

**A CONTROVÉRSIA, DE CARRIÈRE: A ESCRAVIZAÇÃO INDÍGENA E A
CONSTRUÇÃO DO DISCURSO DOS DIREITOS HUMANOS****LA CONTROVERSIA, DE CARRIÈRE: LA ESCLAVITUD DEL AMERINDIO Y EL
DISCURSO MODERNO DE LOS DERECHOS HUMANOS****THE CONTROVERSY, BY CARRIÈRE: THE AMERINDIAN'S SLAVERY AND THE
MODERN DISCOURSE OF HUMAN RIGHTS****GRETHA LEITE MAIA¹****SAMUEL FONSECA DE CARVALHO²**

RESUMO: O artigo articula a contribuição de Jean-Claude Carrière, em *A controvérsia*, com o nascente problema da relação entre o europeu e os povos originários da América a partir de 1492, e com a origem do discurso e da defesa dos direitos humanos para a modernidade. A partir da leitura de *A controvérsia*, optou-se pela análise de interface da literatura com o Direito, considerando o cenário e as tensões e interesses localizados no romance, que se projetaram nas disposições normativas coetâneas e atuais. O trabalho analisa em que sentido e porque a escravização moderna foi diferente da antiga e de que modo as discussões, especialmente aquelas protagonizadas dentro da Igreja Católica, indicam a germinação de um discurso dos Direitos Humanos que somente seria consolidado séculos depois, nas revoluções liberais burguesas. Partindo da leitura do romance, enquanto obra de ficção, também é possível derivar para indagações sobre qual o papel dos reinos espanhol e português nessa discussão, bem como dos interesses mercantis, e qual o lugar protagonizado povos indígenas nas aproximações e resistências que construíram essa relação e seus lugares. Desenvolveu-se uma pesquisa sobre a questão dos povos originários no Brasil e a formulação de soluções jurídicas, partindo do conceito de sujeito ou personae. Por fim, foi feita uma sistematização de dispositivos normativos que projetam o discurso humanista. O trabalho demonstra como esses elementos se articularam na contribuição literária de Jean-Claude Carrière, sob a opção metodológica do diálogo entre Direito e Literatura.

PALAVRAS-CHAVE: povos originários; escravização; direitos humanos.

RESUMEN: El artículo pretende articular la contribución de Jean-Claude Carrière, en *La controversia*, con el incipiente problema de la relación entre los europeos y los amerindios a partir de 1492, y con la defensa de los derechos humanos para la modernidad. A partir de la lectura de *La controversia*, optó por un análisis centrado en las conexiones entre el derecho y la literatura, considerando el escenario y las tensiones e intereses ubicados en la novela, que se proyectaron sobre las disposiciones normativas. El artículo analiza en qué sentido y por qué la esclavitud moderna era diferente de la antigua y cómo las discusiones, especialmente las dirigidas dentro de la Iglesia Católica, indican la germinación de un discurso de derechos humanos que solo se consolidaría siglos después en las revoluciones liberales burguesas. A partir de la lectura de la novela, como ficción, también es posible derivar a preguntas sobre el papel de los reinos español y portugués en esta discusión, así como de los

¹ Doutora em Direito pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Mestre e graduada em Direito pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professora adjunta lotada no Departamento de Direito Processual da Faculdade de Direito da UFC. Pesquisadora do Projeto Cientista-chefe da Cultura (FUNCAP). Fortaleza (CE), Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6908-1772>. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9623562350572470> E-mail: grethaleitemaia@gmail.com

² Admitido para Mestrado na Boston University School of Law. Graduado em Direito pela Universidade Federal do Ceará (UFC). ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-3856-2303>. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7340733323540161>. E-mail: carvalhosamuel@hotmail.com

intereses del mercado, y qué lugar llevaron a los pueblos indígenas en las aproximaciones y resistencias que construyeron esta relación. Se investigó la cuestión de los pueblos originarios en Brasil y la formulación de soluciones jurídicas, examinando el concepto de sujeto o *personae*. Finalmente, se enumeraron las reglas que proyectaban el discurso humanista en Brasil. La investigación demuestra cómo estos elementos fueron articulados en la contribución literaria de Jean-Claude Carrière, bajo la opción metodológica del diálogo entre Derecho y Literatura.

PALABRAS CLAVE: amerindio; esclavitud; derechos humanos.

ABSTRACT: The article aims to articulate the contribution of Jean-Claude Carrière, in *The Controversy*, with the nascent problem of the relationship between the European and the Amerindians from 1492, and with the defense of human rights for modernity. From the reading of *The Controversy*, it opted for an analysis focusing on connections between law and literature, considering the scenario and the tensions and interests located in the novel, which were projected on to the normative provisions. The paper analyzes in what sense and why modern enslavement was different from the old one and how discussions, especially those led within the Catholic Church, indicate the germination of a human rights discourse that would only be consolidated centuries later in the bourgeois liberal revolutions. Starting from the reading of the novel, as a fiction, it is also possible to derive to questions about the role of the Spanish and Portuguese kingdoms in this discussion, as well as of the market interests, and what place led indigenous peoples in the approximations and resistances that built this relationship. It was investigated the issue of original peoples in Brazil and the formulation of legal solutions, by examining the concept of subject or *personae*. Finally, it was listed rules that projected humanist discourse in Brazil. The research demonstrates how these elements were articulated in the literary contribution of Jean-Claude Carrière, under the methodological option of the dialogue between Law and Literature.

KEYWORDS: amerindian; slavery; human rights.

