesão estrutural não é mero acaso. As ideologias tem um processo histórico de constituição, seus pressupostos materiais, teóricos, que se estruturam em torno de um objetivo político, dentro de uma realidade histórica determinada. O discurso ideológico, a aceitação de sua racionalidade, não se explicam pela imperatividade de sua lógica interna, nem pela genialidade ou excepcionalidade de liderança de seus corifeus. Por isto a história não se limita a colher "flashes" de figuras ou fatos isolados. Tem de acompanhar o lento transformar-se das estruturas econômicas, políticas, culturais (8), o nascer das ideologias, a superação de algumas, o predomínio de

(8) Empregamos aqui a categoria "estrutura", para enfatizar que a história das ideologias não pode ser abordada por uma visão conjuntural. Isto não equivale a uma profissão de fé na filosofia estruturalista que, de resto, respeitamos e utilizamos como instrumento de análise do social. Poderíamos dizer que estamos mais para LUCIEN GOLDMAN ("Philosophie et Sciences Humaines", Paris, Gouthier, 1966) do que para LEVI STRAUSS (Coleção "Os Pensadores", vol. L, trad. Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires, S. Paulo, Abril Cultural, 1976) confessando, embora, haveremos nos abeberado nessa fonte, sobretudo para a redação do tópico seguinte.

outras, com a difusão consequente de sua "visão particular do universo", como discurso instituído da ciência e da razão.

Pois é da ideologia do colonizador lusitano que de mandou nossas plagas, nos três primeiros séculos de nossa história "civilizada", que pretendemos nos ocupar. E, de maneira bem específica - porque exigência de nossa proposta metodológica - tentaremos visualizar como a ciência e a prática jurídicas operacionalizaram essa ideologia: no processo de racionalização legitimadora e pragmática dos mecanismos de dominação. O discurso jurídico, discurso instituído, a partir de um lugar do "saber" (a Universidade de Coimbra) e de uma "estrutura de poder" (a monarquia absolutista portuguesa) - o saber, portanto, legitimando o poder - este discurso ideológico materializou-se concretamente no aparelho judiciário/burocrático, aparelho institucional da dominação do colonizador sobre os grupos nativos da terra colonizada.

2.3 - Colonização ou Colonialismo ?

Expansão colonial, colonização, colonialismo, podem ser conceitos de filigranas semânticas diversas. Sua conotação pragmática, não obstante, é sempre a mesma.

É curioso constatar-se a transformação de sentido desses termos, ocorrida com a evolução das ciências sociais e novas formas de interpretação de um fenômeno, que sempre foi fundamentalmente o mesmo.

Um dicionário dos mais reputados da língua portuguesa, o de CALDAS AULETE, na sua edição de 1964 registra a pala-

vra "colonialismo", como "doutrina da necessidade das colônias ou possessões/estudo das colônias, especialmente tropicais/paixão e interesse ao que é colonial". E "colonização", é o "ato de colonizar", isto é, "povoar de colonos". E só isto.

A "Enciclopédia BARSA", edição de 1973, menciona "colonialismo", explicitado como sendo "denominação de cunho pejorativo, aplicada ao movimento imperialista de expansão colonial e ao sistema de administração de territórios dependentes, por potência metropolitana". E traduz o verbete "colonização", "fenômeno geopolítico, demográfico e econômico, segundo o qual, áreas despovoadas ou mal aproveitadas são ocupadas por populações procedentes de outras regiões, com objetivos político-econômicos". Apesar da menção aos objetivos político - econômicos não explicitados, pretende ser uma definição técnica.

Tomando-se a edição da "Novíssima Enciclopédia Delta-Larrousse", de 1982, encontra-se "colonização", seguida de curta e clássica definição, "ato ou efeito de colonizar", "estabelecer colônia em, habitar como colono", e, em seguida, uma ampla explicitação: "Além da instalação, por um governo, de colonos num território distinto do país de origem, a colonização implica o estabelecimento de uma múltipla dominação. Por um lado, caracteriza-se pela apropriação do solo em detrimento dos nativos e pela exploração das riquezas do território colonizado em benefício exclusivo da mãe pátria. Por outro, implica sempre a sujeição das populações pela metrópole, que lhes tenta impor sua cultura, língua e religião". Depois de mencionar o que foi colonização na antiguidade, acrescenta: "Contudo, foi principalmente a partir das grandes descobertas que a ocupação territorial acompanhada pela exploração econômica e por uma dominação

política e cultural, foi erigida em sistema de expansão por certas potências européias, que viram na aventura colonial o meio de atenuar a incapacidade dos velhos circuitos comerciais no fornecimento de todas as matérias-primas de que tinham necessidade. Portugal, cujos navegadores traçaram a rota das Índias, e a Espanha, responsável pela descoberta das costas da América, abriram caminho para a colonização da época moderna".

Este novo significado para a relação colonial incorporou-se ao senso comum de qualquer cientista social, seja qual for seu posicionamento ideológico. Aquele outro sentido, da geopolítica, como processo de fluxo migratório, cada vez menos utilizado, é sempre denotado pelo contexto.

A dominação foi o procedimento típico na colonização portuguesa. É um fato aceito, que dispensa maiores provas ou comentários. Porém o que vai interessar-nos, em particular, é estabelecer a base ideológica dessa relação. Porque essa ideologia foi transplantada para o novo território e para seus novos habitantes, mesmo os aqui nascidos; não foi uma ocorrência limitada no tempo e que se extinguiu com a independência política. Aquele processo que se iniciou com a chegada dos bucaneiros, dos donatários, dos agentes reais e de "colonos", prosseguindo com as frentes de expansão agrícola, pastoril, extrativa, construção de igrejas, colégios e cidades, apropriando-se de terras, destruindo culturas e dizimando nações indígenas, não parou com a emancipação política, nem com a implantação da república, "soi-disante" liberal.

O dominador arrivista continua presente no Brasil de hoje, na pessoa do fazendeiro, do burocrata, do político e,

seguramente, do próprio agricultor mestiço que, negando suas origens, reputa-se "branco", "trabalhador", "civilizado", incomodado pela vizinhança e "ameaça" do "índio preguiçoso, traiçoeiro, rude, incapaz". É o mesmo discurso do colonizador, travestido agora de discurso do desenvolvimento e do progresso.

Para nosso objetivo, de buscar uma explicação teórica para o processo de exterminação dos povos e culturas indígenas brasileiros, o grande fundamento ideológico desse processo é a visão "etnocêntrica" do europeu. Este etnocentrismo que se consubstancia modernamente nas diversas modalidades de evolucionismo e que, à época das grandes descobertas sintetizava-se no "universalismo cristão". (9)

Todas as investidas de interesse político-econômico se justificam, quando os dominados não possuem "civilização, religião, nem estrutura jurídica".

(9) A antropologia científica data praticamente da segunda metade do século XIX, quando as idéias evolucionistas (Tylor, Lubbock e Morgan) estavam no auge do modismo, e suas preocupações científicas eram voltadas para o estudo do "homem primitivo", as "raças inferiores", legitimando assim, ainda que inconscientemente, os procedimentos colonialistas. A esse contexto reagiram os estruturalistas, em particular Lévi Strauss, que desvela essa visão etnocêntrica do colonialismo europeu moderno. A nível dos grandes cientistas internacionais, praticamente nada existe sobre a expansão colonial européia dos séculos XVI e XVIII. Até a análise marxista da história é sem dúvida euro-cêntrica e o materialismo dialético é de feição cultural tão colonialista, quanto o "universalismo cristão".

2.4 - Direito: Descrição Definitória

O título desse tópico pode parecer singular. Mas há um motivo bem fundamentado para sua escolha.

Na lógica aristotélico-tomista, distinguem-se três tipos de definição: "definição real" (que pretender dizer o "que a coisa é, na sua essência"), "definição nominal" (trabalha o conceito à luz da semântica) e "definição descritiva". Esta, a menos presunçosa, limita-se a mostrar como a coisa que se pretende conhecer, apresenta-se no tempo e no espaço.

Extrapola os limites de nosso trabalho pretender dizer o que o direito "realmente é", numa incursão ontológica sobre campo metafísico dos mais pantanosos. Limitamo-nos, pois, a apresentar sua gestação, através das transformações da própria sociedade, seus processos culturais, suas formas de controle endógenos ou exógenos.

A maioria dos teóricos tem buscado explicar a organização social, em geral, partindo de um estado inorganizado, que teria sido a "horda", quando não, de uma anarquia primitiva.

EMILE DURKHEIM considerou a horda como elemento original: uma horda, unindo-se a outra, constituiriam um clã. "En todas partes donde se le encuentra, el clan constituye la última división de este género. Por consiguiente, aún cuando no tuviésemos otros hechos para postular la existencia de la horda - y hay algunos que expondremos en otra ocasión - la existencia del clan, es decir, de sociedades formadas por una reunión de hordas, nos autoriza a suponer que ha habido sociedades más sim

ples que se reducían a la horda propriamente dicha, y a hacer de ésta, el tronco o matriz de donde han salido todas las especies sociales". (10)

FREUD, sob um outro ângulo, faz a cultura humana re-
cuar até a aparição de uma organização totêmica, sucedendo à hor-
da primitiva. Mas esta é apresentada à imagem e semelhança de
grupos antropóides, como um conjunto relativamente estruturado
pela autoridade de um patriarca. O começo da cultura humana sur-
giria da aparição de um controle exogâmico e de uma consciência
coletiva. (11)

Os contratualistas de todos os tempos - e o foram os sofistas, os epicuristas, de alguma forma mesmo Platão - ad-
mitem um estado social primitivo, ou de ordem natural, ou anár-
quico.

JEAN JACQUES ROUSSEAU - a quem Durkheim deve mais
que Freud - se refere a um estado primitivo de natureza, segui-
do de uma organização primária, quando a busca do bem-estar e
também as primeiras descobertas técnicas (primitivas embora) im-
põem formas elementares de cooperação. É somente com a inven-
ção da agricultura e da metalurgia que aparecem as desigualda-
des e as hierarquias sociais, engendradas pelos sistemas de pro-
priedade. Só um contrato social pôde permitir um triunfo da
vontade geral. (12)

(10) EMILE DURKHEIM, "Las reglas del método sociológico", ver-
sión española de L.E. Echevarria Rivera, Madrid, Ed. Mora-
ta S/A, 1978 (págs. 98/99).

(11) SIGISMUNDO FREUD, "Totem et Tabou", Paris, Payot, 1947.

(12) JEAN JACQUES ROUSSEAU, "Do Contrato Social", trad. Lourdes
Santos Machado, Coleção "Os Pensadores", S. Paulo, Abril
Cultural, 1983.

Um pouco diferente havia sido a hipótese apresentada, no século anterior (século XVII) por HOBBS, uma vez que imagina o estado de natureza - aquele que, teoricamente, havia precedido à organização social - caracterizado pela luta de todos contra todos ("bellum omnium contra omnes" e não "homo hominis lupus", expressão que Hobbes nunca utilizou). Nessa eterna luta prevalecia o direito do mais forte. Também através de um contrato, imposto pelo interesse bem compreendido, é que a sociedade se pôde organizar. (13)

Essas teorias não passam de meras pesquisas conjecturais: nenhum documento fornecido pela etnografia ou pela pré-história comprova esse estado de natureza pré-social ou anti-social.

O trabalho do americano LEWIS H. MORGAN que, sobretudo através das análises de MARX e ENGELS (14) deslumbrou multidões com a famosa explicação da passagem de um estágio a outro (selvageria, barbárie e civilização), especialmente porque parecia estabelecer comprovações, antropológicas e concretas, das correlações entre as formas de produção, formas de parentesco e formas de consciência social, hoje é visto com reservas pelos antropólogos. Paradoxalmente, tem servido mesmo de pressuposto ideológico, para legitimar todos os tipos de colonialismos nacionais eurocêntricos que, a título de ajudar os povos

(13) THOMAS HOBBS DE MALMESBURY, "Leviatã", trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, Coleção "Os Pensadores", S. Paulo, Abril Cultural, 1974.

(14) FRIEDRICH ENGELS, "A origem da família, da propriedade privada e do estado", tradução de Leandro Konder, Rio, Civilização Brasileira, 1981.

ainda em estágios anteriores a chegar a seus padrões evoluídos (desses colonizadores), impõem sua dominação política, econômica e cultural. Poder-se-ia mesmo afirmar, com LEVI STRAUSS (15) que a humanidade jamais apresentou qualquer exemplo de um estado de natureza desprovido de qualquer cultura e, consequentemente, sem qualquer organização.

Para a sociologia, a organização supõe sempre uma certa forma de instituição. Toda espécie de organização humana observável, no passado ou no presente, é sempre estratificada de uma maneira ou de outra e se apresenta como um sistema de posições sociais em que se repartem os indivíduos, determinando-lhes seus papéis.

É pelo controle social (que melhor se intitularia de regulação social) que a sociedade exerce sua influência sobre os indivíduos e mantém sua coesão. Este controle pode apresentar um aspecto positivo (através de ordens ou sugestões) ou negativo (censuras, tabus e proibições). Localizado no próprio interior da sociedade que aprova ou critica, é uma sanção difusa, informal. Quando formalizado, esse controle se impõe através de autoridade. Nas sociedades mais simples, estriba-se nos costumes reconhecidos por seus integrantes; nas sociedades políticas, assume a forma do direito. (16)

(15) LEVI-STRAUSS, "Les structures élémentaires de la parenté", Paris, PEF, 1949.

(16) Veja-se, sobre o assunto, em RADCLIFFE BROWN, "Estrutura e função na sociedade primitiva", trad. de Nathanael C. Cai-xeiro, Petrópolis, Vozes, 1973, os dois últimos capítulos: Sanções Sociais e O Direito Primitivo.

Há, no entanto, que refletir sobre essa realidade. O direito impõe aos homens um comportamento determinado, fixando-lhes aquilo que devem ou podem fazer, de forma coercitiva. Seu objetivo é, assim, fundamentalmente agir sobre o comportamento humano, modelando-o para que seja o que não seria, se não existisse o sistema normativo. O que quer dizer, que a sociedade, ao criar as normas deve, ao mesmo tempo, ter uma idéia certa do que ela se propõe. Em outras palavras, da situação social que se trata de atingir por seu intermédio. Isto representa, por conseguinte, um ideal para uma determinada sociedade e pode, ou identificar-se com uma situação real existente, ou buscar modificá-la.

Fatalmente há sempre um hiato entre a realidade e as normas, mesmo quando estas refletem uma determinada situação. Com efeito, a situação que as normas visam conservar, sempre é diferente daquela que existiria sem as normas. Porque se fosse possível manter tal situação sem as normas, estas não teriam razão de ser: seriam totalmente desprovidas de sentido.

Assim, a situação tutelada pelas normas, pode, ou confundir-se com o estado de coisas existentes (que se mantém também graças às normas, ou, se até então existiu sem elas, não pode mais prescindir de sua existência para sustentar-se) ou bem distinguir-se (mas através sempre de um recurso obrigatório às normas, de tal sorte que não se poderia chegar a tal estado por um processo natural). De todas as formas, a situação cuja permanência ou instauração exige a presença das normas, difere da realidade que se instauraria espontaneamente se elas não existissem.

Se a sociedade quer, graças às normas jurídicas,

criar um ideal, no sentido que vimos acima, e se as normas aparecem como um "dever ser", não se pode esquecer, por outro lado, que há um laço entre as normas e a situação real existente. Mesmo considerando que constituem um "dever ser", elas existem realmente na sociedade. São um fato social como qualquer outro, fato que não se distingue dos demais, senão pelo conteúdo. Como tal, está subordinado às leis sociais aplicáveis a todos os fatos do mesmo gênero. Na fixação das normas, o homem se move entre uma ordem espontânea, que não deseja, e uma ordem ideal, que quer ver estabelecida.

Desloca-se, desta maneira, o problema para o âmbito do social e do político. A partir do que, torna-se inevitável que se trabalhe com as categorias jurídicas, numa estreita relação com as demais disciplinas sociais, porque essa ordem ideal é definida pela realidade política concreta.

É evidente que a estrutura do poder, através do qual a sociedade promove o ordenamento jurídico, explica os diversos caminhos axiomáticos que são tomados por este.

Para o nosso caso particular esta estrutura de análise perde, em parte, sua validade, porque construída sobre a concretude da sociedade política, é insuficiente para explicar as relações coloniais.

Nos limites de um território colonial, chocam-se duas sociedades de estruturas conflitantes. Os colonizadores transplamam os modelos de ordenamento jurídico vigentes na metrópole, enquanto as sociedades nativas mantêm sua cultura e seus valores tradicionais. O confronto é inevitável e transcende os limites de qualquer tipo de relações intra-sociais para o

lamentável plano de um conflito internacional. Expansão colonial é expansão de limites de soberania política, conquista de território, sujeição ou extermínio dos vencidos, imposição de uma nova ordem jurídica.

E não foi de outra maneira que o encararam os colonizadores portugueses no Brasil; que sempre rotularam os massa cres dos nativos de "guerra justa".

3 - O DIREITO E A HISTÓRIA DA IDEOLOGIA DA COLONIZAÇÃO

A análise interpretativa da história do "velho mundo", peca normalmente pelas generalizações apressadas dos modelos teóricos, construídos em função da realidade daqueles países que modernamente se constituem no epicentro da vida política, econômica e cultural da Europa. (17)

No presente capítulo, pretendemos destacar as peculiaridades inerentes à península Ibérica, mais restritamente, ao Reino de Portugal, cuja história comprova o "engenho e Arte" de um povo, capaz de transformar o minúsculo "Condado Portucalense" num império que ultrapassou os mares e conseguiu impor sua língua, sua religião, seu direito, sua cultura, enfim, a regiões longínquas e extensas.

É sem dúvida fascinante, e de imensurável interesse para o nosso propósito, verificar-se como a nascente monarquia lusitana, brotada em meio a lutas de cruzadas contra os mouros, manipula o cristianismo como ideologia de seu projeto de expansão e consolidação territorial e política, articula-se, com o mercantilismo burguês para afirmação institucional contra os nobres e o clero e, finalmente, concilia um e outro numa nova di

(17) Afora a abordagem clássica de KARL MARX na sua "Ideologia Alemã", há uma interessante publicação em língua inglesa, "The transition from feudalism to capitalism", NBL Ltda, Londres, 1976, em que RODNEY HILTON inventaria e transcreve as principais contribuições para o debate sobre a transição do feudalismo para o capitalismo, no seio da historiografia marxista.

mensão ideológica, para sua expansão ultra-marina de cunho colonialista. São recuos e avanços, apropriações de discursos contraditórios, cuja análise nos faz a cada momento sermos tentados, antes mesmo da etapa conclusiva desse trabalho, a estabelecer ligações causais entre essas raízes culturais e o "comportamento psico-social" da comunidade que hoje ocupa sua principal ex-colônia. Seus reflexos são bem aparentes na política.

Como procedimento metodológico, vamos discorrer sobre o componente mercantilista no absolutismo monárquico português, as relações entre este e a ideologia católica romana, suas instituições jurídicas, tudo como vertente de uma ideologia que animou todo o processo de colonização do Brasil. Na verdade essas três vertentes se entrecruzam, se permeiam, e essa dissecação atende apenas a necessidade de enfatizar cada uma pela sua contribuição original que, embora assimiladas na constituição de um discurso abrangente, não perdem sua especificidade explicativa em determinados momentos.

3.1 - O Componente Mercantilista na Monarquia Absolutista

A história da constituição, consolidação e expansão da monarquia em Portugal é toda uma saga de lutas religiosas e de aventuras marítimas, umas e outras, para quem procede a uma análise mais profunda, obedecendo a uma mesma motivação: conquista de novas terras, novos mercados, numa Europa cuja exploração territorial, com os recursos disponíveis na época, não podia mais assegurar a continuidade da sobrevivência de "servos e vilões", nem a manutenção do "status quo" da nobreza e dos eclesiásticos.

Em determinados momentos, emerge "a defesa da fé" , como justificativa da ação belicosa; em outros se desnuda essa motivação real de interesses. Reservamos para o próximo tópico discorrer sobre o "discurso religioso". Agora nos deteremos nas características especiais do mercantilismo lusitano.

Na sua origem mais primitiva, encontra-se a história do condado portugalense identificada com uma divisão de espólio de guerra contra os mouros, quando Fernando I de Castela repartiu em testamento a seus filhos a terra conquistada, cabendo à Afonso suplantar os demais e dominar sozinho, pouco mais tarde, Leão, Astúrias, Castela, Galiza, Portugal, Rioja e Biscaia, prosseguindo suas lutas contra os sarracenos, até estender seus domínios a Lamego, Viseu, Ceia e Coimbra. Contou para tanto com a colaboração de vários cavaleiros cristãos, entre eles D. Henrique (de Borgonha, descendente de Hugo Capeto, da França), a quem deu em casamento sua filha Tarasia ou Tareja. (Teresa), concedendo-lhe o título de conde e o governo da antiga Lusitânia, agora crismada de "Portucale".

Morre D. Afonso, em 1109, e, três anos mais tarde, falece também seu genro D. Henrique, que é sucedido pelo filho Afonso Henriques, ainda menor. Anos mais tarde, após uma luta célebre, contra cinco reis mouros e os exércitos sarracenos da África e de Espanha, já infante, o príncipe Afonso Henriques, vencedor de Ourique, é aclamado Rei de Portugal, em 25 de julho de 1139.

Sucedem-se as lutas através de seus sucessores. E com os novos triunfos, as novas concessões de terras, Mas já agora a monarquia centrava seus poderes sobre toda a região. "A

nobreza nunca chegou a criar raízes no campo, nem teve função civilizadora, função de direção e proteção dos moradores locais; apresentava-se, antes, como parasito da população e do poder central. Tratar-se-ia, assim, de caso completamente diverso do que encontramos em outros países da Europa Cristã. Esta diferença de caráter, que, segundo parece, nunca chamou em grau superior a atenção dos estudiosos, em grande parte, para dar aspecto peculiar ao desenvolvimento de Portugal na Idade Média. Verdadeiro símbolo desta peculiaridade é a questão de se discutir a existência ou não do regime feudal no país". (18)

O que vale ressaltar, no momento, é que a dinastia de Borgonha conseguiu manter a unidade do reino sob seu domínio, apesar da nobreza e do clero, contrariados nas limitações de suas ambições, graças ainda à continuidade da luta contra os sarracenos e a possibilidade de novas concessões territoriais.

No correr desses dois séculos - a dinastia implantada em 1140 irá até 1383 - as transformações que se vinham processando no resto da Europa, com o surgimento de uma atividade mercantilista burguesa e marítima, repercutiam de maneira bem mais acentuada em Portugal. Os contactos com a civilização sarracena, que já conhecia a bússola, os instrumentos óticos e dominava a técnica de navegação, suas imensas costas marítimas e um território estreito e de terras impróprias para a agricultu-

(18) PEDRO MOACYR CAMPOS, "As instituições coloniais: os antecedentes portugueses", in "História Geral da Civilização Brasileira", vol. I, "A Época Colonial", sob a direção de Sérgio Buarque de Holanda, Ed. Difel, S. Paulo, 1981 (pág. 16). O autor se diz louvado em ANTONIO DE SOUZA, mas não menciona a obra.

ra, todos estes fatores empurravam os lusitanos em direção ao mar, tornando-os os mais antigos mercadores trans-oceânicos. E o que é mais importante, enquanto os nobres empobreciam com a escassez da agricultura, os mercadores juntavam riquezas com suas viagens e negócios.

Com a morte de D. Fernando, o rei Castelhana João I, casado com sua filha Beatriz, reivindicou para si o trono português. Embarcadores e comerciantes fizeram a revolução de 1383 a 1385, recusando-se a reconhecer D. João de Castela e proclamando rei D. João de Avis, filho bastardo de D. Pedro (pai de D. Fernando). Na batalha de Aljubarrota deu-se a definição do conflito, com a derrota das forças castelhanas, que significavam, naquele momento, a continuidade da nobreza e dos senhores das grandes terras.

Há um grande debate teórico sobre ter sido esse movimento armado uma verdadeira revolução burguesa (19). A questão nos parece despicienda, quando já afirmamos que não se pode partir da aplicação de modelos teóricos puros, para estudar uma realidade concreta, com tamanhas peculiaridades, como foi o mercantilismo lusitano. O que se torna indiscutível, é que o movimento sedicioso foi deflagrado com o apoio decisivo de um segmento da sociedade, que mantinha uma força definida de coesão,

(19) PAULO MERCADANTE, "A Consciência Conservadora no Brasil", Ed. Nova Fronteira, Rio, 1980, apresenta as opiniões divergentes, às págs. 25 e 26, sobretudo em nota de rodapé da primeira. A nosso modesto entender, o autor, ao negar o surgimento de uma nova ideologia, por não se haver estruturado uma verdadeira classe burguesa, deixa-se atropelar por uma visão excessivamente marxista da história.

em torno de um interesse econômico conhecido. E esse movimento foi capaz de por fim a uma dinastia de origem nobre, a de Borgo na, comprometida com os nobres e seus aliados do clero, dando início a uma outra, alicerçada na pessoa de um "bastardo", mas figura facilmente manipulável, particularmente através de seus filhos, com ambições comerciais que logo seriam reveladas. (20)

A primeira manifestação de que os "comerciantes bur gueses" não estavam enganados, foi a tomada de Ceuta, o marco decisivo para as navegações portuguesas, uma vez que essa cidade era a chave para toda defesa do litoral e penetração do Medi terrâneo, não podendo ficar sob o domínio dos mouros, que a usa vam como base de suas piratarías.

Graças a essa vitória, foi possível que, três anos mais tarde, se iniciasse a ocupação da Madeira, depois Açores (em 1432) e, após doze anos de tentativas, ser ultrapassado o Bojador, por Gil Eanes (1434).

É de ressaltar-se, aqui, a figura do Infante D. Hen rique, um dos filhos de D. João I, que além da participação de destaque na tomada de Ceuta, foi um dos grandes incentivadores na conquista da África (21). Na ponta de Sagres, no Algarves, implantou seu centro de atividades, e para lá fez convergir, de toda parte da Europa, estudiosos e práticos da arte de navegar.

(20) Mais adiante, ao tratarmos sobre "Portugal e o orbe cris tão", o assunto será abordado de outro ângulo, com maiores esclarecimentos.

(21) PEDRO MOACYR CAMPOS, opus cit., págs. 28 e 29, questiona toda importância que a historiografia tradicional vem atri buindo a D. Henrique e menciona também seus irmãos D. Duar te e D. Pedro, como partícipes desse processo.

Teve participação direta ou indireta, em todos os descobrimentos dessa época, e que foram os mais lucrativos para todos: a Igreja, a monarquia e ele próprio.

Com a expedição de Antão Gonçalves, se inicia, em 1441, o tráfico negreiro para o Reino, de forma tão intensa que, passados três anos, deu origem à companhia de Lagos. A partir do ano de 1447, aproximadamente, os barcos lusitanos passam a transportar ouro e marfim. Com o ano de 1456 começam os negócios da pimenta malagueta. (22)

Discuta-se a maior ou menor participação de D. Henrique nesses resultados globais, o certo é que, quando de sua morte, em 1460, haviam sido explorados cerca de 2.000 kms de litoral africano, até a Serra Leoa, e estava incrementado o comércio de ouro, marfim, escravos e pimenta.

O reinado de D. João II (1481/85) inicia uma fase de explorações mais amplas e arrojadas, talvez resultado da maior experiência adquirida e pelos avanços da ciência da navegação já atingidos na Europa nesse final de século. Diogo Cão descobre a embocadura do Congo e, prosseguindo, atinge o Cabo do Lobo (Cabo de Santa Maria). Bartolomeu Dias reconhece a Costa Africana até a Serra dos Reis e dobra o Cabo da Boa Esperança, em 1486, abrindo assim o caminho marítimo para as Índias, objetivo máximo das navegações portuguesas, que nessa etapa, já vi-

(22) ARTHUR CESAR FERREIRA REIS, em "Aspectos da Formação Brasileira", Liv. José Olympio Ed., Rio, 1982, diz que "Silva Rego, o eminente historiador da empresa portuguesa no Oriente, teve muita razão quando afirmou que além de espírito, e muito mais que espírito, o que movera para os descobrimentos era pimenta (pág. 11).

savam o comércio de especiarias do Oriente, até então trazidas à Arábia e ao Egito pelos maometanos e dali transportadas aos países europeus, através do porto de Veneza.

A essa altura, um acontecimento inesperado pela corte portuguesa, a viagem de Colombo à América, fez surgir divergências com Castela sobre os destinos das novas terras, o que, após várias negociações, resultou no Tratado de Tordesilhas, sob a arbitragem do Papa Alexandre VI (1494).

No ano seguinte à assinatura do Tratado, morre D. João, sucedendo-o D. Manuel, cognominado "O Venturoso" (1495/1521), que viu concretizado o velho sonho português de alcançar a Índia por mar, façanha realizada por Vasco da Gama em 1498. Agora Portugal entrava em contacto com o centro da região das especiarias, ouro e pedras preciosas, deslocando o eixo comercial da Veneza.

Em 1500 será a vez da descoberta do Brasil, por Pedro Álvares Cabral, que prossegue sua viagem para a Índia. A nova terra fica alguns decênios ainda inexplorada, porque continuavam as atenções voltadas para o comércio do Oriente.

Essas conquistas ultra-marinas concorreram para que o mercantilismo lusitano apresentasse características bastante originais. Não chegou a constituir-se propriamente uma "classe burguesa" em Portugal, como um estamento distinto da nobreza, porque houve, através dos dois séculos da dinastia de Aviz, um processo "sui-generis" de assimilação recíproca, que se refletiria, de modo especial, na ocupação da nova colônia da América. A oficialização das viagens comerciais pela coroa, sendo uma forma de reforçar o erário público, oferecia meios de assegurar a

centralização política e territorial, porque possibilitando contratar milicianos a soldo (soldados) e adquirir armas de fogo mais pesadas (canhões) diminuía a importância do cavaleiro de armas. A este restava, ou gravitar em torno do trono, na expectativa de investidura em algum cargo burocrático compensador ou, o que de início não era visto com muito agrado, buscar participar das novas atividades de exploração marítima, uma vez que se empobrecia a cada dia, na administração de suas terras.

As descobertas de novas terras, a princípio como centro de comércio, e, em seguida, como áreas de ocupação exploratória, se por um lado contribuíram para atrair a nobreza decaída para o comércio marítimo e a busca de novas bases territoriais, por outro lado desfiguraria definitivamente o mercantilismo português, que, ao contrário da Europa Central, jamais e voluária para um capitalismo industrial, firmando-se como atividade exploratória e predatória das terras de além-mar.

O mercador lusitano buscava, com o dinheiro ganho nas suas empreitadas, comprar "status" e entregar-se ao "otium cum dignitate" da velha nobreza. Um episódio típico, como ilustração, foram as conquistas de Diogo Cão. Ao voltar a Lisboa, após o êxito de suas viagens, em 1484, reivindica logo - e consegue - de El-Rei o título de nobreza. (23)

A conquista do Brasil não teve qualquer intuito, en

(23) SÉRGIO BUARQUE DE HOLANDA, em "Raízes do Brasil", José Olympio, Rio, 1982, dissecou, sobretudo às págs. 8 e 9, a "psicologia desses povos" ligada à "invencível repulsa que sempre lhes inspirou toda moral fundada no culto ao trabalho". A tendência da elite nacional para a "mordomia" tem raízes históricas.

coberto ou declarado de uma migração populacional planejada. As razões expressas, uma continuidade da motivação alegada em casos semelhantes (assunto de que nos ocuparemos a seguir) estavam na justificativa do Decreto de constituição das Capitâneas hereditárias no Brasil: "Considerando quanto serviço de Deus... ser a minha terra e costa do Brasil mais povoado que até agora, foi, assim nela haver de celebrar o culto de officios divinos, e se exaltar a nossa santa fé catholica, como trazer e provocar a ella os naturais da dita terra infiéis e idolatras..." (24) . E as verdadeiras razões eram do mais verdadeiro mercantilismo predatório.

Para viver como colono na nova terra havia apenas duas condições para portugueses ou estrangeiros: ser cristão e pagar os impostos; uma terceira, esta só para estrangeiros, era de não negociar com os naturais.

Em conclusão a esse tópicO, ressaltamos, em resumo, que foi essa vertente mercantilista, muito peculiar a Portugal e bem distinta de outros países centrais da Europa, que inspirou a atividade de colonização brasileira, portanto de caráter exploratória, predatória, visando exclusivamente lucros imediatos capazes de assegurar o "dolce far niente" de uma nobreza decadente, em busca de redourar brasões obscurecidos. Nada de um labor produtivo, lucro a serviço de formação de um capital multiplicador, através de reinvestimentos racionais. A própria atividade canavieira, manipulada pelo capital flamengo, voltava-

(24) A citação é extraída de SÉRGIO BUARQUE DE HOLANDA, in "História Geral da Civilização Brasileira", obra citada (pág. 99).

se toda para um comércio exterior e deixava no país as sequelas da expropriação das terras dos ameríndios e sua escravização, ce mo mão de obra mais barata do que o escravo negro oriundo da África distante. O antigo dono da terra passou a ser, como a própria terra, mercadoria negociável.

3.2 - Cristianismo e Eurocentrismo

A assim chamada civilização cristã ocidental resultou da confluência da tradição religiosa hebráico-cristã com a cultura greco-romana no evolover história de nossa era (25). E mencionamos tradição hebráico-cristã, porque, segundo a própria pregação de Cristo, ele seria um continuador e renovador dos en sinamentos do Velho Testamento.

Raça eleita, povo de Deus, nação sagrada, os judeus explicavam sua origem desde uma criação divina, direta e monog nética, por ato de Javé, Deus único e verdadeiro. Os demais po vos, segundo a tradição bíblica, vinham do mesmo tronco, mas só a estirpe de Abraão foi a escolhida e dela nasceria o Messias.

Este discurso profundamente etnocêntrico persistia ainda nos discípulos diretos de Cristo, após sua morte, quando a conversão de Paulo de Tarso, veio a transformar toda a estra tégia. Cidadão Romano, conhecedor da tradição hebráica e da fi

(25) Tivemos oportunidade de empreender um estudo sobre este as sunto em nossa publicação "Filosofia e História de Educa ção", Edição da ESPEA, Manaus, 1969. Acrescentamos outras reflexões pessoais, por tratar-se de assunto que nós tem ocupado bastante em nossos estudos.

losofia estóica assimilada pelos Romanos, percebeu que as vias de expansão do Império seriam o caminho natural para a propagação da nova doutrina. É conhecido o episódio de seu desentendimento com Pedro, que pretendia fazer do judaísmo, pela circuncisão, a porta de entrada para o cristianismo. Paulo, com inigualável habilidade, ao mesmo tempo em que fez prevalecer seu ponto de vista universalista, manipulava a liderança do velho pescador sobre os demais discípulos diretos do Mestre, fazendo-o bispo de Roma, centro de irradiação do imenso império.

Após um longo período de perseguições e clandestinidade, Constantino, diante do esfacelamento iminente do Império, supôs que a nova religião com raízes lançadas até as colônias mais distantes, pudesse servir de fator de unificação, e, através do Edito de Milão, em 313, deu liberdade ao cristianismo. Mais tarde, em 380, Teodósio, o erigiu em religião oficial.

Estavam lançadas as bases ideológicas de um novo etnocentrismo, tendo no dogma e na moral cristã, sua visão do universo, ainda que este discurso sofra toda espécie de recuperações para adaptá-lo aos mais diversos interesses políticos da europa medieval, como veremos a seguir.

3.2.1 - O universalismo cristão

A segunda metade do século V marca o fim do grande Império Romano, totalmente dominado pelas hordas de bárbaros. A essa altura, permanece como único poder a Igreja Católica, já então transformada numa poderosa organização política, social e religiosa que se apresenta como continuadora e herdeira da uni

dade romana. (26)

Pouco a pouco os invasores foram-se convertendo ao cristianismo, reforçando seu poder não só no campo doutrinário, mas também no político temporal.

A unidade do império desaparecera para sempre e a Igreja adaptou-se a essa nova realidade, assumindo o discurso da universalidade, o que iria contrariar imperadores desejosos de ressuscitar o Império Romano.

Nos três séculos que medeiam entre a queda do Império Romano até o reinado de Carlos Magno, um dos problemas mais debatidos foi o das relações entre o poder temporal e o espiritual.