1 INTRODUÇÃO

Os Direitos Humanos resultam da sua afirmação em um discurso, de uma mudança de mentalidade, para a qual muito contribuíram os romances, e sua posterior normatização. Apesar de serem apontadas a Declaração de Independência dos Estados Unidos (1776) e a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789), na França, como os documentos originários e marcos de sua positivação, verifica-se que a trajetória percorrida para o reconhecimento dos Direitos Humanos tem raízes em eventos históricos anteriores. A noção de que o Homem, pela sua simples existência, era considerado possuidor de direitos que são indisponíveis e que são pressupostos básicos para uma vida digna descende do jusnaturalismo em transição para o Renascimento europeu. E a chegada ao que se tornaria o continente americano e os problemas decorrentes da necessidade de estabelecer um relacionamento com os habitantes originários se tornaram o *leitmotiv* dessas discussões.

Para uma investigação do lugar ocupado pela descoberta da América na construção dos Direitos Humanos, o trabalho se estrutura de forma a analisar o romance histórico *A controvérsia*, de Jean-Claude Carrière, sendo, portanto, em trabalho metodologicamente suportado pela interface Direito e Literatura. Resumidos no conceito de uma controvérsia, Carrière constrói na ficção o que poderiam ter sido debates e argumentações havidos entre os

diferentes pontos de vista e convicções dentro de um ambiente intelectual que saía do medievo europeu para inaugurar a modernidade. Instaurar uma controvérsia no mundo escolástico medieval significava a necessidade de resolver um impasse de compreensão sobre coisas as quais muitos divergiam, implicando na abertura de debates, com réplicas e contrarréplicas, contestações e impugnações, que gerariam, ao final, uma instrução. De fato, haviam inúmeros interesses envolvidos na “descoberta” da América: dos interesses de evangelização da Igreja aos interesses dos reis em ampliar seu poder, passando pelos objetivos firmados pelos protagonistas do mercantilismo para consolidar o capitalismo. Foi preciso, então, resolver a questão: os habitantes do Novo Mundo eram humanos?

A leitura do romance, analisado no primeiro tópico do desenvolvimento, envia a uma reflexão sobre a construção do discurso dos Direitos Humanos e os desafios de sua normatização e eficácia. Foram desenvolvidos para essa análise mais dois tópicos: um para situar as discussões do romance no cenário brasileiro, descrevendo como se deu a trajetória dessas discussões a partir dos debates e das disputas entre jesuítas e paulistas nos séculos XVI e XVII, tendo no centro a questão do apresamento dos índios e sua escravização; e outro tópico para uma sistematização de leis e disposições normativas sobre os índios, desde a colônia ao Império e, finalmente, com a ordem constitucional de 1988, a modificação de uma mentalidade que considerava os “silvícolas” como relativamente incapazes, espelhando séculos que envolvem disputas de terras e riquezas e o extermínio e a preservação de uma identidade cultural, linguística, epistemológica e cosmológica. Trata-se de pesquisa bibliográfica, no campo de interface Direito, História e Literatura, conforme se discorre no tópico 1, no qual se justifica a opção metodológica.

2 LENDO ROMANCES E APRENDENDO DIREITO

A opção metodológica pela interface Direito e Literatura decorre do reconhecimento da contribuição da literatura como espelho do mundo e do papel desempenhado pelos romances na construção da mentalidade moderna, da sensibilidade e da empatia. De acordo com Oliveira (2009), seria mesmo possível argumentar que a interpretação jurídica se assemelha a interpretação literária, conforme se aprende com Dworkin, autorizando que se perceba a literatura como ferramenta de aprendizagem para o Direito. Foram especialmente duas as razões para a opção metodológica de um estudo de interface Direito e Literatura: a existência do gênero literário romance, para a análise desse estudo tendo sido escolhido o romance *A controvérsia*, e a afirmação da existência de um fazer literário ideologicamente orientado, a literatura engajada, escrita com propósitos políticos, não apenas líricos ou estéticos, que contribuiu para a construção da mentalidade moderna e continua a contribuir para a formação da realidade social.

O romance pertence ao tempo da ampliação do letramento, do triunfo da concepção de indivíduo e da invenção da intimidade. De acordo com Zink (2017, p. 92), “o romance é o primeiro gênero (se no início essa forma nebulosa merece esse nome) destinado à leitura, mas é uma leitura em voz alta”. É a vitória da escrita sobre a oralidade medieval: os primeiros romances em prosa francesa, os do Graal, são escritos em livros e podem estar divididos em capítulos, que se encadeiam. Para Benjamin (1987), o romance e a informação jornalística são vistos como formas de narrativa que se tornaram predominantes com o fim da narrativa espontânea, predominantemente oral.

A leitura de romances para a compreensão histórica tem sido um método complementar na própria historiografia, num permanente diálogo com a narrativa ficcional, separadas pelo rigor do método histórico no uso de fontes, mas defendido em argumentos como o de Chalhoub (2003, p. 17) na afirmação de abertura do seu livro no qual extrai de Machado de Assis uma lente de observação histórica do Brasil imperial: “ao contar suas histórias, Machado de Assis escreveu e reescreveu a história do Brasil no século XIX”. Tecendo considerações metodológicas, Neder (2016, p. 36) destaca que Lucien Febvre incentivava a imaginação intuitiva como partícipe do processo cognitivo no domínio da história das ideias, citando também que intuição e sensibilidade na produção do conhecimento foram enunciadas na reflexão dos fundadores da Escola dos Anales. Imaginação intuitiva, intuição e sensibilidade são próprios do romance moderno e sua leitura influenciou o modo de ver o mundo e também o modo de descrevê-lo e normatizá-lo.