Agostinho de Hipona (354/430) escreveu o seu "De civitate Dei", enquanto o império ruía sob as invasões bárbaras, basicamente para defender o cristianismo da imputação que o paganismo romano fazia à nova religião, de ser responsável por esse evento: os deuses estariam castigando Roma por havê-los destronado. Obra quase sempre interpretada com parcialidade, dentro de suas concepções voluntaristas e providencialistas, a bem da verdade, deve-se salientar que não fez mais do que, ao lado da defesa da fé, restabelecer o axioma evangélico, "a César, o que é de César, a Deus o que é de Deus". Não chega a identifi-

(26) Não nos move aqui qualquer intuito de questionar a doutrina cristã, como tal. Reportando-nos a nossa conceituação de ideologia, estipulada na primeira parte desse trabalho, dizemos que nosso estudo levará em consideração a apropriação e, não raro, deturpação dessa doutrina para justificação de determinados poderes políticos ou legitimação de qualquer forma de dominação.

car ou confundir os dois poderes, nem elabora qualquer doutrina de absorção do Estado pela Igreja, em nome de propósitos superiores da "Cidade de Deus". Com tudo isto, proclama, mais alto que nunca, uma preeminência da Igreja na ordem dos fins (como "única sociedade humana" consagrada a construir a "Cidade de Deus", o que, por via indireta, não podia deixar de diminuir moralmente o Estado.

Depois da morte de Agostinho o Papa Gelásio I (492/496) retomaria o problema lançando as bases de sua teoria dualista, sempre em nome de um "agostinianismo".

"A origem e a separação dos poderes espirituais e temporais deve ser procurada na própria ordem estabelecida pelo divino fundador da Igreja. Pensando na fraqueza humana, Ele teve o cuidado de providenciar para que os dois poderes permanecessem separados e que cada um ficasse no domínio particular que lhe foi atribuído. Os príncipes cristãos devem servir-se do sacerdócio nas coisas que se referem à salvação. Os padres, pelo seu lado, devem respeitar o que os príncipes estabelecerem em tudo o que respeita aos acontecimentos temporais, de maneira a que o soldado de Deus não se imiscua nas coisas deste mundo e que o Soberano temporal não levante nunca a palavra nas questões religiosas". (27)

Foi este o ponto de partida de uma teoria famosa - a dos dois gládios ou espadas. Cada uma delas simbolizava uma das autoridades supremas queridas por Deus para governar a huma

(27) JEAN TOUCHARD, "Histoire des Idées Politiques", Volume I, págs. 132/33, apud J. SILVA CUNHA, "História Breve das Idéias Políticas", Lello e Irmão, Porto, 1981 (pág.132/33).

nidade. Cada uma delas deveria estar em mão diferente.

Longe de ser uma separação, essa distinção implicava um estreitamento de relação entre as duas forças independentes e uma coordenação entre as respectivas autoridades. Cada uma delas, suprema no seu próprio domínio, ocupava uma posição subordinada nas questões afetas à outra. Em matéria temporal, ficava o bispo subordinado ao príncipe. Em matéria espiritual, era o príncipe que se subordinava ao bispo, que por ele respondia perante o tribunal de Deus.

Ora, por seu próprio peso, essa responsabilidade espiritual do sacerdote conferia-lhe uma singular e eminente autoridade - a qual é cuidadosamente ressaltada por Gelásio. Dos sacerdotes, prepostos das coisas divinas, distribuidores dos mistérios divinos, os príncipes esperavam os meios de salvação, baixavam diante deles "a cabeça em sinal de respeito" (a começar pelo Imperador do Oriente, por muito alta que fosse a sua dignidade). Estabelecia-se, assim, uma desigualdade de "dignidades", e definia-se a responsabilidade do príncipe em por sua espada a serviço da cristandade.

Era esta a convicção comum a todos os autores cristãos, que não passavam de variantes do pensamento do Apóstolo Paulo. Mas na prática, diversas eram as interpretações que lhes davam, ora para legitimar a supremacia do poder imperial, ora para a do poder pontifício.

Uma oportunidade histórica para a afirmação do universalismo cristão, a partir de um "Sacro Império Romano", surgiu com Carlos Magno. O Papa Leão III, derrespeitado pelos romanos, pediu o apoio desse imperador. Este, numa carta dirigida ao

pontífice, afirma a obrigação de "com a ajuda da piedade divina, defender em todos os lugares a divina Igreja de Cristo pela arma: no exterior, contra as incursões pagãs e as devastações dos infiéis; no interior, protegendo-a pela difusão da fé católica". O Papa deveria limitar-se à oração: "A vós, Santíssimo Padre, pertence, elevando as mãos para Deus como Moisés, ajudar pelas vossas preces ao sucesso das armas". Esta repartição de funções era acompanhada de conselhos: "Que a vossa Prudência se ligue em todos os pontos às prescrições canônicas e siga constantemente as regras estabelecidas pelos Santos Padres, a fim de que a vossa vida dê em tudo o exemplo de santidade, que da vossa boca não saiam senão exortações piedosas e que a vossa luz brilhe perante os homens"... (28)

Existia pois uma situação de fato, de supremacia do Imperador sobre o Papa e este, que necessitava de um protetor, coroa-o imperador de toda cristandade, durante as cerimônias do Natal de 800. (29)

Restaurava-se dessa forma a idéia de universalidade originada do velho império romano, recuperada agora pela marca do cristianismo.

Na verdade, o que se inicia é um novo processo de corrupção da Igreja, como instituição. O cristianismo sempre se vestiu melhor com a túnica dos mártires do que com os mantos dos reis. Primeiro a proteção, as regalias para o clero; o gosto pelo poder termina por desvirtuar a missão sobrenatural da

(28) JEAN TOUCHARD, op. cit, ibidem

(29) Prevalecia então uma aplicação literal da afirmação de S. Paulo: "Todo poder vem de Deus, todo poder vem do alto"...

Igreja, que passa a atuar como uma estrutura política.

Após o reinado de Carlos Magno, desloca-se o Império Carolíngio. As invasões sarracenas, eslavas, húngaras e normandas, acabam levando ao estabelecimento do regime feudal, em que bispos e barões disputam títulos e terras, e o cristianismo não é mais do que um discurso vazio, pois nem os imperadores tinham mais um poder político efetivo, nem os papas asseguravam uma unidade espiritual e moral, ausente até mesmo nas cortes pontifícias.

Algumas reformas se processaram no seio da Igreja, visando restaurar suas instituições, antes que houvesse a grande Reforma do século XVI. Em 1059 foi criado o Colégio dos Cardeais, para eleição dos Papas e se tentou recuperar a hegemonia pontifícia, sobretudo com Gregório VII (1073/85), Alexandre III (1159/1181), Inocêncio III (1198/1216) e Inocêncio IV (1243/1254).

Gregório VII, no conflito com Henrique IV, da Alemanha, declara que os príncipes tem uma investidura feudal, tal como os bispos e, portanto, um vigário de Cristo, em nome de S. Pedro e S. Paulo os poderá depor, dispondo de seus estados. Em Canossa, na Emília, Henrique IV, rei da Germânia, descalço e em volta em vestes miseráveis, implorou durante dias o perdão de Gregório VII, que o havia excomungado e pronunciado sua deposição. O Papa o perdoa após ter recebido as garantias exigidas.

Alexandre III enfrenta as pretensões de Frederico Barba-Roxa em restaurar o cesáreo-papismo, intitulado-se continuador de Constantino, Teodósio, Justiniano, Carlos Magno e Oto III. O Papa firma aliança com a Liga das Comunas Lombardas e o derrota em 1177.

Inocência III empreendeu a tarefa de libertar a Igreja da tutela de Henrique VI, da Alemanha, para poder alargar a influência do papado na ordem civil. Seu desejo de emancipar a hierarquia eclesiástica foi testado no famoso caso da nomeação de Estevão Langton como Arcebispo de Cantuária, que não foi reconhecido por João-sem-Terra. Inocência lançou um interdito sobre toda Inglaterra, em 1208, e excomungou o rei que se viu forçado a ceder e declarar-se súdito feudal do Papa.

Inocência IV trava a luta decisiva pela supremacia do papado, ao enfrentar Frederico II, neto de Barba-Roxa. No Concílio de Lião (1245), depois de deliberar sobre todos os delitos e excessos de Frederico, decreta sua deposição. Frederico é vencido pelas Comunas da Itália setentrional, instigadas pelo pontífice. Morre em 1250 deixando o Império inteiramente desagregado. (30)

Teria se concretizado o triunfo do papado como detentor do "universalismo cristão" sobre o sonho do "universalismo imperial"? Seria um tanto leviano fazer-se tal assertiva.

Em verdade, surgia uma nova realidade política na Europa, com as primeiras monarquias nacionais, sepultando para sempre o sonho de um Império Unificado. Querelas localizadas, entre monarcas nacionais e alguns pontífices ainda se repetiriam, sobretudo porque o poder temporal dos Papas, via nessas monarquias que se estruturavam, uma ameaça a sua autoridade.

Era, sem dúvida, irreversível o processo de trans

(30) Nesse mesmo período ocorreram "As Cruzadas" - assunto que tratamos a seguir -, uma das frustradas tentativas de união política da cristandade, gerando, como um de seus efeitos perversos, o apressamento das monarquias nacionais.

formação política e econômica da Europa Medieval. Mas o conflito histórico entre o poder imperial e o poder papal, girando sempre em torno de uma mesma concepção religiosa da sociedade, cimentou uma cosmovisão a partir do núcleo doutrinário do cristianismo, apesar das divergências ditadas pelos interesses imediatos.

O universalismo cristão se constituiu, desta forma, o fundamento racional do discurso eurocêntrico.

3.2.2 - As guerras contra os infiéis

Não só o cristianismo assumiu foros de religião oficial do império romano, no século IV, identificando-se com a crença comum a toda Idade Média e informando o pensamento e a cultura ocidental, como estabeleceu parâmetros de avaliação cultural e de convivência política.

As origens evangélicas do cristianismo e as doutrinas dos primeiros padres da Igreja, contrariavam a utilização de coação ou da violência quer para propagação, quer para defesa da fé. Assim pensavam Tertuliano, Orígenes, Cipriano e Lactânncio. E Crisóstomo dizia que "matar um herege significava introduzir na terra uma briga sem remédio".

A cristianização do império transplantou as antigas idéias de expansionismo e dominação, a qualquer preço. Não apenas recusava o mundo romano outra cidadania (quem não fosse romano por nascimento ou por negociação, seria escravo, liberto, mas jamais cidadão), como não permitia dentro do império outra religião. A heresia interna era punida como traição.

A grande adesão a tese de coação contra a heresia no período chamado da tradição patrística, foi a de Agostinho, diante do movimento donatista africano, que respondia com violência a todas as tentativas de aproximação. Já nessa época, defendeu o princípio de que "não importa se houve coação; importa é saber se a coação é para o bem ou para o mal". Nas suas "retratações" o bispo de Hipona declara sem rodeios que havia mudado sua posição anterior, depois de ver o grau de maldade dos hereges, e como uma coação prudente ajudava no processo de sua conversão.

Ora, conforme já mencionamos atrás, o pensamento agostiniano, bem ou mal interpretado (nesta última hipótese, sobre o poder temporal da Igreja), dominou toda a teologia medieval. (31)

A par desse fundamento doutrinário, a prática repressiva foi institucionalizada no Código Justiniano. Os imperadores romanos, na tradição inaugurada por Constantino, sonharam cimentar a unidade do vasto império na coesão da religião cristã. Daí o rigor contra pagãos, judeus e hereges.

Essa mentalidade predominou em toda a Idade Média e seria longo e desinteressante sequenciar todas as opiniões e fatos comprobatórios, aliás encontráveis em qualquer compêndio de história, até mesmo didático. (32)

(31) Agostinho jamais sonhou em submeter todos os Estados à Igreja, nem negou aos pagãos o direito de Estado, como que rem alguns comentaristas.

(32) Chamamos a atenção para o caso dos judeus, que, em toda a Idade Média, foram discriminados e perseguidos, pela identificação da raça com a religião e aqueles "que haviam condenado e crucificado o Filho de Deus feito Homem".

Destacamos - pelo seu particular interesse - alguns tópicos de Tomaz de Aquino, cuja doutrina política normalmente se opõe à tradição agostiniana. Para o "Doctor Angelicus" não se deve exercer coação alguma direta sobre pagãos e judeus. Permite-se apenas puni-los, por meio de cruzadas, por eventuais violências feitas contra os cristãos, ou blasfêmias contra a religião cristã. Porém os hereges também devem ser coagidos fisicamente no sentido de cumprirem o que prometeram e de observarem o que um dia aceitaram". (33)

As teorias do "Doctor Angelicus", quase sempre retificando o pensamento agostiniano, tem sido consideradas como a maior obra filosófica e teológica de todos os tempos. E a sua cristianização do racionalismo aristotélico, deveria ter dado um novo rumo ao pensamento da Idade Média, não fossem os grandes interesses políticos que o relegaram a um "arquivamento", só sendo reconhecido o valor de sua obra bastante tempo mais tarde. Mas como todas as grandes obras culturais da humanidade, seu pensamento é adulterado, apropriado e posto a serviço das mais variadas ideologias, de acordo com as circunstâncias políticas e os interesses imediatistas de momentos e pessoas.

Neste tópico particular, o eixo de sua doutrina repousa na distinção entre "direito humano" e "direito divino", este, ainda que oriundo da ordem da graça sobrenatural, não ab-roga aquele. Ao contrário de todo pensamento agostiniano, as organizações políticas (estados organizados) estribam-se nesse di

(33) TOMAZ DE AQUINO, "Summa Theologica", 2.2.10.8.c apud JOSEPH HOFFNER, "Colonização e Evangelho", trad. José Wisniewski Filho, Presença, Rio, 1977, págs. 53/54.

reito natural, - não são uma consequência do pecado original - e, desta maneira, pagãos e infiéis tem direito a constituir seu estado, independentemente da proteção de estados cristãos. (34)

O discurso colonialista relega o fundamento doutrinário do grande teólogo, e dele extrai apenas o que interessa a seus objetivos políticos e econômicos, como, por exemplo, suas considerações sobre "guerra justa". (35)

Já afirmamos acima que o emprego das armas em defesa da fé (sic) no "universo cristão", remonta à mais longínqua tradição romana. E toda Idade Média foi quase a história de uma guerra contínua, especialmente com os povos fronteiriços, fossem os prussianos, eslavos ou húngaros, no Oriente, fossem sarracenos, mouros e turcos, no Mediterrâneo. Esta atitude belicosa, convenhamos, foi realimentada, durante um longo período, pela violência e crueldade das guerras islâmicas. Do outro lado, para os maometanos, a guerra contra os cristãos, era uma "guerra santa" determinada pelo Alcorão, em que se permitia o uso de toda violência contra o corpo, os bens e a cultura dos inimigos. Os prisioneiros cristãos podiam ser escravizados ou simplesmente mortos. Os que permaneciam em território conquistado pelos infiéis, eram coagidos a usar roupas especiais (como os cristãos faziam com os judeus), pagar taxas de proteção, não podiam casar ou manter relações sexuais com maometanas, construir templos, bater sinos, etc. Além de estarem expostos a vexames e barbaridades a cada momento.

(34) Idem, ibidem, págs. 61/62.

(35) Ocupar-nos-emos em tópico especial sobre a "nova escolástica", cujo discurso, preocupado em legitimar as monarquias absolutistas, desfigura a aristotelismo tomista.

Quando se menciona guerra santa, ocorre de imediato uma evocação ao movimento das "cruzadas", cuja importância é sempre superestimada por historiadores mais apressados.

Essas guerras, assim caracterizadas, surgem no fim do século XI e se arrastam, desordenadamente, até a metade do século XIII, ocorrendo, portanto, numa fase de transição do feudalismo para as monarquias nacionais e o surgimento do capitalismo mercantilista burguês, fatos para os quais concorreu indiscutivelmente. Quanto a sua importância como "guerra religiosa", não é mais do que um capítulo, não tão expressivo, de uma mentalidade belicosa de toda cristandade medieval (36). Talvez sua motivação básica diga respeito ao desejo dos papas de um universalismo cristão sob seu controle, canalizando o espírito combativo dos cavaleiros e dos príncipes para um objetivo comum, evitando, ao mesmo tempo, as lutas localizadas.

Serviram evidentemente, para acentuar a formação de uma mentalidade eurocêntrica e ensejar aos ideólogos da cristandade todo um discurso sobre "guerras justas", cuja importância se destacará, mais tarde, na sua integração ao discurso colonizador. Levar a civilização cristã à Ásia, nas Cruzadas,

(36) Leão IV (847-855) exortava à luta contra os sarracenos; "Deponde qualquer receio ou pavor. Combatei virilmente contra esses adversários da santa fé, contra esses inimigos de toda religião! Se um de vós tombar, o Todo-Poderoso sabe que morreu pela verdade da fé, pela salvação da pátria e em defesa dos cristãos. Por isso dele receberá a recompensa celeste" (Joseph Hoffner, opus cit., pág. 67) - A conquista da península ibérica aos sarracenos, por exemplo, começou nos fins do século VIII e em 1064 já atingia o Mondego, prosseguindo até pelo século XIII.

mais tarde à África e à América, foram etapas de um mesmo processo. Para isto se justifica a utilização de todos os meios, da sugestão à violência.

Como uma consequência de nossa abordagem sobre a legitimidade da guerra aos infiéis, surge o problema da escravidão. Toda a Antiguidade e a Idade Média, associaram ao conceito de guerra, a legitimidade da escravização dos derrotados.

Na Grécia, a prática do escravagismo foi defendida pelos filósofos, como decorrência da própria diversidade da natureza humana, em que há indivíduos menos capazes e que não podem se auto-gerir, devendo ser dirigidos pelos mais capazes. E em Roma, os escravos não passavam de "instrumentos falantes da lavoura".

O cristianismo, na sua doutrina original, exaltou os humildes, os perseguidos, os pobres, acenando-lhes com uma bem-aventurança na vida eterna. Mas, em nenhum momento, assumiu uma posição de combate à instituição da escravidão, como à qualquer instituição humana. O Apóstolo Paulo exortava aos escravos que obedecessem a seus senhores com temor e tremor, de coração sincero, como ao Senhor ... (37).

A prática de escravizar prisioneiros de guerra, pode até, sob certos aspectos, ser considerado um avanço, quando se constata que havia uma prática anterior, bem mais cruel, de exterminar os que eram capturados em combate.

A tradição medieval não aceitava a prática da servidão pessoal entre cristãos, embora algumas normas eclesiásticas

(37) Efésios, 6,5,9

esparsas façam menção à licitude de vender-se como escravos, cristãos que tivessem fornecido armas ou outro material bélico aos sarracenos, como também à possibilidade de reduzir à escravidão, piratas, mulheres e filhos de sacerdotes. Se essas normas foram executadas, não podemos afirmar por faltas de dados.

A estrutura da sociedade cristã fundava-se, sem dúvida, numa hierarquia de dependência e sujeições, em cuja base estavam, em geral, os servos da gleba, com obrigações rígidas pelo uso da terra, os vilões, ou, mais tarde, nas corporações, os aprendizes. Mas o "orbe cristão" só admitia a escravidão pessoal em relação a seus corpos estranhos: hereges, judeus e mouros.

Os escravos aprisionados por motivo de guerra - guerras contra infiéis - passavam a ser objetos de uso e comércio, condição que se transferia a seus descendentes.

Para nós, é importante verificar como essa ideologia operou para justificar a escravização e o tráfico de africanos, por iniciativa dos portugueses.

Essa prática será transplantada para a América, primeiro com o tráfico negreiro e, em consequência, com a escravidão dos aborígenes.

Reservamo-la, por uma questão metodológica, para o próximo tópico.

3.2.3 - Portugal e o "orbe cristão"

Há sempre uma grande dificuldade em quantos se propõem a examinar esta questão, por uma falsa visão do que tenha

sido a formação do "orbe cristão" (universalismo cristão). Existe uma forte tendência em identificar-se a ideologia cristã com a cúpula administrativa da Igreja-instituição (o papado) e, muito mais ainda, com os interesses particulares de cada clero nacional.

Não foi por mero diletantismo histórico que nos dedicamos, em algumas laudas, a tentar acompanhar a formação dessa ideologia, as lutas entre as "duas espadas" para estabelecer seu controle, cada uma reivindicando a bandeira como sua, exclusiva, as alianças espúrias entre ambas, que ocasionalmente produziram os resultados mais desastrosos para a pureza espiritual da doutrina cristã.

A história de Portugal se inicia e adquire maioridade, através de lutas para reconquistar aqueles territórios ocupados pelos sarracenos, lutas a que o papado concedeu privilégios de "cruzadas". É, por conseguinte, um vigoroso capítulo da consolidação e expansão do "orbe cristão", em plena efervescência. (38)

Apenas instaurada a monarquia lusitana, se dá início a uma epopéia de conquistas de terras e mares, sempre defraldando a bandeira do expansionismo da cristandade, ao mesmo tempo em que se desenrola uma sequência de articulações políticas, oposições e composições com o papado, tendo sempre em mira solidificar o poder da monarquia nacional.

(38) Afonso Henriques tão logo aclamado rei de Portugal, apressou-se em pedir à Santa Sé que lhe aceitasse vassalagem, confirmando-lhe o título, obrigando-se a pagar 4 onças de ouro por ano. Foi assim confirmado por Inocêncio II.

A peculiaridade que defendemos para Portugal, no contexto medieval e nos albores da idade moderna, tem bem suas explicações histórica-geográficas.

Um pequeno território enquistado entre Leão, Castela e o imenso império dos almorávidas, o condado Portucalense expandiu-se em direção ao sul e ao oeste, sempre em direção ao Oceano Atlântico, ficando, finalmente como uma nesga de terra entre a Espanha e o mar. E quando não havia senão o mar, atirou-se às conquistas da África, Índia e América, com suas caravelas e seus navegadores.

Essas lutas e esse pioneirismo ultra-marino, bem identificados com os mais arrojados sonhos do "universalismo cristão", permitiam que, no plano político, a monarquia reduzisse ou colocasse sob seu controle, pouco a pouco, o poder dos clérigos, aliados da nobreza, superando as escaramuças surgidas de vez em quando, com o poder papal.

Já em 1211, Afonso II (1211-1223), tão logo ascende ao poder, trata de convocar as "cortes" (39) e promulgar as primeiras "leis gerais" entre cujos dispositivos se encontrava a limitação das faculdades aquisitivas do clero. O Papa reage e lança sua excomunhão contra o monarca.

Episódio bem característico da argúcia lusitana foi o ocorrido com o Conde de Bolonha, irmão de Sancho II. Apoiado

(39) A constituição dessas cortes já era bem eclética. Integravam-na, além de nobres e prelados, dois bons homens (boni homines), procuradores de certas cidades e vilas, constituindo assim a presença da burguesia, aliada aos interesses da coroa.

pelo Papa Inocência IV, entra em luta contra seu irmão e o derrota, tornando-se o imperador Afonso III (1245-1279). Tão logo sentindo-se dono do poder, prossegue a política de restrições ao clero, editando novas "leis gerais".

Mas todos os avanços da monarquia contra o clero perderam sua importância, diante dos grandes feitos marítimos inaugurados com a tomada de Ceuta.

A tomada de Ceuta, em 1415, foi um importantíssimo marco no redirecionamento das expansões lusas, já então voltadas para o mar. Tornou possível chegar às Costas da África e, depois, a outras terras do Oriente, e até mesmo à América. E ao mesmo tempo em que possibilitou reforçar as arcas reais e assegurar o apoio da burguesia mercantilista, garantiu ao pequeno reino uma lugar destacado nos propósitos expansionistas do "orbe cristão".

As circunstâncias em que o cronista ZURARA pretende envolver essa operação, merecem ser destacadas, porque retratam fielmente como, àquela época, a "ideologia do orbe cristão" já era manipulada em função dos interesses mercantilistas. (40)

Os filhos de D. João I - note-se que o infante D. Henrique foi o principal, não o único - conseguiram convencer o pai de que era honra sua tentar a conquista de Ceuta, posto que a vitória contra os castelhanos não o foi, porque se tratava de uma necessidade de defender o reino. Mas Ceuta, sim, era uma questão de honra porque seria uma escolha própria, sem constrangimento de nenhuma pessoa, nem por outra necessidade senão por

(40) ZURARA, "Crônica da Tomada de Ceuta", apud J. DA SILVA CUNHA, opus cit., pág. 183.

serviço de Deus e crescimento da honra imperial. D. João, as sim mesmo tomado de escrúpulos de consciência (sic), consulta o mestre Frei João Xira e ao doutor Frei Vasco Pereira, ambos seus confessores, ao infante Dr. Duarte e a outros letrados, para sa ber se a conquista era a serviço de Deus.

Seus filhos e conselheiros foram bastante convincen tes. Conseguiram persuadí-lo mesmo que os "negros da África" e ram em tudo semelhantes aos turcos, contra os quais o "universo cristão" estava em luta.

D. Henrique, que participou ativamente da batalha e assumiu a iniciativa de muitas expedições posteriores, cuidou de enviar ao Papa, um emissário, na pessoa de Fernão Lopes de A zevedo, para assegurar a legitimação de seus feitos e fazer os acertos de Padroado, garantindo suas participações como Mestre da Ordem de Cristo. Vê-se que era bem mais prático do que seu venerável progenitor.

Este foi o início do processo de escravização e mer cantilização de escravos africanos, pelos navegantes portugueses, pioneiros nessa ignominiosa transação.

Os soberanos da Casa de Aviz (1383-1580), ao mesmo tempo em que grangeavam o reconhecimento da Igreja, pelas suas conquistas, prosseguiam o processo de limitação da influência clerical. (41)

(41) O papa Martinho V chegou a manifestar a D. João I, sua es tranheza por esse procedimento a respeito do clero, o mes mo ocorrendo no reinado de D. João II, quando era papa Xis to XIV.

A habilidade dos monarcas portugueses em assegurar um bom relacionamento com o Papado faria inveja a qualquer diplomacia moderna. A cada conquista de novo território, Portugal, por iniciativa própria (veja-se o caso mencionado de D. Henrique) pedia ao Papa que aceitasse a honra de ser senhor supremo desses territórios que, em seguida, eram entregues pelo próprio Papa aos portugueses, como feudo comissionado. (42)

Os papas Marinho V (1417-1431) e Eugênio IV (1431-1447) confirmavam aos portugueses as suas posses e incitavam outros povos a lhes prestar apoio e auxílio.

Nicolau V (1447-1455), através do motu proprio de 8 de janeiro de 1454, intitulado "Romanus Pontifex", tece louvores ao povo luso, que não só se esforçava em castigar o sarraceno selvagem e os demais inimigos do povo cristão, mas conquistou terras pagãs, para defesa e propagação da fé. E para que outros monarcas não se vissem tentados a perturbar essa grandiosa obra ou até fornecer navios e armas aos nativos africanos, declarava o romano pontífice e determinava que as terras descobertas, e as que viessem a sê-lo, todas as ilhas, portos e mares, pertenciam ao rei de Portugal e a seus sucessores.

Este monopólio seria reclamado por Portugal quando a Espanha se preparava para penetrar também nos mares, especialmente com a viagem de Cristóvão Colombo.

Em abril de 1483 reuniram-se as duas partes em Bar

(42) Encontramos em JOSEPH HOFFNER, opus cit., pág. 198, a assertiva acima, bem como a transcrição da fórmula de concessão de feudo, usada na Idade Média, e com origem romana: "donamus, concedimus et assignamus" (doamos, concedemos e assinamos).

celona, cujos debates prolongaram-se até novembro, sem qualquer conclusão. A chancelaria de Estado de Madri elaborou uma minuta, predatando-a para 3 de maio de 1493, e enviou-o a Roma. Foi rejeitada pelos representantes lusos, por fazer menção à investidura portuguesa de 1454. Depois de marchas e contra-marchas surgiu o motu proprio "Inter coetera", do papa Alexandre VI, predatado de 4 de maio de 1493. Este reconhece, para os Espanhóis, as descobertas de Colombo. (43)

A indefinição de linhas de demarcação entre as terras a serem descobertas por Portugueses e Espanhóis fez prosseguirem as contendas e negociações, até ser firmado o Tratado de Tordesilhas, com a interveniência pontifícia, em 7 de junho de 1494.

Foi dentro desse quadro político ideológico que ocorreu o descobrimento do Brasil, em 1500, pela expedição de Pedro Álvares Cabral, enviada por D. Manoel, o "Venturoso" (1498-1521).

Não há como deixar-se de utilizar a rica e ilustrativa descrição de JOÃO DE BARROS (44) sobre as circunstâncias que cercaram o descobrimento do Brasil, e que vem corroborar nossa assertiva, de que foi um fato absolutamente integrado no processo expansionista do "universalismo cristão", pouco importante, para análise teórica do mesmo, se foi programado ou surgido

(43) Idem, ibidem, pág. 198.

(44) JOÃO DE BARROS, I Década, Livro V, cap. I (Ed. da Agência Geral do Ultramar), apud. J. DA SILVA CUNHA, opus cit., págs. 183/184. Somentes os trechos aspeados correspondem à citação referida, sendo os demais nossa redação sobre o assunto na obra de referência.

por acaso.

A expedição mandada por D. Manoel à Índia, comandada por Pedro Álvares Cabral, era uma armada grande, de treze navios, com uma tripulação de mil e duzentas pessoas, "toda gente escolhida, limpa, bem armada e provida para tão comprida viagem".

Mas, "além das armas materiais que cada um levava para seu uso, mandava El-Rei outras espirituais, que eram oito frades da Ordem de S. Francisco ... com mais oito capelães e um vigário, para administrar em terra os sacramentos na fortaleza que El-Rei mandava fazer, todos barões (varões) escolhidos para aquela obra evangélica".

Pedro Álvares Cabral levava suas instruções constantes do "Regimento" que o Rei lhe dera e a principal coisa que dele constava era "que primeiro (antes) que cometesse os mouros e gente idólatra daquelas partes, com o gládio material e secular, deixasse a estes sacerdotes e religiosos usar do seu espiritual (45), que era denunciar-lhes o Evangelho, com admoestações e requerimentos da parte da Igreja Romana, pedindo-lhes que deixassem suas idolatrias, diabólicos ritos e costumes, e se convertessem à fé de Cristo, para todos sermos unidos e ajuntados em caridade de lei e amor, pois todos éramos obra de um Criador e remidos por um Redentor que este Cristo Jesu(s), prometido pelos profetas e esperado pelos Patriarcas tantos mil anos antes que viesse. Para o qual caso lhes trouxessem todas as razões naturais e legais, usando daquelas cerimônias que o direi-

(45) Lembramos a famosa teoria dos dois gládios, de Gelásio, que dominou toda a Idade Média.

to canônico dispõe.

E quando forem tão contumazes, que não aceitassem esta lei de fé e negassem a Lei de paz e amor entre todos os homens, por este comércio ser o fundamento de toda a humana polícia, porém que os contratantes diferam (sic) em lei e crença de verdade que cada um é obrigado ter e crer em Deus, em tal caso lhes pusessem ferro e fogo e lhes fizessem crua guerra".

Esse era o ânimo do explorador português, produto de uma ideologia eurocêntrica profundamente enraizada no "universalismo cristão" e que divide o mundo em "cristãos" e "os outros", que se não quizessem ser convertidos por persuasão, deveriam ser passados a ferro e fogo.

Esta ideologia continha assim, elementos que se resolviam num verdadeiro racismo, como o que operava com os judeus. Sujeitos a toda sorte de vexames, obrigados, em alguns momentos e lugares da Idade Média, a usar roupas especiais que os distinguissem dos demais, obrigados a ouvir pregações, às vezes, nem convertidos escapavam à perseguição. Um exemplo bem marcante foi o massacre de 1506, em Lisboa. D. Manoel, que tentava aproximar-se da Espanha por seus interesses ultra-marinos, decide casar com uma das filhas dos reis espanhóis. Foi-lhe imposta a condição de "purificar" Portugal dos judeus que, mesmo sendo em sua grande maioria "cristãos novos", não escaparam ao terrível massacre, refugiando-se, os que escaparam, na Holanda.

O século que se iniciava, século XVI, iria ver abalado o "catolicismo (universalismo) cristão romano", com o vitorioso movimento da Reforma Protestante em vários países da Europa.

A Península Ibérica conseguiria ficar imune a esse movimento, graças a duas instituições: a Inquisição e a Companhia de Jesus. E mais do que isto, seria o grande centro da contra-reforma, que se propunha a restaurar o "orbe cristão" sobre bases mais intelectuais, morais e religiosas.

A Inquisição Espanhola já estava instituída desde 1480, sob Fernando e Isabel de Castela, reis católicos.

Sob o reinado de D. João III, em 1536, o Papa Paulo III assinou a bula que instituiu o Santo Tribunal da Inquisição em Portugal e em 1540 se realizava o primeiro auto-de-fé.

Nesse mesmo ano a Santa Sé reconhecia a constituição oficial da Companhia de Jesus, de que trataremos a seguir.

3.2.4 - A Companhia de Jesus e a contra-reforma

Há uma grande preocupação entre historiadores, cientistas sociais modernos e antropólogos nacionais, em discutir a atuação dos missionários no processo de colonização nacional. Posições de exaltação a sua bravura, dedicação e heroísmo, revezam-se com trabalhos de crítica acre e demolidora.

O "modus operandi" do missionário, especialmente do jesuíta, será abordado em próximo capítulo, entre outros níveis de atuação colonialista, tudo dentro do que poderíamos dizer uma "macro-visão ideológica".

Interessa-nos, no momento, situar a Companhia de Jesus dentro de uma estrutura de recuperação do "universalismo cristão", através do processo conhecido historicamente como "con

tra-reforma", ou, como preferem outros (46), de "renovação católica".

Um dado concreto é inegável: a constituição da Companhia de Jesus obedeceu básica e declaradamente a um móvel político, e sua estrutura organizacional atendia a seus objetivos.

O pontificado recebia atônito os questionamentos e rebeldias do movimento reformista, contestando sua autoridade e sua legitimidade de sucessor de Pedro Apóstolo. Inácio de Loiola pôs-se a serviço da defesa da Igreja Católica Romana e obteve assim a aprovação do Papa Paulo III, em 27 de setembro de 1540.

O próprio nome escolhido, "Companhia de Jesus" (não usou o nome de "ordem religiosa", como todas as organizações monacais ou missionárias), foi para ostentar sua estruturação hierárquico-militar, de controle centralizado e com um lema que resume sua filosofia de comando: "Perinde ac cadaver" (obedece como um cadáver, isto é, sem qualquer reação, questionamento, ato de vontade própria). Cada um dos membros esparsos nas diversas atividades estratégicas, deveria escrever cartas-relatórios ao chefe supremo, a cada quatro meses, ou a cada ano, quando se tornaram mais numerosos. Essas cartas eram reproduzidas graficamente e distribuídas para toda a comunidade jesuíta, devidamente analisadas. (47)

(46) MICHEL VILLEY, em "La Formation de la Pensée Juridique Moderne", Editon Montchrétien, Paris, 1975, embora reconhecendo a participação eminente de jesuítas nesse movimento, prefere chamá-lo de "reforma católica" e menciona a participação de eminentes teólogos dominicanos, entre estes VITORIA, atuante mesmo antes da Reforma.

(47) Eis a explicação das Cartas de Nóbrega e Anchieta, que trazem tantos subsídios a nossa história colonial.

O processo de recrutamento e treinamento dos novos membros foi algo de espantoso. Em 1556, ao morrer Inácio de Loiola, já tinha cerca de 1.000 milicianos espalhados pelo mundo: Itália, Espanha, Alemanha, França, Portugal, Índia, Brasil e Etiópia. Os novos "recrutas" eram submetidos aos famosos "Exercícios Espirituais", de forma gradual e metódica (48) e, desde logo, houve a preocupação de, através da educação institucional, assegurar o controle das consciências. Para isto, houve duas preocupações fundamentais: a articulação de um discurso teórico, um fundamento doutrinário e "racional" para a ação, e a multiplicação de colégios e universidades para difusão desse saber.

Este discurso, embora divergindo em muitas questões até fundamentais, aparecia basicamente como uma renovação do racionalismo cristão de Tomaz de Aquino, como veremos adiante, recuperado através dos seus grandes pensadores que pontificaram sobretudo na Península Ibérica, tais como MARIANA, MOLINA e destacadamente SUAREZ.