O caráter pedagógico dos romances na educação do imaginário inscrito no projeto iluminista é destacado por Cambi (1999, p. 311): “trata-se de formar um sujeito autônomo, problemático, consciente, empenhado na construção de si e do seu mundo exterior”. Esse novo sujeito-indivíduo deve ser formado despertando sua interioridade, pela problematização do seu mundo moral, estimulando a construção tanto de uma identidade pessoal quanto social, dentro de um projeto de vida. O romance fala diretamente ao homem burguês, pois no seu centro estaria o conflito entre o indivíduo e a sociedade, numa narrativa que é o registro duplo da interioridade do eu e a exterioridade das relações sociais.

Para Hunt (2009, p. 32), “ler relatos de tortura e romances epistolares teve efeitos físicos que se traduziram em mudanças cerebrais e tornaram a sair do cérebro como novos conceitos sobre a organização da vida social e política”. Assim, os novos tipos de leitura, em especial o romance, criaram a experiência individual da empatia, tornando possível novos conceitos sociais e políticos. Com extensa pesquisa nos romances do século XVIII, Hunt (2009, p. 60) afirma que eles refletiam uma preocupação cultural mais profunda com a autonomia: “quando falavam de liberdade, queriam dizer autonomia individual, quer fosse a liberdade de expressar opiniões ou praticar a religião escolhida [...]”. Com os romances,

autonomia e empatia passaram a ser entendidas não apenas como ideias, mas como práticas culturais, a serem incorporadas por meio de habilidosas estratégias emocionais. A noção de interioridade foi sendo construída lentamente, com o afastamento das ações coletivas, como comer e dormir; o século XVIII faz avançar esse movimento e o consolida: espetáculos teatrais e musicais passaram a ser vistos em silêncio, as telas deixam de representar o grandioso mitológico e histórico, e surgem o homem e a mulher comum, do povo.

Para além da questão do gênero literário, há múltiplas funcionalidades na literatura: de ferramenta de registro histórico a instrumento de formação e convencimento, como na proposta de literatura engajada, ou, como quis Sevcenko (1985), a literatura assumida como missão. A literatura pode ser um produto do intelecto humano voltado para o deleite, para a elevação do espírito, sem subordinar-se a ter uma utilidade moral para ter de existir; um objetivo puramente estético, sem componentes éticos, mas, para Sevcenko (1985, p. 79), os processos de transformações sociais de grandes proporções que se deram de forma acelerada tiveram consigo protagonistas de uma produção literária a altura dos acontecimentos: “o engajamento se torna condição ética do homem de letras”. Surge o “escritor-cidadão”. A chamada literatura utilitária ou engajada emerge como um caminho alternativo para formar opinião. Para essa concepção de escrita literária, somente as formas de criação e reprodução cultural que se instrumentalizem como fatores de mudança social são válidas. Funda-se na crença de que a literatura é capaz de produzir novas condições históricas.

Esse engajamento tem seus primeiros sinais claros, de acordo com Hunt, nas declarações de direitos dos séculos XVIII. Para ela, é possível afirmar que cada conceito embutido nas declarações é fruto de uma grande luta no plano das mentalidades, nas arenas social e política, com avanços e recuos. Hunt (2009) expõe de que maneira a leitura de romances como “Clarissa”, de Samuel Richardson, e “Júlia ou a nova Heloísa”, de Rousseau, ajudou a ampliar o sentimento de empatia pelo destino alheio, em um tempo em que as Declarações de direito conviviam com a escravidão persistente, a dominação ostensiva das mulheres e o desconhecimento do conceito de infância e o reconhecimento de sua vulnerabilidade.

Para Hunt (2009), os Direitos Humanos não proveem da natureza nem estão previamente inscritos em uma ordem metafísica; não surgiram subitamente na consciência dos homens, mas são o resultado (sempre incerto) de um longo (e difícil) processo histórico. Noções como liberdade e igualdade são valores que se consolidaram com a ampla ajuda da leitura de romances aparentemente descomprometidos, que contribuíram para mudanças nas práticas diárias da vida. Foi lendo romances que imaginamos igualdades.

Para Darnton (2015, p. 277), quando os filósofos empreenderam a conquista do mundo “sabiam que o sucesso dependeria de sua habilidade em imprimir sua visão de mundo na

mente de seus leitores”. Assim se deu a fabricação da sensibilidade romântica. Fazer ler para fazer pensar. Considerando tais afirmações e constatações, o presente estudo reafirma a metodologia Direito e Literatura como válida para a compreensão mais densa das formas e instituições jurídicas e opta por essa metodologia para a análise da construção dos Direitos Humanos a partir da contribuição literária de Carrière.

3 A CONTROVÉRSIA, DE CARRIÈRE

A controvérsia (2003), de Jean-Claude Carrière, publicado em 1992, narra, de maneira ficcional, os debates havidos em 1550, no convento de Valladolid, na Espanha, que abriga um Tribunal religioso reunido para julgar se os indígenas do Novo Mundo são, como os europeus, seres humanos possuidores de alma. O Tribunal é presidido por um representante do Papa, o Cardeal Roncieri, que terá quatro dias para se posicionar sobre a questão. Do lado dos índios está Bartolomé de Las Casas, dominicano, humanista defensor da tradição cristã e da igualdade ente os homens. Do outro lado, o filósofo Giles de Sepúlveda, exímio argumentador que parte da filosofia de Aristóteles sobre a escravidão na antiguidade para tentar justificar a escravização moderna.