Impende-nos destacar a Companhia de Jesus em nosso estudo, não apenas pela participação direta de seus missionários no processo de colonização, mas, e com muito maior contribuição efetiva, pela criatividade de sua tradicional casuística, em conciliar o "universalismo cristão", com as novas exigências político-sociais que surgiam na Europa.

Vimos anteriormente que o pensamento predominante no "orbe cristão" medieval era de raízes agostinianas: uma visão situada num lugar ideal, "a cidade de Deus", a intuição re-

(48) Ver ROLAND BARTHES, "Sade, Fourier, Loyola", Editions du Seuil, Paris, 1971.

ligiosa como conhecimento das coisas sobrenaturais, a adesão da vontade mais do que da racionalidade, o poder e a autoridade política como castigo para uma humanidade que pecou.

Dentro dessa tradição trabalhada pelos interesses políticos dominantes, era normal que o pensamento racionalista de Tomaz de Aquino não tivesse muita repercussão no século XIII, defendendo a origem natural da sociedade e da autoridade, dentro da linha de Aristóteles, e colocando a razão como critério de justiça, da lei e da autoridade política.

A Reforma Protestante provocou uma nova situação. Lutero e Calvino, numa linha muito próxima ao agostinianismo, defendiam a Bíblia como suprema fonte do conhecimento das coisas divinas, a predestinação, a salvação pela fé, sem as obras, a livre interpretação das palavras bíblicas, pela intuição individual de cada um, assistido pelo "Espírito de Deus".

Os jesuítas foram buscar o "racionalismo tomista", restaurar a autoridade da razão sobre a intuição, a capacidade do homem em buscar sua salvação pelas suas obras, com o auxílio da "graça suficiente" e, defender a uniformidade do dogma, através da interpretação oficial do magistério da Igreja.

Esta unidade ou uniformidade, não seria política, mas doutrinária e espiritual. Assim os nossos "jesuítas" conseguem conciliar a "universalidade da Igreja", com a diversidade das monarquias nacionais, de cuja proteção não podiam prescindir para seus projetos expansionistas, e de defesa contra a força das "heresias reformistas".

Em suma, o "espiritualismo da missão da Igreja" e o "naturalismo racionalista na política" são duas faces de um mes

mo discurso ideológico. Na medida em que não se tornava mais possível reivindicar qualquer domínio temporal para o papado, e levar sua missão a uma ordem espiritual, sobrenatural, dar-lhe uma dimensão supra-espacial, sem fronteiras, assegura sua supremacia e intangibilidade. Enquanto que negar a origem divina do poder, é permitir que se questione sua atuação, à luz da razão e do bem comum e viabilizar o direito de rebelião e de contestação da autoridade que se dissociar desse objetivo racional e natural. Só o dogma de fé é imutável, inquestionável, porque não visa as coisas materiais, mas uma ordem sobrenatural.

3.3 - O Direito e o Estado Monárquico Português

As diversas formas de controle social sempre estiveram em estreita relação com a própria organização da sociedade.

As sociedades mais simples teriam conhecido as sanções difusas insertas na própria comunidade.

As primeiras sociedades que poderíamos chamar, de alguma forma, normatizadas, o foram sob o modelo teocrático, em os sacerdotes ditavam os parâmetros de comportamento em nome de alguma divindade.

A Grécia dos tempos homéricos viveu sob o domínio da crença mitológica e conheceu a figura de reis, sacerdotes e guerreiros simultaneamente, até atingir a formação das Cidades-Estados. Nessas, as legislações se sucediam com as transformações de regimes, desde a monarquia até a democracia. Mas, não obstante a aparição de alguns legisladores mais notórios, como Licurgo e Sólon, as instituições jurídico-políticas das Cidades

gregas se tornam obscuras diante do fulgor dos sistemas filosóficos de seus pensadores (49). Estes sim, conseguiram construir racionalmente grandes teorias, para explicar o homem, a sociedade, a natureza.

Mas enquanto a Grécia, através da especulação, percorria um caminho racionalista para libertar-se dos mitos e crenças e assumir, como assumiu, a metafísica, o Império Romano substituiu os augúrios dos oráculos divinos, por outras sentenças não menos miraculosas em seus efeitos, tão intocáveis e abstratas quanto as manifestações dos deuses e dos vates, só que agora construídas ao sabor e alvedrio dos potentados, para assegurar o "jus imperii", interno ou externo, ou com o fito de dar escape a pressões da plebe ou dos gentios dominados, evitando movimentos sediciosos que pudessem conturbar a "pax romana".

Concretiza-se o nascimento do direito positivo e da coerção jurídica no mundo ocidental, e a legitimação do poder político através do universalismo da lei. Daí brotaria toda uma parafernália de "instituta", "fictiones juris", "codices" compiladores das "normas legais", sedimentariam as categorias constitutivas do formalismo jurídico e seu simbolismo ideológico de justificação do poder.

Enquanto o imperialismo romano atinge seu apogeu e, em seguida, começa a mostrar sinais de deterioração, nos porões

(49) Desde as ordenanças de Dracon, até mesmo à legislação de Solon e Licurgo, as leis gregas não se libertaram de um profundo conteúdo religioso. E as grandes teorias do pensamento helênico, sobretudo as de Platão e Aristóteles, situam o direito e a política como partes da ética, precursores que foram de uma concepção jusnaturalista do direito.

da majestosa "urbs", a nova religião cristã desenvolve seu contra-discurso do poder e do arbítrio, minando, ainda que sem o desejar, os alicerces da hegemonia dos Césares; ao mesmo tempo em que as hordas de bárbaros ameaçavam as fronteiras do imenso território.

O que ocorreu a seguir, são fatos bem conhecidos de quantos já leram a história. O Império é invadido e devastado. O cristianismo, que havia assumido foros de religião oficial, consegue converter os principais chefes bárbaros a manter sua liderança espiritual e constituir-se no único elo de união entre os baronatos feudais, como guardiã do que restou do universalismo romano.

Teria então desaparecido completamente o Direito Romano? Seria essa uma afirmação pelo menos leviana, se não um falseamento da verdade histórica. O que ocorreu com certeza, foi uma "cristianização", não só do direito romano, mas até das tradições costumeiras dos bárbaros.

Até mais ou menos os séculos XII e XIII - quando se acentuou a recepção do Corpus Juris Civilis na Europa - o direito dos romanos, dos bárbaros e as disposições canônicas se interpenetraram, destacando-se a influência ora de uma, ora de outra dessas vertentes, de acordo com cada lugar e momento da Idade Média.

Aliás, no campo do que seria o direito penal, a moral cristã e as sanções religiosas predominaram indiscutivelmente: o conceito de crime e pecado se confundiam.

Um dado que não se deve ocultar é que as grandes codificações romanas, já datavam de um Império que havia reconhe-

cido o cristianismo como religião oficial. A "canonização" do direito romano foi inicialmente obra dos imperadores.

A discutida Constituição 331, de Constantino, por exemplo, autorizava a jurisdição dos bispos em todas as causas cíveis, entre pessoas maiores ou menores, desde que o autor ou o réu tivesse optado pelo julgamento eclesiástico. Os códigos Teodosiano e Justiniano não fizeram senão confirmar e consolidar essa prática.

Embora o "Corpus Juris Canonici" só tenha vindo a lume em 1582, os cânones da Igreja se multiplicavam desde os tempos apostólicos, conforme o elenco já traçado por volta dos anos 1150 (50) pelo monge Graciano, a que deu o nome de "Decretum", com o sub-título "Concordantia discordantium canonum". Esta compilação foi buscar suas fontes, desde as Sagradas Escrituras passando pelas coleções anteriores (do abade Reginon e dos bispos Burchard e Yves), doutrinas dos Padres e decisões conciliares.

Na interpenetração desses três troncos originais do direito ocidental, merece um relevo especial a codificação conhecida como "Liber Judiciorum", de 654, que revogou a "Lex Romana Visigothorum" ou "Breviarium Alarici", de 506. Este autêntico mosaico legislativo trazia elementos romanos, de diversos grupos bárbaros e do direito canônico.

O "Liber Judiciorum", revisto por ocasião do XII Concílio de Toledo (sempre a chancela eclesiástica), é que constituiu, mais tarde, traduzido em espanhol, o célebre "Fuero Juzgo", cuja vigência perdurou em toda Península Ibérica, inclusi

(50) Dissemos "por volta dos anos 1150", por haver uma grande divergência entre os autores, sobre o ano exato. Em todo caso, essa divergência nunca extrapola os anos de 1140 a 1155.

ve no Reino de Leão, mesmo através e após a dominação sarracena.

3.3.1 - Leis e Instituições Judiciárias (51)

A vigência do "Fuero Juzgo" persistia ainda quando, após a vitória de Ourique e a aclamação de D. Afonso Henriques (25 de julho de 1139), ocorreu a independência de Portugal.

Não se deve, entretanto, entender essa vigência como se fora de uma eficácia absoluta. Ao lado - e, não raro, acima - dessa codificação, operavam os "cânones conciliares", os costumes locais, diversos nas diversas localidades, e os "pactum subjectionis" de alguns feudos encontrados na península.

O processo de centralização monárquica se iniciou, desta forma, através de manobras habilidosas e utilizando os instrumentos legais adequados à realidade societária da época e do lugar.

Portugal não teve um regime feudal propriamente dito. Com a reconquista dos territórios aos mouros, surgiam pequenas comunas, entre áreas quase despovoadas, e alguns nobres e dignatários eclesiásticos reivindicavam glebas, como recompensa ao apoio prestado para essas vitórias.

(51) O presente tópico teve como fontes principais, entre outras mencionadas na bibliografia, principalmente as seguintes: "História do Direito Português", MARCELO CAETANO, Lisboa, Ed. Verbo, 1981, e "História do Direito Nacional", ISIDORO MARTINS JUNIOR, Brasília, D. Imprensa Nacional, 1979. Na oportunidade ressaltamos o valor dessa obra, arrimada em vasta pesquisa nos mais celebrados estudiosos da história luso-brasileira, e o fazemos como uma homenagem à denominada "Escola de Recife", a que pertenceu o autor.

Os primeiros monarcas utilizaram de excepcional jogo político, ora unindo-se aos pequenos burgueses, ora aos fidalgos ou ao clero, cada vez que necessitavam de um aliado para controlar as ambições de outra categoria social.

O direito surgiu assim como o principal instrumento de centralização de poder monárquico no novo reino. E num primeiro momento, a estratégia foi a de legislar para cada comuna ou feudo em especial, através de forais, isto é, leis escritas que, normalmente se baseavam nos costumes e foros não escritos já existentes, adicionando-lhes o "tempero real", isto é, definindo as obrigações de cada um com o poder central do monarca, ratificando ou retificando "privilégios e isenções", num vai-e-vem de concessões que conseguia mantê-los ligados a um conceito, ainda abstrato, de unidade nacional.

Estes forais, algumas vezes eram outorgados a pequenas comunidades em formação, antes mesmo que houvesse qualquer tradição costumeira, como incentivo a seu povoamento. Outras vezes também podiam servir de controle e modificação de forais estabelecidos por nobres ou clérigos, donatários de feudos ("Pactum subjectionis"), quando estes exerciam seus poderes com tirania, violência ou má administração. Esta justificativa era empregada, especialmente para restringir as ambições da nobreza encastelada.

A medida que os monarcas sentiam consolidar-se o apoio das comunas burguesas, editando sempre mais forais plenos de isenções e incentivos, animavam-se a investir contra a nobreza. E para isto, o instrumento adequado foram as promulgações das leis gerais, as primeiras das quais editada por D. Afonso II, em 1211, com a audiência das Cortes, já integradas por dois

representantes da burguesia (boni homines).

Essas leis, destinadas a vigorar em todo o reino, além de limitar as faculdades aquisitivas do clero, coibir os excessos da vindita privada, trazia em seus dispositivos a instituição de juizes de eleição popular - não de escolha dos poderosos - para administração da justiça.

Foi D. Afonso III (1245-1279) que promulgou o maior número de leis gerais, particularmente de caráter penal e, numa delas, pôs em prática o que já tinha em mente antes mesmo de assumir o trono (52), criando magistrados especiais encarregados de fazer "correção" anual, com poderes até mesmo de aplicar punições nos juizes locais. E estes "juizes inquisidores", eram designados diretamente pelo rei, que assumia assim um controle indireto sobre o nascente judiciário eletivo.

A D. Afonso III, sucedeu D. Diniz (1279-1325). Este monarca deu os passos decisivos para a consolidação da monarquia, retomando o velho direito nos seus textos, uma vez que o

(52) Eis trechos do juramento de D. Afonso III, conforme transcrito por TEÓFILO BRAGA, "História do Direito Português", apud MARTINS JUNIOR (opus cit., pág. 65): - "Também farei quanto for em minha mão, que por todo reino se ponham juízes tementes a Deus, conforme o eu alcançar (sic) e se elegerão ou por votos do povo ou por outro modo lícito, e conforme a lei de Deus ...(omissis) se mandará tirar inquisições todos os anos do procedimento dos juizes e, se algum se achar culpado, será castigado segundo suas culpas o merecerem".

Universidade de Coimbra, em 1290, determinando que nela fosse ensinado o Direito Romano.

Continua a sucessão de monarcas e de edições de leis gerais, algumas delas feitas e publicadas nas "Concordatas", que eram assembléias de bispos destinadas a dirimir dúvidas sobre a jurisdição e imunidades do clero.

D. Afonso IV (1325-1357) criou os juízes de fora, magistrados habilitados profissionalmente e escolhidos pela coroa, para controle da justiça nas comunidades, servidas normalmente por dois juízes ordinários, eleitos por um ano, sem formação jurídica, e, que por serem "juízes da terra", estavam sujeitos a ameaças e pressões por parte dos fidalgos.

Esta medida, ao lado da já mencionada criação de um "corregedor", além de outras que se seguirão, tais como a criação da Casa do Cível, da Casa da Suplicação, o Desembargo do Paço e, finalmente, da Mesa de Consciência, eram todas medidas de centralização de decisões, em último grau de apelação, para tribunais nomeados e controlados pela Coroa. (54)

A vitória de Aljubarrota, que levou ao trono a dinastia de Aviz, com características de uma revolução, teve no jurisconsulto João Fernandes de Arega (o Mestre João das Regras) um dos seus cérebros. Daí surgiu logo a exigência de uma legislação nacional, trabalho que, com a morte de João das Regras em

(54) À Mesa de Consciência coube, mais tarde, decidir sobre os problemas morais do domínio português no Brasil, particularmente sobre os problemas de relações com índios, escravização de negros e índios, e a "guerra justa" (ver STUART B. SCHWARTZ, "Burocracia e Sociedade no Brasil Colonial", S. Paulo, Perspectiva, 1979).

1404, passou para o Dr. João Mendes.

O longo trabalho do Dr. João Mendes ultrapassou o reinado de D. João I e, já sob D. Duarte (1433-1438), com o falecimento também desse jurisconsulto, foi nomeado para sucedê-lo na empreitada o Dr. Ruy Fernandes, conselheiro do rei e jurista famoso.

Finalmente, com o auxílio do corregedor de Lisboa, Dr. Lopo Vasques, e dos desembargadores do paço, Luiz Martins e Fernão Rodrigues, a obra foi completada em 1446 e mandada publicar com o nome de "Ordenações Afonsinas", por D. Afonso V, que governava sob a regência do Príncipe D. Pedro, seu tio.

Com essa codificação, cuja fonte principal foi o Direito Romano e o Direito Canônico (este por sua vez também já inspirado naquele) e, ainda, uma estrutura judiciária bem definida, estava consolidado o Estado Português. Mais do que isto, achava-se instrumentado para alargar suas fronteiras, assegurando uma unidade de controle, através de um sistema jurídico, feito à imagem e semelhança daquele que serviria para assegurar as conquistas do grande Império Romano. Era um código ideal para legitimar o poder monárquico: construído sobre princípios de um direito universal (na visão européia), com normas abstratas, impessoais, ideais.

A promulgação, meio século depois, das "Ordenações Manoelinas" (2 de março de 1521), não trouxe qualquer inovação. No máximo, atendeu à vaidade do Rei em ver seu nome ligado a uma nova legislação que, praticamente, reeditou todo o conteúdo da anterior.

3.3.2 - A Universidade de Coimbra e o "Suarezianismo"

O Direito Romano, conforme já salientamos antes, não se extinguiu com a destruição do Império. A própria Igreja se constituiu no maior repositório dos textos jurídicos romanos e muitos papas, sobretudo na época carolíngia (particularmente Inocêncio I), recomendaram seu uso. O Código Justiniano abria-se com uma invocação à Santíssima Trindade e a imagem desse Imperador figurou em muitos vitrais das catedrais medievais. Os cânones eclesiásticos foram adaptações, ou mera transcrições de dispositivos do "Corpus Juris".

O que deixou de vigorar, após a morte de Constantino e a desativação das escolas de Roma, Constantinopla e Berito, foi o método de estudo dos jurisconsultos romanos, gravitando em torno das leis e institutos.

O método de estudo do direito predominante na Idade Média, foi o mesmo que os Padres da Igreja empregavam para todas as ciências, ou seja, a especulação racional a serviço do dogma e da religião. (55).

Evidentemente que, a medida em que o cristianismo alargava seu prestígio e se desfazia o sonho de uma restauração política do velho Império, os códigos romanos eram hibernados, predominando os princípios da moral religiosa e evangélica (pelo menos em tese.)

(55) No nosso trabalho já citado, "Filosofia e História da Educação", abordamos em dois lugares diferentes os sistemas de ensino na Idade Média (págs. 41 e 88).

Não nos furtamos de uma citação textual de MICHEL VILLEY (56) sobre a significação prática do que ele chama de "insuficiências de um sistema jurídico baseado na justiça cristã, que falhava por ser vago e excessivamente exigente". "Caridade, compaixão para com os pobres, pureza de coração, fidelidade, são expressões vagas e que, ao mesmo tempo, exigem muito do homem comum. Deve-se mesmo perguntar se o maravilhoso ideal do direito cristão medieval, na prática, não se transforma em anarquia, violência, desordem e injustiça. Porque, prescrever aos que tem dinheiro, que o emprestem sem juros e graciosamente, trará como consequência que esses, desprovidos de caridade, privarão os pobres de crédito. Promulgar o consensualismo, em nome da verdade evangélica, é destruir as bases do próprio comércio. Fazer consistir a essência do casamento no consenso, é estimular a bigamia. Recomendar o desprezo pelas propriedades e de sarmamento, acaba por favorecer as pilhagens e as guerras particulares".