Sepúlveda está interessado diretamente na controvérsia, uma vez que almeja conseguir o *imprimatur* para seu livro “Das justas causas da guerra”, no qual defende a tese de que os mais fortes devem dominar os mais fracos, que, por sua vez, devem submeter-se. Sobre a importância do *imprimatur*, Darnton (2016, p. 22) ensina que, como na França desde 1275, nos demais reinos europeus os livreiros estavam sujeitos à autoridade da universidade e seu status legal ficava claro pela fórmula impressa no pé da página: “com a aprovação e privilégio do rei”. Sepúlveda quer que seu livro seja publicado na Espanha, mas os dominicanos da Universidade de Alcalá e de Salamanca, que examinaram a obra, não deram o *imprimatur*, julgando-o contrário à verdade e à tradição apostólica. Mas Sepúlveda insiste e faz com que intervenham aqueles, e são muitos, que tem interesse em ver suas teses oficialmente reconhecidas: “essa disputa de influência é de fundamental importância: se o clero espanhol, observado pelo papado, autorizar a publicação de *Democrates*, implicitamente também estará aceitando suas assustadoras conclusões” (Carrière, 2003, p. 26). A utilidade de sua tese é patente para deslindar a questão do que fazer com os habitantes primitivos do Novo Mundo, elementos estratégicos na exploração das riquezas recém-descobertas. Quando acontecem os debates, há décadas os espanhóis consideravam os habitantes como selvagens, tratando-os como animais.

O dominicano Bartolomeu de Las Casas é descrito como um homem da Igreja que dedica sua vida a “um longo combate e defesa dos indígenas, através da palavra (muitas vezes veemente), de publicações, de incontáveis viagens, negociações, intervenções, solicitações e

críticas” (Carrière, 2003, p. 28). O que se encontra a seguir no romance é a batalha argumentativa de Las Casas para que os índios sejam tidos por homens livres, sobre quem os espanhóis não tinham nenhum direito, e para que a Conquista seja pacífica, a conquista das almas. Do outro lado, Sepúlveda questiona como convencer pacificamente antropófagos, e ele está fartamente suportado por Aristóteles, do lado filosófico, e por relatos de fatos e acontecimentos assombrosos. Todorov (2010, p. 9) refere-se a esse encontro como uma tentativa de compreensão do outro por dois eruditos.

Carrière leva seus leitores à sala capitular, onde se desenrolarão os debates. Pode-se dizer do romance que está quase roteirizado. Entre a “onda de latim que invade a sala gótica”, a participação inesperada de dois representantes dos interesses mercantis – “dois espanhóis de pele bronzeada, o rosto lavrado pelo sol, pelo vento do mar, e marcado por várias cicatrizes” (Carrière, 2003, p. 37), a presença de índios trazidos da América espanhola para que se verifique se tem ou não sentimentos e a surpreendente solução da controvérsia anunciam que realmente se estava chegando a um novo mundo, uma nova ordem das coisas. Todos esses últimos elementos são criação de Carrière: longe de ofertar um romance com forte ancoragem na História, o autor está mais interessado em demonstrar toda a tensão envolvida naquele período histórico: “minha única intenção foi transformar uma narrativa difusa numa espécie de drama, tensionando e endurecendo a ação. A verdade que procuro nessa narrativa não é histórica, mas dramática” (Carrière, 2003, p. 7). A tensão se amplifica quando é sabido que os europeus, e a própria Igreja, estavam travando, no mesmo período histórico, contato com outros “outros”: habitantes da China e do Oriente Médio, outras culturas e cosmovisões, com quem faziam, sobretudo, comércio. Eco (2010, p. 201) lembra que:

Na aurora da modernidade, o mundo ocidental foi confrontado com duas culturas ainda desconhecidas, a ameríndia e a chinesa. Ora, a China era um grande império impossível de conquistar e “colonizar”, mas com o qual podíamos comerciar. Os jesuítas foram até lá não para converter os chineses, mas para estimular o diálogo das culturas e religiões. Como os rincões ameríndios pareciam, ao contrário, povoados por selvagens sanguinários, isso foi ensejo para uma verdadeira pilhagem e inclusive para um pavoroso genocídio.

O argumento de que o Novo Mundo era povoado por selvagens sanguinários foi reforçado por relatos e narrativas quase sempre comprometidas com a causa da legitimação da exploração. A tese de que ameríndios não eram humanos, ou eram humanos inferiores, foi determinante para a destruição de seus objetos culturais, vestígios comprobatórios de sua humanidade. Toda a ação se deu de forma extremamente violenta. Ressalte-se que ao tempo da Conquista, a Europa já vivia às voltas com o problema da mão-de-obra. Buscava-se a todo custo soluções para a obtenção de mão-de-obra farta, barata e disponível. Ampliava-se a

exploração do trabalho de prisioneiros e penas como a escravidão nas galés, deportação e servidão penal por meio de trabalhos forçados. Para Rusche e Kirchheimer (2004, p. 43) essas ações são os produtos de “certo desenvolvimento econômico que revelava o valor potencial de uma massa de material humano completamente à disposição das autoridades”.