"O direito cristão" - continua o autor - "poderia bastar, imaginemos, às comunidades rurais, senhoriais, patriarcais, às grandes famílias, a grupos feudais restritos. Mas, no norte da Itália, no século XI, produz-se a renovação das cidades e do comércio: surgem os negócios, os contratos, os capitais individuais. Emerge a necessidade de medidas estritas, para fixar os limites das posses e das consequências dos contratos, da fixação do meu e do teu (grifos nossos). Ao mesmo tempo, os grandes Estados já não poderão furtar-se a definir a competência de seus funcionários. Então, abrigado por algum tempo sob o pavi

(56) Opus cit., págs. 106 e 107 - nossa tradução.

lhão do Império cristão, mas em oposição profunda ao agostianismo, abre-se o renascimento bolonês".

Pois foi em Bolonha, através de sua Universidade, que, no século XI, ressurgiu o Direito Romano, estudado sob um método que lembrava o das passadas escolas imperiais anteriores a Constantino. Este método, conhecido como de "glosa", consistia básica e inicialmente em fazer comentários, anotações e interpretações, à margem ou nas entrelinhas dos textos legais. Dizemos básica e inicialmente, porque os glosadores de Bolonha, e de outras universidades que a seguiram, a par dos comentários, foram reconstruindo as bases da ciência jurídica positiva: surgem os esquemas e classificações, os conceitos e princípios, que passam a ser considerados como dados definitivos, perfeitos, entidades inertes e imóveis, pairando acima das mutações e variações sociais, como fator de controle e ordenação.

A influência de Bolonha e, sem dúvida, as mesmas motivações de ordem mercantil e política, levaram a coroa portuguesa a criar a Universidade de Coimbra, centrada no estudo do direito romano e canônico (57). Note-se que sua origem é bastante singular, por haver sido produto de ato do poder estatal. Geralmente as universidades européias tiveram gênese diferente: surgiam de associações laicas ou eclesiásticas, ou de alunos que subvencionavam professores ("Universitas scholarium", como a de Bolonha), ou de professores que se dedicavam ao ensino ("Universitas magistrorum") ou, enfim, de uns e outros ("Universi

(57) A Universidade de Coimbra é geralmente mencionada como a primeira da Península Ibérica, por haver sido a primeira a receber a aprovação papal, através da Bula de 11 de agosto de 1290, do Papa Nicolau IV.

tas magistrorum et scholarium", como as de Paris e Oxford).

A Universidade de Coimbra dedicou-se quase exclusivamente ao estudo e ensino do direito, nos seus primórdios. Além do direito canônico, oito cadeiras se ocupavam do direito romano; e essa estrutura resistiu até mesmo à Reforma Pombalina, que o manteve apesar de modificações de disciplinas.

Graças a esse interesse central pelas letras jurídicas, a fama da Universidade de Coimbra alastrou-se pela Europa e, ao fim do século XIII, 124 professores lusitanos lecionavam em 26 universidades estrangeiras, tais como Salamanca, Valladolid, Alcena de Hannarez, Compostela, Sevilha, Ossuma, Gandia, Saragoça, Lérida, Barcelona, Paris, Bordéus, Montpellier, Tolosa, Lovaina, Bolonha, Ferrara, Sapiência de Roma, Pisa, Sena, Pádua, Vilna (Lituânia), Oxonia, Cantabrigia, Atenas e Pérgamo.

Como todas as universidades européias, para receber a aprovação pontifícia, a Universidade de Coimbra também instalou, desde o início, seu curso de teologia. Não dispomos de dados que nos possibilitem avançar qualquer informação sobre seu funcionamento inicial, nem é assunto que tenha merecido qualquer destaque nos seus primeiros séculos de existência.

Já a partir da segunda metade do século XVI, sobretudo após os jesuítas assumirem o controle intelectual das Universidades de Salamanca e Coimbra, esses dois centros de estudo tornaram a Península Ibérica na grande fortaleza de resistência à Reforma Protestante, através, em especial, do que os historiadores convencionaram chamar de "renascimento da escolástica" ou

"reforma católica", ou, ainda, de "contra-reforma". (58)

Este foi um momento muito importante para uma renovação de "universalismo cristão", desde que Portugal e Espanha disputavam entre si a homologação papal para suas conquistas e, por sua vez, o pontificado (e agora seu valoroso "exército jesuíta") via nessa expansão uma necessidade de expansão da religião e do poder "espiritual" (?) da Igreja. MICHEL VILLEY resalta, no estudo que empreende sobre essa época, que "é um traço peculiar à teologia do século XVI, mas talvez sobretudo dos jesuítas, que são tidos habitualmente como mais voltados para o serviço de objetivos determinados, ad majorem Dei gloriam (grifo do autor), e para os interesses da Igreja, do que para a especulação pura". (59)

Em Salamanca aparecem os grandes teólogos do século de ouro da Espanha, entre os quais são mais conhecidos VITORIA, DE SOTO (estes dominicanos) e os jesuítas MARIANA, MOLINA e, sobretudo, FRANCISCO SUAREZ. Cumpre ressaltar que todo o pensamento filosófico, jurídico e político na Península tinha sempre como referente a teologia católica.

O nome de SUAREZ, considerado pela unanimidade dos

(58) Todas essas denominações apresentam sua parcela de validade. Embora divergindo em muitos pontos vitais de Tomaz de Aquino, esses teólogos nele se inspiraram, pelo menos nos pressupostos epistemológicos essenciais. E foi um movimento de renovação interna, porque VITORIA, por exemplo, pregava suas teorias mesmo antes da Reforma Protestante. Finalmente, não há como negar a continuidade do movimento como de "defensio fidei" (aliás título de uma obra de SUAREZ).

(59) Opus cit., pág. 370.

estudiosos do pensamento daquela época, como o de maior expressão, é sempre curiosamente ligado ao centro teológico de Salamanca. Sem embargo, ainda que espanhol de nascimento e tendo feito o curso superior naquela Universidade, nela apenas lecionou durante quatro anos. Sua vida de mestre e escritor desenvolveu-se nas Universidades de Segóvia, Ávila, Valladolid, Alcalá, Roma e, com maior duração, em Coimbra, onde permaneceu durante vinte anos até sua morte, e publicou sua obra "De Legibus" em 1612. (60)

Seria uma ingênua pretensão nossa resumir nos limites de um trabalho como este, o pensamento do insigne teólogo-jurista. Tentemos, no entanto, ressaltar alguns pontos básicos de seu brilhante sistema, que dizem respeito ao nosso objetivo metodológico. Em particular, sua belíssima construção filosófica que consegue legitimar, ao mesmo tempo, os estados independentes, a soberania dos monarcas e a imperatividade das leis.

O ponto de partida, como não podia deixar de ser, é de ordem metafísica, tão ao gosto dos acadêmicos da época. Estabeleçamos, para melhor compreensão, um paralelo entre sua ontologia e a do aristotelismo-tomista. O tomismo consagrara os conceitos de ser por essência (somente Deus) e os seres por analogia de participação. Os homens, como seres, tenderiam para a plenitude do ser, que se identifica com a plenitude do bem, da verdade, da beleza. Estabelece-se assim uma tensão dinâmica entre as coisas, tais como existem, in actu e o que elas podem ser, in potentia, entre a essência e a existência, entre a von

(60) SUAREZ foi ocupar a cátedra de Prima da Faculdade de Teologia de Coimbra, por solicitação pessoal de Felipe II ao visitador dos Colégios da Companhia de Jesus.

tade e a razão, entre o fato e o valor, a lei e o direito.

SUAREZ estabelece outro conceito de ser, pondo as bases de uma filosofia, podemos dizer, positivista. Para ele, ser é o que existe realmente e atualmente (in actu), aquilo que o cientista pode constatar e não tem qualquer inclinação dinâmica para plenitude. Os valores, qualidades, não são inerentes ao ser, mas se lhes acrescentam. Ele é estático e axiologicamente neutro.

Isto pode parecer devaneio metafísico: mas suas consequências dentro de todo sistema são muito importantes. Assim o ser é independente do dever ser, a razão especulativa é separada da razão prática, a justiça isola-se da lei.

A natureza, em si, não é boa nem má, e a autoridade sobre a sociedade não decorre de nenhuma punição pelo pecado. Assim as pessoas tendem para a vida em sociedade e, através de um "consensus" erigem um "corpus politicum mysticum", sob a forma de organização estatal, com um poder que a governa, com a incumbência de buscar o bem comum e vigiar por ele. O poder não vem, pois, diretamente de Deus para o rei, mas sim, do povo, que o concede, mas de forma inalienável. A soberania repousa na comunidade, que a delega ao príncipe.

Investido o soberano desse poder, cabe-lhe editar as leis para reger a comunidade. A lei é para ele o "praeceptum... sufficienter promulgatum" pela intervenção voluntária do legislador e não é apenas indicativa, mas imperativa: "lex, non tantum est illuminativa, sed motiva et impulsiva". Não "permite", "ordena".

O direito se reduz à lei (jus legem significari) .

Mesmo o direito natural, defendido pela tradição filosófica , que é também um conjunto de normas do legislador divino. Não a través das Escrituras (estaria assim concordando com Lutero, Calvino e os reformistas), mas através da razão que Deus deu ao homem, integrando sua natureza, desde a criação. Nossa razão é o primeiro livro onde estão inscritas estas normas. (61)

Para as leis estatais, a fonte não seria essa lei natural e sim a vontade do legislador investido desse poder pela sociedade. A lei natural conteria normas supremas que não deveriam ser contrariadas, como hoje diríamos, por serem hierarquicamente superiores. E só isto.

O mesmo não ocorre com o "jus gentium", que não pode ser positivado, por não haver uma autoridade (política) acima das nações. SUAREZ não identifica o "jus gentium", com o direito natural, como era entendido; por exemplo, por VITORIA. Não é um direito comum a todos os povos. É um direito que regula as relações entre as nações soberanas. Diríamos que o "jus gentium", no sentido estrito suareziano, tendo como "instigadora" a natureza, não é, como a lei natural, percebido claramente pela razão na natureza, mas necessita de que se raciocine, estabeleça-se silogismos, para discerní-lo.

De acordo com JOSEPH HOFFNER (62), cabe a SUAREZ e não a GRÓCIO , o mérito de haver delineado as bases de um

(61) As citações, como de resto, as linhas gerais de nosso comentário até aqui foram pesquisados em MICHEL VILLEY, opus cit., págs. 368/395, com subsídios colhidos também em JACQUES CHEVALIER e J. DA SILVA CUNHA (opera cit., págs. 337/341 e 230/233, respectivamente).

(62) Opus cit., págs. 371 e 372.

Direito Internacional. Baseado em fontes idôneas, esse autor afirma que Hugo Grócio ao elaborar seu "De Jure Praedae", ainda entendia o "jus gentium" como as normas válidas em todos os povos. A nova interpretação de SUAREZ aparece mais tarde num manuscrito conservado na biblioteca de Leiden. Na sua obra posterior, "De jure belli ac pacis", Grócio adotou a definição suareziana, sem mencionar a fonte, dada a odiosidade que havia pelo nome do jesuíta nos países sob a influência da Reforma, sobretudo pela publicação do seu "Defensio Fidei", contra o Imperador Jaime IV, da Escócia, que assumiu o trono da Inglaterra, como Jaime I.

JEAN JACQUES CHEVALIER, no prefácio de sua conhecida obra, "As grandes obras políticas, de Maquiavel a nossos dias", diz que a "história é balizada, não só pelos grandes acontecimentos, mas também por certas grandes obras políticas que, mais de uma vez, com maior ou menor prazo, contribuíram à preparação de tais acontecimentos"... (omissis) Grandes, no sentido de que assinalaram profundamente o espírito dos contemporâneos ou das gerações ulteriores, e de que, seja no próprio momento da publicação, seja mais tarde e de certo modo retrospectivamente, marcaram época (grifos do autor)" (63). BERTRAND RUSSELL, na sua obra "A History of Western Philosophy" (64), expressa-se mais ou menos, no mesmo sentido, enfatizando que to-

(63) JEAN JACQUES CHEVALIER, "As grandes obras políticas ...", trad. de Lydia Christina, Rio, Agir Editora, 1980.

(64) Referimo-nos à obra e ao autor, por havê-los compulsado nos nossos tempos de estudante de filosofia, ainda no original, assegurando apenas fidelidade ao sentido. Deixamos de citar, por não dispormos de uma edição à mão.

dos os grandes movimentos da história, sempre foram, ou precedidos, ou acompanhados, ou seguidos de grandes teorias. Os discursos teóricos, sintetizando ou organizando os ideais dos autores da história, são os grandes instrumentos de legitimação, ainda que "a posteriori" das transformações políticas e sociais.

Dentro dessa linha de raciocínio, ousamos afirmar que FRANCISCO SUAREZ representou, para Portugal e Espanha, o mesmo papel que MAQUIAVEL para a Itália, JEAN BODIN para a França e THOMAS HOBBES para a Inglaterra, como teóricos legitimadores das monarquias absolutistas nesses países. Negá-lo seria mais um atestado de colonialismo cultural, que teima em procurar buscar nossas raízes ideológicas fora da Península Ibérica.

Do que expusemos acima, de forma sucinta e, confessamos, bem superficial, poder-se-ia concluir que estamos diante de um autêntico discurso positivista sobre o direito e o Estado, precursor das construções teóricas contratualistas que virão depois.

Quanto a essa última afirmação, parece bem fundada, uma vez que a grande estruturação orgânica da Companhia de Jesus, dominando centros culturais de renome, multiplicando seus colégios por toda Europa para controle intelectual das elites, especialmente na França e Alemanha, possibilitaram a divulgação das grandes obras de seus mestres.

No que tange ao positivismo, SUAREZ cuidou de circunscrevê-lo nos limites da visão do "universalismo cristão eclesiástico". Na polêmica obra "Defensio fidei", formula a teoria do poder indireto da Igreja sobre todos os príncipes, trata do direito de resistência e também do tiranicídio.

A Igreja é uma sociedade perfeita, instituída por Deus, com um governo de origem divina, mas com preocupações de ordem espiritual. Esta superioridade original dá-lhe uma autoridade indireta sobre as soberanias temporais, naquilo que diz respeito à economia da salvação eterna, permitindo que possa obstar todas as medidas dos príncipes que dificultem a salvação das almas e o funcionamento das instituições eclesiásticas.

Essa "potestas indirecta" vai além, tornando a Igreja e seu Chefe, o Papa, o grande árbitro, como representante de Deus, da conformidade ou não das leis positivas com a "recta ratio" das leis naturais criadas por Deus. O soberano que se torne um tirano "de exercício" (o tirano "de origem" nunca é legítimo), pode ser deposto constitucionalmente pela sociedade, com parecer favorável do Papa. E após isto, pode até ser morto, por quem tenha mandado expresso para tal.

As conclusões dessa "potestas indirecta" nos assuntos referentes às relações dos colonizadores com os índios do Novo Mundo são surpreendentes. Como não cabe à Igreja usar de poder coercitivo para sua missão de converter os infiéis, cabe-lhe usar dessa "potestas indirecta" para determinar aos soberanos temporais que protejam os mensageiros da fé e declarem guerra onde julgarem justo e razoável.

Essa categoria "guerra justa" já integrava o discurso do "universalismo cristão medieval", conforme já abordamos anteriormente. Mas este refinamento de justificação teórica, emitida quando se esboçava a primeira estruturação judiciária no

cari legem; aliquando significare dominium vel quasi dominium'). E essa ilação é expressa em Suarez, quando destaca que o direito subjetivo não é uma mera possibilidade de agir ("unomodo quasi permissive, quia licitum est illi facere ..."), mas um poder de dominação ("definiri solet dominium, quod sit jus utendi ... et ideo non consistit in capacitate remota ... sed in potestate, quae est veluti principium actus imperandi, vel utendi"). (66)

Em suma: direito subjetivo é essencialmente poder de domínio e de uso, definido pelos preceitos legais oriundos do poder. É, como dissemos de início, o direito criando os fatos. Eis a raiz multi-secular da visão distorcida dos juristas pátrios.

(66) Apud MICHEL VILLEY, opus cit., ibidem. Em tradução livre nossa: "direito quer dizer lei" ... "direito, ora significa lei, ora significa domínio ou quase domínio" ... "de uma maneira quase permissiva, porque lhe permite fazer ..." "costuma-se definir domínio, como um direito de usar ... e isto não consiste numa capacidade remota ... mas num poder, que é como um princípio do ato de dominar ou de usar.

4 - A PRÁTICA DA COLONIZAÇÃO PORTUGUESA NO BRASIL

Moveu-nos, até aqui, o intuito de acompanhar a formação de uma ideologia "universalista cristã" na Europa, processo que evoluiu, ao longo de quinze séculos, de uma visão cingida aos aspectos de centralização ou unificação política, cuja hegemonia foi disputada entre papas e imperadores, para uma concepção teórica sobre o universo, calcada exclusivamente nos padrões religiosos, culturais e antropológicos - o que engloba, e evidentemente, as relações sociais, políticas e econômicas - do mundo europeu cristão.

Em continuidade a esse processo - e pelo interesse de ajustá-lo a nossos objetivos pré-determinados - ocupamo-nos, numa descrição analítica, da recuperação dessa ideologia em Portugal, que, juntamente com a Espanha, se transformou no maior centro político e doutrinário de resistência ao movimento da reforma protestante. E isto, num momento em que suas conquistas ultra-marinas haviam chegado a pleno apogeu.

E essa ideologia, que informara a própria constituição da monarquia lusitana e sua integração com o capitalismo mercantilista de origem burguesa, presidirá todo o processo de dominação colonial, de que trataremos agora. E como toda sociedade politicamente estruturada em Estado opera dentro e através de um sistema jurídico, assim também o Estado Português construiu o seu direito, utilizando um modelo canônico-romanista, de limitado pela cosmovisão cultural do "orbe cristão". Direito que terá seu alcance e, pouco a pouco, seu transplante, para a nova colônia da América.