Seguindo esse raciocínio, Federici (2017) afirma que há um momento histórico para o nascimento dos “canibais”, coincidindo com a transformação da caça às bruxas em um fenômeno de massa na Europa. Embora usar as acusações de adoração ao demônio como arma para atacar inimigos políticos e agredir populações inteiras, como mulçumanos e judeus, já fossem práticas comuns nas elites europeias, uma *sociedade persecutória* estava em gestação. A nova era de expansão exigiu um filtro com que os missionários e conquistadores interpretaram culturas, religiões e costumes. Essas marcas culturais também contribuíram para a invenção dos “índios” e foram úteis para:

...projetar as necessidades de mão-de-obra dos espanhóis, que qualificavam os ameríndios como seres que viviam em estado animal, prontos para serem transformados em burros de carga. [...] Ao definir as populações indígenas como canibais, adoradores do diabo e sodomitas, os espanhóis respaldaram a ficção de que a conquista não foi uma busca desenfreada por ouro e prata, mas uma missão de conversão – uma alegação que, em 1508, ajudou a Coroa espanhola a obter a benção papal e a autoridade absoluta da Igreja na América. Tal alegação também eliminou aos olhos do mundo, e possivelmente dos próprios colonizadores, qualquer sanção contra as atrocidades que pudessem cometer contra os índios, funcionando assim como uma licença para matar, independentemente do que as possíveis vítimas pudessem fazer (Federici, 2017, p. 384).

Para que não fosse mais um relato em torno da “lenda negra”, ao construir o livro em comento, Carrière, autor de mais de cinquenta roteiros de cinema, também parece querer roteirizar o caminho do leitor: o primeiro capítulo põe o leitor na cena histórica. A narrativa começa com a pergunta: “Novas gentes; quem seriam?” Imagine-se na Europa católica, evangelizadora, o impacto da descoberta e a imposição da questão: qual a dignidade que deveria ser conferida a essa nova gente? O “quem serão?” ecoa por todos os centros de saber, que fornecem diversas respostas, de matrizes escolásticas: se não são como nós, convém estabelecer a distinção. Mas eles sorriem e suas mulheres engravidam. Essa “nova” gente foi então batizada pelos conquistadores e passou a ser narrada por eles: tem vocação para a obediência, tem aparência grosseira, não possui escrita nem religião organizada, eles eram escravos inatos, verdadeiros escravos por natureza. Servem para o trabalho. Mas também para a conversão. Como reforça Carrière (2003, p. 13), Fernando e Isabel eram soberanos muito católicos e enviaram missionários, sobretudo monges agostinianos, franciscanos e dominicanos, para por em prática a bula papal que definia as novas terras do oeste como as “Índias” e os “índios” como pacíficos que “têm de ser levados à fé católica”.

Quando os monges chegam às Índias, alguns protestam contra o tratamento rude demais. Não conseguiram se opor à escravização e mesmo ao embarque de 500 deles escravizados para Espanha, o que teria chocado Isabel, que convocou uma reunião de teólogos para interrogar e escutar. A empresa exploratória se organizava rapidamente, por iniciativas privadas as quais a Coroa tentava controlar por meio das *encomiendas*, lotes de terra com aldeias, rios, subsolo e população. Um quinto da riqueza obtida iria para a Coroa. A questão da disposição da população indígena torna-se ponto de tensão entre os exploradores e os missionários. Carrière (2003, p. 14) anota que desde 1511, um dominicano chamado Córdoba, na recém-construída catedral de São Domingos, a capital de Hispaniola, faz um sermão no qual afirma que os indígenas são injustamente maltratados. O dominicano afirma que eles “são homens, dotados de uma razão, de uma alma, e que ele negará de agora em diante a absolvição aos espanhóis que ficarem com os bens roubados”.

Como afirma Carrière (2003, p. 15), é o início de uma longa batalha, bem no centro do mundo espanhol. É nesse momento que a “lenda negra”, as primeiras histórias das atrocidades, corre pela Europa e começam a ser usadas pelos inimigos da Espanha, que passa a ser vista com um país de torturadores. Colonos e comerciantes, monges e teólogos e os reis e seus soldados estão na cena dessa disputa. É também nessa primeira metade do século XVI que de uma heresia nasce uma nova religião cristã reformada, que reúne príncipes, banqueiros e pensadores. Se a Igreja Católica exultava por haver finalmente expulsados os mouros da península ibérica e controlado a presença dos judeus no Velho Mundo, não seria o caso de perder o Novo Mundo para os reformistas. Por isso é preciso definir quem são eles, seus habitantes. E a história dessa definição é o objeto de *A controvérsia*, a busca da verdade pelos métodos da escolástica medieval. De acordo com Alessio (2017, p. 417), a escolástica medieval, enquanto um procedimento de construção da verdade ao fim de uma pesquisa necessariamente contraditória, tem por “especificidade a exclusão de toda intromissão subjetiva e a instauração de um regime impessoal, do qual o protagonista é o intelecto metodicamente disciplinado; é nesse sentido que a lição se insere inteiramente no esquema lógico-linguístico da questão (*quaestio*)”.

Os debates que firmaram as verdades duradouras no mundo medieval derivaram tanto de problemas de consciência quanto de pressões dos diversos grupos de interesse, que muitas vezes convergiam para os segredos do confessor e obrigavam a Igreja a decidir, a resolver. A existência de um pretexto completava as condições para se instaurar formalmente uma controvérsia. A busca insistente de Sepúlveda pelo *imprimatur* foi o pretexto. Mas é o procedimento de fixação da verdade das coisas que estabelecia sua autoridade, seu efeito normativo, vinculante. O procedimento, portanto, deveria ser convincente. Las Casas teria de apontar que a tese de Sepúlveda é uma contradição com relação à doutrina da Igreja. Las

Casas fala da ganância por ouro, incompreensível para os indígenas, e dos trabalhos nas minas, dos massacres e crueldades que lhe fazer crer que os cristãos esqueceram o temor a Deus. Seus argumentos são humanistas, ao tempo em que evocam o cristianismo primitivo. Tenta-se abrandar a distância entre as duas lendas até então fundadas: a de que os habitantes da América eram pacíficos e amáveis como cordeiros, como queria Colombo, e que viviam no Paraíso perdido, ou que constituíam o verdadeiro Império do Diabo. Tratava-se de definir se eram inteligentes e se eram criaturas de Deus, descendentes de Adão e Eva. A argumentação de Sepúlveda se articula em torno de três princípios simples: os índios eram grandes pecadores, fornicadores e canibais (Carrière, 2003, p. 129).

Sepúlveda deve contradizer as manifestações de Las Casas. Seus argumentos partem da fala de Jesus de que não vinha trazer a paz, mas a espada. É o argumento da guerra santa, da guerra justa, tão recorrente desde as primeiras cruzadas até as então recentes batalhas para expulsão dos mouros da península ibérica. A guerra que resulta da necessidade de salvação das almas e de levar os habitantes das Américas à fé verdadeira. Da conversão dos infiéis – ou de sua existência – dependeria a volta de Cristo. Aristóteles, por sua vez, é trazido com sua tese de que há aqueles que são escravos por natureza. Para ambos os lados, os argumentos parecem estar mal elaborados; trocam acusações de heresia e ortodoxia. O cardeal que preside a sessão estimula um torneio de palavras, demonstrações e provas.

Em um dado momento do debate, os espanhóis entram na cena, assim como os indígenas. Os primeiros passam a narrar todas as dificuldades do *encomenderos*. Os segundos tem uma apresentação triunfal: o próprio Cardeal Roncieri escolhera trazer “algumas espécimes dessa raça indígena” pelo que “tendo-os diante de nós, estaríamos mais à vontade para examiná-los longamente e ver se eles são ou não são semelhantes a nós” (Carrière, 2003, p. 130). A curiosidade da assistência é intensa: assustados, hesitantes, alguns personagens do outro mundo aparecem. Uma família de três, homem, mulher e uma criança, com vestes tradicionais. Surge como documento um relatório médico – a fala da ciência – sobre sua condição humana. Vários “testes” são feitos: para ver se têm medo, dor e como reagem a uma agressão a um de seus ídolos, igualmente trazido à sala.

A carga dramática da disputa se encerra com o riso: os índios são capazes de rir. Las Casas aproveita a ocasião e se pronuncia: “que são homens como eu, não tenho dúvida, pois eles são meus irmãos e eu me reconheço neles. Este reconhecimento me basta. Não preciso de nenhuma outra arma” (Carrière, 2003, p. 195). Depois de uma noite de reflexões e preces, o cardeal Roncieri, que desde o início já trazia a cruel solução para a controvérsia, recebe uma carta do rei da Espanha, cujo conteúdo já conhece, porque outros o disseram. O papa e a Igreja o confirmam: os habitantes das novas terras, a que chamavam Índias, são descendentes legítimos de Adão e Eva e têm um espírito e uma alma imortal e foram remidos

pelo sangue de Cristo; devem ser tratados com a maior humanidade e justiça, pois são homens de verdade. A decisão, conforme a tradição caridosa da tradição católica, será proclamada em todas as igrejas do Velho e do Novo Mundo.

Sepúlveda ainda questiona se o Cardeal entende as consequências de tal declaração para o projeto da colonização. A resposta está pronta:

Se é evidente que os índios são nossos irmãos em Jesus Cristo, dotados de uma alma sensível como nós, e dotados de civilização, em contrapartida, é bem verdade que os habitantes das regiões africanas estão muito mais próximos do animal. Esses habitantes são negros, muito brancos, ignoram toda forma de arte e escrita, só conseguem construir algumas taperas... Aristóteles diria que, como é próprio da natureza do escravo, eles são seres totalmente privados da parte deliberativa do espírito, ou seja, da inteligência verdadeira. Consequentemente, toda sua atividade é física, o que é verdade, e desde a época dos romanos eles foram dominados e domesticados (Carrière, 2003, p. 222).

O argumento de Aristóteles, afinal, triunfara. O Cardeal afirmou ainda, como simples formalidade, que o *Democrates* do professor Sepúlveda, que foi o pretexto para a controvérsia, não deveria receber seu *imprimatur* e não será publicado em terras de Espanha. Quando à escravização africana, o Cardeal ainda pergunta aos *encomenderos* se lá já há africanos, ao que respondem que sim, desde os primeiros tempos da conquista: todo mundo sabe que o rei da Espanha permitiu que levasse milhares de escravos da África, sem falar das levas clandestinas. O cardeal questiona quem os envia: os portugueses, principalmente; eles os capturam, transportam e revendem, muito caro, por sinal; mas os espanhóis e ingleses também os comerciam. Tem início um comércio atlântico que fará a riqueza de quase todas as nações europeias. Estava encerrada a controvérsia.

4 O CASO BRASILEIRO: ÍNDIOS, OS NEGROS DA TERRA

Como se projetou no Brasil colônia a decisão da controvérsia? O comércio de escravizados africanos impediu o apresamento de índios? A discussão sobre a condição humana dos habitantes do Novo Mundo, no Brasil, se identifica nas disputas entre os jesuítas, especialmente Nóbrega e Anchieta, ainda nos 1500, e o padre Antônio Vieira, nos 1600, em uma militância em favor dos povos indígenas, e os primeiros colonos das capitânicas de Pernambuco, Bahia e Rio de Janeiro, e posteriormente os paulistas. Ainda que não se refiram ao termo Direitos Humanos, é possível identificar o intuito de defender o direito à liberdade e a existência digna dos povos tradicionais brasileiros.