Interessa-nos, agora, conferir através do cotejamento com a história pátria daquele período inicial, como essa construção teórica vai explicar o processo de extermínio físico e cultural das inumeráveis nações indígenas que aqui se encontravam. A partir dessas constatações efetivaremos nossa proposição final.

Nosso procedimento metodológico ajustar-se-á a este objetivo. Se até então trouxemos talvez uma copiosidade exaustiva de fatos históricos, porque nem sempre bem conhecidos - ou sequer conhecidos - para acompanhar a formação do "universalismo cristão", a partir de agora, tendo-se em vista que os dados históricos nacionais são fartamente conhecidos, nossa metodologia será mais de estabelecer análises teóricas, do que fazer desfilarem eventos.

4.1 - Objetivos Reais e Declarados

Dizer-se que a colonização brasileira teve como móvel a expansão do "orbe cristão", é uma afirmação que merece esclarecimentos e distinções.

O "universalismo cristão" não se reduz a um ideal de "propaganda fidei" que, em alguns e não raros casos, não foi o objetivo primordial, ou mesmo, nem sequer chegou a pesar.

Interessava, no entanto, para a coroa portuguesa, citar a "expansão da fé cristã", como seu principal objetivo colonizador, o que sempre fez questão absoluta de explicitar em todos os documentos. Isto tinha um duplo objetivo: em primeiro lugar, assegurar o "direito de padroado", outorgado pelos pontíf

fices, contra, sobretudo, as ambições espanholas: além disto, a caracterização de uma "conquista para a fé de Cristo", legitimava, por antecipação, toda violência, espoliação e escravização, como uma "guerra justa".

Os verdadeiros motivos de toda expansão ultramarina européia foram de caráter mercantil. Portugal, pioneiro das navegações e líder, num primeiro momento, no comércio transcontinental, ajustava-se com grande flexibilidade às exigências do mercado. Do tráfico de ouro, marfim e escravos das Costas da África, passou ao comércio de especiarias do Oriente e, nesta busca de um caminho marítimo para as Índias, chegou ao Brasil. Como a nova terra não oferecia os produtos de aceitação no mercado europeu, não despertou interesse inicial para a coroa.

Não fossem as notícias das incursões de piratas e filibusteiros de várias nacionalidades nas costas brasileiras - sobretudo franceses - e não se teriam constituído as Capitânicas, processo inicial de colonização, por volta de 1533/35.

E não há dúvida que o maior interesse da monarquia lusitana pela nova colônia, designando os primeiros governadores-gerais, enviando maior contingente de funcionários, colonos e soldados, ao lado de missionários jesuítas, coincidiu com alguns fracassos coloniais na África e, ao mesmo tempo, com os êxitos das descobertas de Pizarro no Perú, acendendo as cobiças sobre idênticas possibilidades no Brasil. (67)

(67) O grande esforço bélico em conservar as colônias africanas era naturalmente comparado à aparente facilidade de controlar os índios americanos; o êxito de Pizarro nas cordilheiras do Peru, e os resultados que apareciam para Castela de verão ter influenciado definitivamente a coroa portuguesa (Veja-se "História Geral da Civilização Brasileira", já citada, capítulo III, págs. 108/109).

A colônia americana, como as africanas, tinha seus habitantes nativos. E nos contactos com os ocupantes da terra se revelariam as múltiplas consequências da cosmovisão do "universalismo cristão". As práticas pessoais e coletivas desses povos fugiam aos padrões do comportamento europeu: andavam nus, praticavam o incesto e a promiscuidade sexual, eram antropófagos e desconheciam as instituições mais "sagradas" do mundo civilizado, como o casamento monogâmico, a propriedade privada e os sistemas jurídicos. Além de não acreditarem no verdadeiro Deus e na salvação através de Cristo, naturalmente.

Sendo portanto de "nível intelectual e moral inferiores" (para os padrões da Europa cristã) ou aceitariam ingressar no mundo cristão pacificamente, participando das atividades mais rudimentares e servis, para irem gradativamente aprendendo os hábitos civilizados, ou seriam compelidos a tanto, por um processo de escravização. Para os recalcitrantes só restava serem exterminados a "ferro e fogo". Este era a outra face do "universalismo": a visão eurocêntrica do homem e da sociedade.

4.2 - A Colonização e a Atividade Missionária

Os primeiros contactos do homem branco com os índios brasileiros, não tiveram qualquer traço de animosidade. A carta de Pero Vaz de Caminha relata a atitude pacífica dos silvícolas quando da celebração das primeiras Missas, a visita de alguns índios a bordo e uma troca de presentes, com uma certa confraternização, evidentemente tudo cercado de necessária precaução.

Os primeiros anos após a descoberta foram marcados

por outros contactos pessoais e comerciais, na base da troca, quando aqui se veio buscar sobretudo madeiras de tinturaria, especialmente o pau-brasil. Este relacionamento se dava sem maiores problemas e muitos "brancos" eram aceitos nas comunidades indígenas, integrando-se a seus costumes e até "desposando" mulheres. Neste caso, o europeu era praticamente assimilado pela cultura indígena, transferindo apenas residualmente algo de sua cultura original.

A chegada dos donatários causou o início dos primeiros conflitos armados entre índios e colonos, porque o início da atividade rural implicava a necessidade de terra e mão-de-obra. Portugal não tinha um grande contingente humano disponível: era um pequeno país com pouco mais de um milhão de habitantes e a grande maioria dos que para cá se dirigiam, alimentando o sonho de fazer fortuna, não desejavam trabalhar diretamente a terra.

Os ataques às aldeias indígenas resolviam ambos os problemas: liberavam as áreas aproveitáveis litorâneas e, aprisionando os vencidos que conseguiam capturar, obtinham mão-de-obra barata (e, ao mesmo tempo, mercadoria negociável). Os que não eram escravizados ou mortos, escapavam sempre mais para o interior.

Poder-se-ia perguntar como uma população que, mesmo os cálculos mais conservadores estimam em cerca de 4.000.000 de nativos (68), não conseguiam oferecer uma resistência eficaz a

(68) Em artigo publicado em "A Crítica", Manaus, 8/1/84, o antropólogo RIBAMAR BESSA, professor da Universidade do Amazonas, que há mais de 10 anos realiza pesquisas sobre a colonização da Amazônia e buscou bibliotecas, arquivos (segue)

esse processo de etnocídio. Diversas razões podem ser apontadas, tais como armamentos mais eficientes, pelo desconhecimento quase total de armas de fogo (algumas nações só passaram a usá-las quando fornecidos por eventuais aliados brancos) e a inexistência de uma organização super-tribal. As numerosas nações espalhavam-se pelo imenso território e, além de não terem vínculos entre si, realizavam guerras frequentes, fato de que se utilizaram muitas vezes os colonizadores, aliando-se a determinados grupos para melhor combaterem seus adversários e reduzi-los com maior facilidade à escravidão.

Com a vinda do primeiro Governador Geral, chegaram ao Brasil duas instituições que poderiam por um paradeiro a esse processo de dominação violenta: as missões jesuítas e os magistrados reais. Sobre estes falaremos no próximo tópico, em destaque, por incluir-se no nosso objetivo principal.

Mencionamos como "instituição" as missões jesuítas e não a "igreja", porque o raro "clérigo secular" que por aqui aportava nas primeiras décadas do século XVI, não se constituía, geralmente, em um exemplo de vida pessoal melhor que os "demais aventureiros". E a hierarquia eclesiástica que, a partir do bispado da Baía, foi-se constituindo ao longo da colonização, era sempre altamente envolvida com o governo central. Todas as

e museus europeus, durante mais de seis anos na Université de Paris, afirma com base em "recentes trabalhos da Escola de Berkeley", "que só na grande Amazônia viviam mais de 6.700.000 índios, pertencentes a mais de 700 nações diferentes, segundo o linguista checo Loukotka, que classificou as línguas indígenas em um trabalho que nunca foi traduzido para o português".

nações católicas negociavam o reconhecimento oficial da religião católica, em troca de algumas prerrogativas de participação na administração das igrejas nacionais e, especialmente, o direito de indicar os prelados para as dioceses, que eram assim funcionários graduados do governo, a quem prestavam contas e por quem eram mantidos. Esses cargos eram tão disputados como qualquer título nobiliárquico, comprometendo a missão espiritual do clero secular.

A Companhia de Jesus, que nascera sob o signo da Contra-Reforma, tinha como objetivos não só a defesa externa da Igreja, mas também o fortalecimento da doutrina e dos costumes em âmbito interno, e para isto se estruturou. Sua organização hierarquicamente piramidal e monolítica deixava aos superiores e visitantes os relacionamentos políticos de cúpula, o que lhes permitia que os problemas surgidos com funcionários reais na colônia fossem sobejamente suplantados pelo apoio dado à monarquia na metrópole.

Os jesuítas são conhecidos nos meios eclesiásticos (69) como defensores de uma "moral casuística", para a qual "os fins justificam os meios". Isto pode explicar algumas aparentes contradições de suas atitudes diante da catequese indígena que certas interpretações históricas não têm conseguido perceber.

De uma maneira abrangente, podemos dizer que os missionários jesuítas lutavam para proteger a integridade física e

(69) Permitam-me assumir pessoalmente certas afirmações, dadas minhas condições de ex-integrante do clero católico e haver cursado uma universidade jesuíta, a Universidad Javeriana de Bogotá, Colômbia.

a liberdade dos silvícolas. Não há como negar a influência que exerceram junto à coroa para a edição das leis de 1587, 1595 e 1605, que defendiam a liberdade dos nativos, afora os litígios constantes, quer contra os colonos diretamente, quer contra os funcionários e magistrados reais, mais tarde. (70)

O que deve ser destacado é que eles incarnavam, em toda plenitude, os ideais do "universalismo cristão": os valores espirituais da propagação da fé, dentro também de uma mundivisão eurocêntrica. A exploração de trechos isolados de suas cartas, como supostas provas de haverem compactuado com a violência, decorre de um desconhecimento de suas peculiaridades doutrinais e operacionais e, sobretudo, de uma leitura das lições evangélicas à luz da "teologia da libertação" (71). O "Sermão da Montanha", ao proclamar bem-aventurados os que tem fome e sede de justiça, não está, por uma interpretação "a contrario sensu", legitimando as injustiças; não foi a glorificação do martírio dos primeiros cristãos pelas comunidades eclesiais primitivas que armou os Césares e seus sicários.

Os jesuítas que defendiam a integridade física e a liberdade dos indígenas, procuravam - "minimum de malis" - converter à fé aqueles que eram escravizados pelos colonos. E a utilização de uma catequese "negativa", com ameaças de penas e

(70) Veja-se, como indispensável, a obra de SERAFIM LEITE, "Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega" (opera omnia), Coimbra, 1959.

(71) Confira-se JOSÉ MARIA DE PAIVA, "Colonização e Catequese", S. Paulo, Autores Associados: Cortez, 1982, que faz uma leitura da catequese jesuíta, de uma posição que se diz da "teologia da libertação".

castigos, era uma constante em toda ascética da época (e o foi até bem pouco tempo). Os "exercícios espirituais de Sto Inácio", adotados para formar os "noviços" na Europa, baseavam-se na meditação dos chamados "novíssimos do homem", a saber, morte, juízo, inferno e paraíso.

Uma consideração final (não somos apologistas dos jesuítas, mas de uma nossa visão da história): os missionários, eles mesmo, eram produto de uma cultura eurocêntrica. Um engajamento com o "sobrenatural" (sic) não anula automaticamente to da estrutura existencial do engajado.

Em conclusão, o que se debita ao trabalho dos jesuítas é terem sido, por uma outra via, portadores do mesmo discurso do "universalismo cristão", não só como uma fé, mas uma fé identificada com todos os demais valores europeus. A luta incruenta que sustentaram para impor novos valores culturais, legitimando de forma indireta o processo de genocídio que se praticava, causou tantos ou mais males às nações indígenas, quanto a violência armada.

4.3 - O Direito e o Processo Colonialista

O direito - já discorreremos sobre isto oportunamente - foi o instrumento de consolidação da monarquia absolutista portuguesa, como de todos os estados pós-medievais.

Inicialmente particular e casuística, através de "forais" para solucionar problemas localizados, depois promulgando "leis gerais", até a edição de "ordenações" (códigos) e estruturação de um aparelho judiciário, para "vender" a idéia (ou

ideologia) da impessoalização da lei e de sua aplicação, em relação ao detentor do poder político.

As leis portuguesas, ainda que impostas por um governo monárquico absolutista, refletiam na sua estruturação canônico-romanista o "universalismo cristão". Legitimavam-se consensualmente, por corresponder à ideologia vigente na época e no lugar.

Exatamente o oposto ocorreu com as numerosas nações indígenas americanas que foram submetidas violentamente a um direito de formação cultural exógena.

Os capitães-donatários que vieram para o Brasil, haviam recebido suas investidas com poderes limitados apenas pelos interesses do erário real (o direito das alfândegas, o monopólio das drogas e especiarias, o quinto dos metais e pedras preciosas e o dízimo de todos os produtos, destinado aos encargos do culto sagrado), cabendo-lhes nomear tabeliães, ouvidor e demais funcionários judiciais e exercitar toda justiça cível e criminal. As terras eram-lhe doadas por el-rei e em relação a seus legítimos donos, havia um dispositivo único, que autorizava a fazer quantos escravos quizesse para seu serviço e de seus marujos, limitado apenas o número dos que poderiam ser vendidos em Lisboa (39 por ano).

Com a chegada do primeiro Governador Geral, o aparelho judiciário português passou a alcançar a colônia. As pressões dos jesuítas conseguiram algumas leis restritivas ao cativo de gentios, até mesmo proibitivas, sobretudo no período da União Ibérica. Mas ficou sempre escancarada uma porta, sob a alegação de "guerra justa".

O Regimento Geral de 1548, já classificava os índios em amigos (aqueles que lhes pudessem ajudar na guerra - contra piratas estrangeiros ou outras tribos - e que deviam ser usados com cautela e logo despedidos, quando não mais deles se precisasse) e inimigos (a estes deveriam sair destruindo-lhes as aldeias e povoações, matando, cativando e expulsando, o número que bem entendessem). (72)

As leis se sucederam, passos adiante, passos atrás, criaram-se novas estruturas judiciárias (Conselho Ultramarino, na metrópole, Tribunal de Relação, na colônia), ora restringia-se, ora elastecia-se o direito de cativar índios, mas havia sempre uma constante em toda a estrutura jurídica. A de que as terras das capitânicas, recebidas em padroado pela coroa portuguesa, foram transferidas aos donatários e estes concediam sesmarias a quem lhes aproovesse: desta cadeia dominial estavam excluídos os que nela habitavam desde tempos remotos, os nativos. Aos novos donos das terras cabia apenas limpar dos intrusos, exterminando, cativando ou afugentando.

As frentes agrícolas (cultivo da cana, do algodão, do café, do cacau) ou pastoris, as entradas e bandeiras em busca de ouro e pedrarias, a conquista da Amazônia, com a atividade extrativa, tudo era causa de violência para com os indígenas, que iam acumulando medo e agressividade de tal forma, que passaram a tomar as iniciativas de hostilidade, criando daí uma nova característica para as ações genocidas dos brancos: legítima defesa.

(72) As referências sobre tais documentos reais, vamo-las encontrar em ISIDORO MARTINS JUNIOR, opus cit., págs. 159/164.

O direito, durante toda colonização, teve apenas duas formas de atuação em relação às sociedades indígenas : ou servia de instrumento de destruição dos seus valores culturais e seus costumes coletivos, no caso dos que se deixavam catequizar, aldeiar ou, destribados, passavam a integrar uma classe servil sem quaisquer direitos,, ou, ainda, legitimava todas as formas de violência e extermínio, aniquilando nações e tangendo os remanescentes sempre mais para o interior nessa nova diáspora do medo.

5 - CONTINUIDADE DO PROCESSO

Depois de havermos exposto o que se passou no primeiro século de colonização, tentando estabelecer suas relações causais, fastidioso, e sem qualquer interesse metodológico, se ria continuar discorrendo sobre a sucessão repetitiva dos mes mos fatos.

Para saber que o processo não sofreu solução de con tinuidade, basta ler os jornais do dia, ou sintonizar o aparelho de televisão nos jornais nacionais. Os remanescentes das nações indígenas, empurrados para os recônditos mais íntimos do terri tório nacional, continuam espoliados, ameaçados, mesmo com toda uma suposta proteção legal (Estatuto do Índio) e institucional (FUNAI).

Permanece, se bem que com outras formas externas, o mesmo substrato ideológico da colonização: o "índio" é o "ou tro", o "excêntrico".

A política colonizadora lusitana, para quem consegue fazer uma reflexão mais profunda, não teve aquelas características de improvisação, de falta de uma planejamento definido, como se costuma superficialmente admitir.

Se planejar é definir bem os objetivos a serem atin gidos e ajustar os meios para consecução desses objetivos, está aí um eloquente exemplo se não de colonização, naquele retórico sentido geo-político a que nos referimos, de início, mas de um "colonialismo" bem urdido.

A Metrôpole soube assegurar uma centralização de

controle político sobre esta vastíssima colônia e isto não foi obra do acaso. Entre outros fatores de ordem conjuntural, avulta-se um, estrutural, que não tem sido ainda bastante discutido pelos estudiosos, e é exatamente o sistema jurídico/burocrático. (73)

A forma de controle do aparelho judiciário/burocrático excedeu qualquer outra habilidade da política lusitana. Aliás, já desde os inícios do século XIV, os "letrados" começaram a ter um lugar proeminente no controle da política e da burocracia lusitanas. Mencionamos em tópico anterior (3.3.1-Leis e Instituições Judiciárias) a participação do Mestre João das Regras na implantação da dinastia de Aviz e o papel de eminentes "jurisconsultos", compondo cortes e atuando diretamente ao lado de vários monarcas.

Oriundos geralmente da classe mais humilde, através de estudos das leis canônicas e romanas na Universidade de Coimbra (raramente em Salamanca), esses letrados iam ocupando os postos judiciários e burocráticos e, aos poucos, foram constituindo uma verdadeira casta. Normalmente encaminhavam seus filhos para a Universidade e já lhes reservavam a continuidade nesses cargos (veja-se a ainda existente instituição cartorial brasileira). É interessante notar-se que, enquanto a nobreza e o clero iam perdendo, pouco a pouco, seus primitivos privilégios, os "bacharéis", como seriam conhecidos mais tarde, iam se constituindo numa nova nobreza.