De acordo com Alencastro (2000), o *mercado* de escravos nativos não se desenvolveu no Brasil. Não em consequência de uma política pró-indigenista dos jesuítas ou porque a Coroa interviesse contra o cativo dos índios, mas porque “as condições que permitiriam o

trato regular de escravos nativos não estavam reunidos de início [...] a organização social dos tupis, aruaques, caribes e jês permaneciam avessa à troca extensiva de escravos” (Alencastro, 2000, p. 117). Ainda segundo Alencastro (2000, p. 117), “quando o grupo indígena dominante pressionava os dominados a fim de transformá-los em mercadorias de troca, dissensões internas provocavam a fragmentação da comunidade”. E os dissidentes tinham disponibilidade de terra para a caça e a coleta como alternativas de sobrevivência. Os índios não concebiam venderem-se a si mesmos: as etnias americanas não operaram tal forma de mudança social, como se afirma ter acontecido com as etnias africanas. Mas nem por isso o trabalho compulsório indígena deixou de existir na colônia. O que não se deu foi a transformação do índio em mercadoria de venda em larga escala, enquanto os escravizados africanos se converteram em bem de capital, aptos não somente a serem vendidos, mas transmitidos por herança, dados em garantia para empréstimos bancários, fonte de tributação para os Estados e, finalmente, pondo a África dentro do comércio internacional do Atlântico.

De acordo com Alencastro (2000, p. 119), leis sucessivamente editadas permitiam três modos de apropriação de indígenas: os resgates, os cativos e os descimentos:

Resgates consistiam na troca de mercadorias por índios prisioneiros de outros índios. Nos termos do alvará de 1574, somente os indígenas “à corda”, isto é, já presos e amarrados para serem mortos, podiam ser objeto de um resgate pelos moradores. Indivíduos obtidos por esse expediente tinham, segundo a lei, seu cativeiro limitado a dez anos. Cativos constituíam a segunda forma de posse dos índios. A categoria tinha a ver com os índios apressados numa guerra justa consentida e determinada pelas autoridades régias, por períodos limitados, contra certas etnias. Índios capturados nesse contexto se tornavam escravos por toda a vida. [...] Descimentos referiam-se ao deslocamento forçado dos índios para as proximidades dos enclaves europeus.

Alencastro faz referência à Carta Régia de 1570, em que D. Sebastião autoriza o apresamento dos índios em guerra justa. Os próprios jesuítas brasileiros utilizaram fartamente o aldeamento, sob o argumento de proteção contra os paulistas. Alencastro (2000, p. 119) reforça a diferença entre aldeia, ou *taba*, habitat que os nativos escolhiam para si próprios, antes e depois da descoberta, consoante os determinantes ecológicos e sociais de sua cultura, e os aldeamentos, morada de uma ou várias tribos, compulsoriamente deslocados, misturados, assentados e enquadrados por autoridades do governo metropolitano. As entradas preadoras buscavam índios e drogas do sertão. Era “costume da terra” ter o índio como cativo doméstico. Os índios eram apenas formalmente livres, especialmente no chamado *planalto paulista*. Como afirma Alencastro (2000, p. 120), os textos legais sobre o cativeiro indígena eram oriundos de um tronco jurídico comum saído do Direito Romano e das práticas da Reconquista e há uma sequência de diretivas régias

editadas ao longo de três séculos que busca coibir a escravização dos índios e que é “o mais denso corpo normativo lusitano referente a uma única matéria colonial”. Na África, ao contrário, diminuem as dúvidas sobre a legitimidade da posse de escravos, à medida que o comércio negreiro passa a ser objeto de estímulo por parte da metrópole, por ser excelente fonte de arrecadação tributária, e do grande capital mobilizado pelos empreendimentos luso-espanhóis.

É preciso afirmar ainda que o interesse militar nos índios também foi objeto de seu apresamento. A América Portuguesa enfrentava as investidas marítimas de outros europeus e desde logo “as autoridades procuravam fazer pacto com tribos do litoral para barrar a ofensiva dos indígenas hostis do interior, por um lado, e proteger os portos contra os corsários europeus, por outro lado” (Alencastro, 2000, p. 122). Fixando as tribos mansas, aliadas, por meio do descimento, em aldeamentos fundados nas vizinhanças dos enclaves coloniais, os portugueses poderiam contar com os seus arcos e flechas em caso de batalhas, tudo isso considerando a destreza do indígena e a precariedade das armas de fogo de então. Nesse procedimento, os jesuítas foram fundamentais. Foram eles que ajudaram a construir uma rede de aldeamentos ao redor de engenhos e fazendas.

Considerando os objetivos desse artigo, traçado com Alencastro o panorama da questão do cativo do índio especialmente nos séculos XVI e XVII no Brasil, e instigados pela leitura do romance *A controvérsia*, passa-se a examinar a construção de um discurso de defesa dos indígenas no Brasil, referindo à participação dos jesuítas, especialmente Nóbrega e Anchieta nas primeiras décadas da colonização, e em seguida a trajetória e as manifestações do padre Antônio Vieira.

De acordo com Guaracy (2015, p. 24), os padres jesuítas Nóbrega e Anchieta foram santificados como missionários que arriscavam a vida para converter “selvagens”, mas eram também homens devotados à Inquisição portuguesa, “com vocação política e moral por vezes duvidosa, se consideradas pelos critérios do mundo contemporâneo”. Eram “também por vezes cruéis e impiedosos, não destoavam muito dos comerciantes ávidos e aventureiros com quem eventualmente precisavam se associar para implantar seu projeto de dominação religiosa e política no Brasil” (Guaracy, 2015, p. 24). É comum também na literatura a referência ao fato de que os índios não se deixavam enquadrar de forma exata em nenhuma das imagens construídas do bom ou do mal selvagem: os tupinambás são referidos como guerreiros que reivindicavam sua primazia sobre as demais tribos, especialmente os dóceis tapuias (Fausto, 2013). É possível afirmar, portanto, que tupinambás possuíam uma organização social e política diferenciada, dominavam o conhecimento de estratégias de sobrevivência e uso dos recursos naturais e combateram pela sua liberdade.