(73) Remetemos para a interessante e já citada obra de STUART B. SCHWARTZ, "Burocracia e Sociedade, no Brasil Colonial", especialmente os três primeiros capítulos.

Durante os três séculos de colonização, a coroa não permitia a instalação de qualquer estabelecimento de ensino superior no Brasil. Todos os magistrados e burocratas mais destacados, eram necessariamente formados em Coimbra. Excepcionalmente, durante o período da União Ibérica (1580/1640), podiam ser escolhidos também os formados em Salamanca.

Desta maneira estava assegurada a unidade ideológica de todo aparelho judiciário/burocrático, através da centralização e sítio do saber na Universidade de Coimbra. Mesmo os numerosos funcionários já nascidos aquém-mar, para que ocupassem tais cargos teriam que passar necessariamente por esse lugar do saber. Daí a importância que atribuímos à apresentação do pensamento SUAREZIANO, como teórico de uma incipiente ciência do direito, ou mais exatamente, uma filosofia do direito.

Transplantou-se para cá, através da prática jurídico/burocrática aquela visão positivista do direito, reduzido à norma e inexistente fora de seus limites. E essas normas, dentro da tradição romanista prescrevia até os detalhes ritualísticos das ações jurídicas ou jurisdicionais.

Os bafejos liberais do século XIX, com o racionalismo filosófico e jurídico, retomando o direito natural como fundamento legitimador da lei, não trouxeram uma grande transformação pragmática na visão dos juristas no Brasil. Como diria MARILENA CHAUI (74), "não houve passagem de uma política teológica para uma política racional ateológica e atéia, mas apenas uma transferência das qualidades que eram atribuídas à Divina Providência, à imagem moderna da racionalidade".

(74) Ver obra citada, pág. 6

A Independência do Brasil não causou maiores transformações estruturais, quer no campo da economia, quer no do direito. A relação centro-periferia estabelecida nas relações e conômicas sofreu apenas um deslocamento de centro. Aliás, Portugal mesmo, apenas intermediava as transações dos produtos brasileiros (matérias primas, metais preciosos e produtos agrícolas) com os grandes empórios europeus, por volta do século XVIII. O que houve com a Independência, foi tão somente a supressão do intermediário, mas as relações de dependência continuaram. O colonialismo logo daria lugar ao imperialismo.

Quanto ao sistema jurídico, praticamente nada mudou. As "ordenações filipinas" subsistiram até a promulgação do 1º Código Civil, já em nosso século. As faculdades de direito surgiram sob os ideais revolucionários franceses, reforçando a mesma visão nomocêntrica já arraigada nos nossos novos "letra dos".

Parece que nos distanciamos de nosso problema inicial, que é a questão do índio brasileiro. Mas, de fato, o que se evidencia, é que o mesmo comportamento da sociedade abrangente, em relação ao indígena, continuou. Os portugueses nascidos na colônia, mesmo se produto de união efêmera de um branco com uma nativa, pensavam como europeus. O mestiço foi condicionado a "ter vergonha" de dizer-se descendente de índio. (75)

(75) Uma equipe do CIMI pretendeu fazer um levantamento dos "índios destribados" que vegetam na periferia de Manaus, entregues ao vício, ao crime e à discriminação até de seus vizinhos. A grande dificuldade era conseguir que eles revelassem sua identidade. Ser índio já era para eles motivo de vergonha. Tive um colega de seminário, também em Manaus, vindo de S. Gabriel da Cachoeira, que se recusava a conversar em língua geral com os padres, para não revelar sua origem indígena.

E quanto à visão jurídica do problema indígena, ela permanece, porque o único direito que importa é o que está escrito. E ele não está escrito por índios, nem com sua participação. Ele representa os interesses de uma sociedade que continua colonizada cultural e economicamente. Se é importante achar petróleo para diminuir nossa dívida externa, as equipes de sismografia da ELF AQUITAINE jogam bombas em meio às florestas habitadas por índios e nas suas veredas. Se há que explorar ouro, ou conseguir energia hidráulica, invade-se, inunda-se, desapropria-se por interesse público (de quem?).

E dessa maneira, continua a velha diáspora do medo, agora sob as ordens de oficiais de justiça, polícia militar ou federal. Mas sempre em nome da lei.

6 - PROPOSTA FINAL

As origens históricas e ontológicas do direito brasileiro, mantendo, como mantêm até hoje, um fundamento ideológico etnocêntrico, serão sempre fatores limitantes para que se consiga, na sua lógica interna, estatutos capazes de atender à necessidade de sobrevivência física e cultural das sociedades tribais remanescentes. Será sempre um controle culturalmente exógeno.

"Nossas leis são feitas por pessoal lá de cima ..." (grifos nossos), foi um dos protestos de Marçal Tupã-y, aquele índio guarani que tivemos a felicidade de ouvir falar diante do Papa, na frente da residência episcopal de Manaus. Morreu vítima dessa conscientização e dessa luta.

"Os brancos são muito estudantes do problema, mas não falam direito ... eles falam tudo o contrário" (grifamos). Este desabafo da Índia Mangueirinha pode ser difícil de ser decodificado à luz de regras sintáticas ou semânticas. Exatamente por isto tem um símbolo: eles não nos entendem e nós não os entendemos, porque nossas pragmáticas são distintas.

Dentro da realidade política e econômica que se vive no momento, seria talvez quixotesco propor que se dê a nos sos índios, uma independência política de direito (a de fato nem os países periféricos possuem), sobretudo com seus restos de territórios enquistados nos limites de um País, cuja cidadania é uma de suas reivindicações.

Nossa proposta parte de um dado antropológico, que foi trabalhado e desfigurado ideologicamente pela política, que

é o conceito de nação. Uma literatura ufanista, teima em falar de uma nação brasileira, como fusão de três raças, a europeia, a negra e a índia, fundindo também as três culturas, numa assimilação recíproca. Negar as contribuições dessas raças dominadas, sobretudo para a cultura brasileira popular, não é o que pretendemos. Mas daí para falar-se numa assimilação recíproca é querer escamotear o domínio da cultura europeia, "a ferro e fogo" e as resistências quase simbólicas de cerca de 200.000 índios sobreviventes.

Temos que partir da aceitação de ser o Brasil uma sociedade culturalmente plurinacional.

Aliás, é sabido que essa idéia de considerar o Estado como a nação politicamente organizada (encontrada em quase todos os manuais de Teoria do Estado) surgiu na França, com os ideólogos da Revolução de 1789. Lá, e então, os limites do Estado e da nação eram quase idênticos, conquanto no resto da Europa não existissem tais relações. O império da Áustria, os reinos de Espanha e Inglaterra, reuniam povos diferentes, enquanto a Itália e a Alemanha estavam divididas em numerosos Estados. O que ocorria na França não era senão a consequência de uma política furiosa de centralização que, destruindo a autonomia das províncias, lhes impunha um estatuto semelhante e uma mesma língua, fundindo-as, pouco a pouco, no mesmo cadinho.

Essa ideologia revolucionária passou a expandir-se rapidamente por toda a Europa. Os governantes mais avisados, conscientes dessa força de atração, ao invés de combatê-la, procuraram assimilá-la. Enquanto os soberanos da Espanha e Inglaterra, e o tzar da Rússia praticam uma política acelerada de as

similação de tal idéia, para fundir seus diversos povos, a Prúsia e o Piemonte, em nome de uma unidade nacional, se lançam a conquista de seus vizinhos, com apoio, de um e de outro lado das fronteiras, de elementos liberais que pensam estar lutando para a afirmação dos direitos do homem, o que não deixa de ter um certo sabor trágico, quando se sabe que lutavam, de início, pela hegemonia do Estado Prussiano e, a longo prazo, pelo nacionalismo totalitário de Hitler e Mussolini.

As bases políticas da colonização portuguesa, centralista e etnocida, nos deixaram também este legado, recuperado pelos ideais nacionalistas que aqui se desenvolveram.

Urge, portanto, proclamar essa realidade demográfica pluri-nacional e permitir a convivência institucionalizada das diversas culturas.

O reconhecimento de "um direito de auto-determinação para as sociedades tribais", é a síntese de nossa proposta. Auto-determinação que extrapola os domínios estritos do político, para uma dimensão cultural.

Admitimos as inúmeras dificuldades que surgirão para uma operacionalização dessa proposta. E não temos a pretensão de fornecer um ante-projeto específico e minucioso.

O âmbito de nosso trabalho poderia assegurar-nos a posição cômoda de lançar idéias e entricheirar-se nos limites da discussão de fundamentos teóricos.

Arriscamo-nos, contudo, a avançar um pouco mais, oferecendo algumas sugestões básicas a serem debatidas, retificadas, aprimoradas e - oxalá! - implementadas.

Além do pressuposto ideológico, que é a aceitação da pluralidade de nações e, conseqüentemente, cultural, um existe, de ordem fática e institucional, que nos parece deva ser atingido o mais imediatamente possível: é a delimitação de um espaço físico para a sobrevivência dessas nações. Mas um espaço definido e determinado dentro de rígidas normas constitucionais, sem condições "futuras ou futuríveis". Estabelecimento de limites quase fronteiras.

Esta delimitação física é o suporte indispensável, concreto, capaz de abrir espaço para um projeto mais amplo, qual o de permitir que, nos limites de seus territórios, e em tudo que não reflita além de suas fronteiras, possam continuar exercendo legitimamente seu direito costumeiro, suas formas típicas de controle social.

É claro que, no estágio histórico-cultural em que se encontra a sociedade política brasileira, é mister que essa nova realidade seja contemplada pelo sistema jurídico vigente. Quem sabe, atribuir a essas nações indígenas os atributos de uma pessoa jurídica de direito público autarquizada, no sentido mais próprio do termo? Com suas "leis", suas tradições, sua autonomia de gestão.

A posição do direito nacional seria, portanto, o de "abrir espaço físico e institucional". O mais, caberia a eles, não a nós decidir.

Eis a nossa proposta, como um desafio para que surjam em torno dela, os debates necessários e oportunos.

7 - BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- ABREU, Capistrano de (introdução) e GARCIA, Rodolfo (notas) - "Diálogo das Grandezas do Brasil", São Paulo, Melhoramentos, 1977.
- BARTHES, Roland - "Sade, Fourier, Loyola", Paris, Ed. du Seuil, 1971.
- BASTIDE, Roger - "Antropologia Aplicada", Rio, Zahar, 1981.
- BESSA Filho, Manoel - "História e Filosofia da Educação", Manaus, ESPEA, 1969.
- BRIMO, Albert - "Les grands courants de la philosophie du droit et de l'état", Paris, Ed. A. Pedone, 1978.
- BURNS, Edward McNall - "História da Civilização Ocidental", 2º vol., trad. Lourival Gomes Machado et alii, Porto Alegre, Globo, 1979.
- CAETANO, Marcelo - "História do Direito Português", Lisboa, Verbo, 1981.
- CALERA, Nicolás Lopez et alii - "Sobre el uso alternativo del derecho", Valencia, F. Torres Editor, 1978.
- CARBONNIER, Jean - "Sociologia Jurídica", Coimbra, Livraria Almedina, 1979.
- CARDONA, José Maria Min - "Las ideologías socio-políticas", Madrid, Inst. Editorial Reus, 1971.
- CAZENEUVE, Jean - "Dix grands notions de la sociologie", Paris, Ed. su Seuil, 1976.
- CHANTEBOUT, Bernard - "De l'état-une tentative de demythification", Paris, Consortium de la lib. et de l'édition, 1975.
- CHAUI, Marilena - "Cultura e Democracia", São Paulo, Ed. Moderna, 1981.

- CHEVALIER, Jean-Jacques - "As grandes obras políticas", trad. de Lydia Christina, Rio, AGIR, 1980.
- CHEVALIER, Jean-Jacques - "História do Pensamento Político", Tomo 1, trad. de Roberto Cortes de Lacerda, Rio, Zahar, 1982.
- COELHO, Luís Fernandes - "Introdução à crítica do direito", Curitiba, ed. do Autor, 1983.
- COPANS, Jean et alii - "Antropologia, ciência das sociedades primitivas", Lisboa, Edições 70, 1974.
- CUNHA, J. da Silva - "História Breve das Idéias Políticas", Porto, Lello & Irmão, 1981.
- D'ARCY, F. et alii - "Critique du droit", Grenoble, Presses Universitaires.
- DAVIS, Shelton - "Vítimas do milagre", Rio, Zahar, 1981.
- DURKHEIM, Emile - "Las reglas del método sociológico", versión de L. E. Echevarria Rivera, Madrid, Ediciones MORATA S/A, 1978.
- ENGELS, Friedrich - "A origem da família, da propriedade privada e do estado", trad. Leandro Konder, Rio, Civilização Brasileira, 1981.
- FERNANDES, Florestan - "Investigação Etnológica no Brasil e outros ensaios", Petrópolis, Vozes, 1975.
- FREUD, Sigismund - "Totem et Tabou", Paris, Payot, 1947.
- GOLDMAN, Lucien - "Philosophie et Sciences Humaines", Paris, Gouthier, 1966.
- GONZAGA, João Bernardino - "O Direito Penal Indígena", São Paulo, Max Limonad.
- GOUTHIER, Henri - "L'idéologie et les idéologies", in "Démystification et idéologies", Paris, Aubier, 1973.

- GRINBERG, Mauro - "Transplantação do Direito Português para o Brasil", in "Revista Jurídica da Procuradoria da Assembléia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul", Porto Alegre, nº 80, págs. 68 a 73, 1971.
- HILTON, Rodney (Organizador) - "The Transition from Feudalism to Capitalism", Londres, NLB, 1976.
- HOBBS, Thomas - "Leviatã", trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, Coleção "Os Pensadores", São Paulo, Abril Cultural, 1974.
- HOFFNER, Joseph - "Colonização e Evangelho", trad. José Wisniewski Filho, Rio, Presença, 1977.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de (organizador) - "História Geral da Civilização Brasileira", vol. 1, São Paulo, DIFEL, 1981.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de - "Raízes do Brasil", Rio, José Olympio, 1982.
- KAPLAN, David et MANNERS, Robert A. - "Teoria da Cultura", trad. de Zilda Kacelnik, Rio, Zahar, 1981.
- LAURENT, Daniel - "Presence ou refus de l'action sociale dans les idéologies", in "Service Social dans le monde", Mons, Belgique, s/83, págs. 4/24.
- LÉCLERQ, Gerard - "Crítica da Antropologia", Lisboa, Estampa, 1973.
- LEFEBVRE, Henri - "L'état dans le monde moderne", Paris, Union Générale d'editions, 1976.
- LEVI-STRAUSS, Claude - "A noção de estrutura em etnologia", trad. de Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires, Coleção "Os Pensadores", São Paulo, Abril Cultural, 1976.
- LEVI-STRAUSS, Claude - "Les structures élémentaires de la parenté", Paris, PEF, 1949.
- LUKIC, Radomir - "Théorie de l'état et du droit", Paris, Dalloz, 1974.

- MARTINS Júnior, Isidoro - "História do Direito Nacional", Brasília, Imprensa Nacional, 1979.
- MERCADANTE, Paulo - "A Consciência Conservadora no Brasil", Rio, Nova Fronteira, 1980.
- MEIRA, Sílvio A.B. - "Curso de Direito Romano", São Paulo, Saraiva, 1975.
- NEVES, Luiz Felipe Baeta - "O combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios", Rio, Forense, 1978.
- NÓBREGA, Manuel da - "Opera Omnia - cartas do Brasil e mais escritos", Coimbra, 1955.
- PAIVA, José Maria de - "Colonização e Catequese", São Paulo, Autores Associados, Cortes, 1982.
- POKROVSKI, V.S. (organizador) - "História das Ideologias", 4 volumes, Lisboa, Estampa, 1977.
- POPPER, Karl - "Lógica das Ciências Sociais", trad. de Estevão de Rezende Martins et alii, Rio, Tempo Brasileiro, 1978.
- POPPER, Karl - "O racionalismo crítico na política", trad. Maria da Conceição Côrte-Real, Brasília, UnB, 1981.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R. - "Estrutura e Função na Sociedade Primitiva", trad. Nathanael C. Caixeiro, Petrópolis, Vozes, 1973.
- REIS, Arthur Cesar Ferreira - "Aspectos da Formação Brasileira", Rio, Liv. José Olympio Ed., 1982.
- RIBEIRO, Darcy - "O Processo Civilizatório", Rio, Civilização Brasileira, 1968.
- RIBEIRO, Darcy - "Os Brasileiros", Petrópolis, Vozes, 1978.
- RODRIGUES, José Honório - "Filosofia e História", Rio, Nova Fronteira, 1980.
- RODRIGUEZ, P. Victorino - "El Regimen Político de Sto Tomás de Aquino", Madrid, Fuerza Nueva, 1978.

- ROUSSEAU, Jean Jacques - "Do contrato social e outras obras",
Coleção "Os Pensadores", São Paulo, Abril Cultural, 1983.
- SANTOS, S. Coelho dos (organizador) - "O índio perante o direito",
Florianópolis, UFSC, 1976.
- SANTOS, S. Coelho dos - "Metodologia Científica Básica", Florianópolis,
Edição restrita do Autor, 1978.
- SCIACCA, M.F. - "História da Filosofia", São Paulo, Mestre JOURNAL,
1968.
- SCHWARTZ, Stuart B. - "Burocracia e Sociedade no Brasil Colonial",
São Paulo, Perspectiva, 1978.
- SHAW, William H. - "Teoria Marxista da História", trad. de Nathanael C. Caixeiro,
Rio, Zahar, 1979.
- STOPPINO, Mario - "Ideologia", in "Curso de Introdução à Ciência Política",
págs. 89 a 104, Brasília, UnB, 1982.
- VILLEY, Michel - "Filosofia do Direito", trad. Alcidema Franco Bueno Torres,
São Paulo, Atlas, 1977.
- VILLEY, Michel - "La formation de la pensée juridique moderne",
Paris, Les Editions Montchrétien, 1975.

OBS.: A bibliografia acima foi a que utilizamos imediatamente em função de nosso trabalho. Nela incluímos todos os autores pesquisados, mesmo os que não citamos diretamente e até aqueles de que nos afastamos no corpo da dissertação, uma vez que nos serviram de indicativos para outras buscas e reflexões.