Nesse cenário complexo de interesses conflitantes, atribuir aos índios a condição de seres humanos pouco lhes serviu em termos de reconhecimento de autonomia e liberdade. Na verdade, um tratamento específico era dispensado para cada grupo étnico, tudo dependendo de sua boa vontade em cooperar ou se converter. Predominou sobre eles o pessimismo antropológico: mesmo humanos, eram dominados por emoções e não pela razão, e viviam sob religiões animistas e politeístas. Sua cultura em nada se identificava com o trabalho intenso, regular e compulsório. Suas atividades bastavam para sua subsistência, o que não devia ser muito difícil em um litoral abundante. Empregavam muito do seu tempo, energia e imaginação em seus rituais, suas celebrações e suas guerras. A ideia de “produtividade” era completamente estranha para eles. Sob essa compreensão, conforme Fausto (2013, p. 45), podem ser distinguidas duas tentativas básicas de sujeição do índio:

Uma delas, realizada pelos colonos segundo um frio cálculo econômico, consistiu na escravização pura e simples. A outra foi tentada pelas ordens religiosas, principalmente pelos jesuítas, por motivos que tinham muito a ver com suas concepções missionárias. Ela constituiu no esforço em transformar os índios, por meio do ensino, em ‘bons cristãos’, reunindo-os em pequenos povoados ou aldeias. Ser ‘bom cristão’ significava também adquirir hábitos de trabalho dos europeus, com o que se criaria um grupo de cultivadores indígenas flexíveis às necessidades da Colônia.

No embate entre essas duas posturas com relação ao índio, se atravessa um discurso humanista, de que fazem uso os jesuítas. Nesse trabalho, é o que se quer destacar: sua existência pelo menos enquanto discurso. Convém lembrar que a Companhia de Jesus foi criada e cresceu em oposição ao protestantismo. Sua doutrina sustentava a contrarreforma, um resgate aos princípios elementares do cristianismo e uma resistência contra o calvinismo e o luteranismo na América portuguesa. Caracterizou-se por propagar o cristianismo por meio de educação em colégios administrados pela ordem. Eram os soldados de Jesus para converter os índios e manter longe os protestantes. Sob o comando de Manuel da Nóbrega, desembarcaram com Tomé de Sousa em 1549, o que viria a ser determinante para a ocupação física e espiritual do Brasil, estabelecendo os fundamentos do que viria a ser o maior país católico do mundo. Nóbrega escreveu dos índios que “em muita coisa fazem vantagem aos cristãos, porque melhor moralmente vivem, e guardam melhor a lei da natureza” (Guaracy, 2015, p. 98). Esse olhar, que é acima de tudo de reprovação ao comportamento dos cristãos, reflete um soldado de Jesus que conquistou o respeito de muitos chefes indígenas, especialmente João Ramalho e Tibiriça. Esse modo de convivência permitiu as aproximações necessárias e menos violentas. O apelo ao discurso humanista, pelo menos do ponto de vista simbólico, desautorizava as execuções públicas e brutais, que se faziam por serem exemplares.

José de Anchieta foi um dos jesuítas cujo trabalho inicialmente foi coordenado por Nóbrega, tendo colaborado com a fundação do colégio e da vila ao seu redor, que viriam a ser a cidade de São Paulo. Os padres faziam muitas expedições, a fim de atrair os índios para a catequese, e conseguiam, nessas incursões, libertar índios e mesmo outros náufragos e degredados extraviados. Suas estratégias consistiam não somente em usar a lógica e a fé, mas em aproveitar-se das superstições. De acordo com Guaracy (2015, p. 115), “são constantes nas cartas dos jesuítas os relatos sobre seu antagonismo com os pajés, que envenenavam os índios contra eles”. Diziam que os jesuítas desejavam reuni-los nas vilas e missões para facilitar seu extermínio. Anchieta “embrenhava-se de aldeia em aldeia com uma sacola de presentes e remédios que curava doentes. Assim, procurava inspirar confiança entre os futuros filhos de Deus” (Guaracy, 2015, p. 115). É possível afirmar que, ao tempo em que procuravam mudar os costumes indígenas, também foram capazes de tolerar os rituais que consideravam menos bárbaros. Mas as cartas de Anchieta indicam uma mudança na Companhia de Jesus em relação aos índios, por constatarem que mais eles, jesuítas, se acomodavam aos costumes da terra dos que os da terra ao que eles pregavam. Diminuindo as esperanças de conversão, tem-se o retorno do discurso que justifica sua escravização. De acordo com Guaracy (2015, p. 120), em seus escritos, Anchieta também admitia a escravização quando resultado de guerras justas, entendidas “assim toda aquela que submetia indígenas resistentes à catequese”. Ao convencer-se, em meados do século XVI, de que a maioria dos índios tinha espírito inquebrantável:

Ele [Anchieta] se tornaria o jesuíta mais radical, ao considerar heresia todo e qualquer comportamento diverso dos cânones cristãos, e dispor-se a liquidá-lo custasse o que custasse. A resistência armada dos tamoios apenas começava a surgir. Fosse para escravizar, ou para matar, a Companhia de Jesus concluía, por meio da experiência de seus homens d campo, que restava aos portugueses apenas a saída mais cruel e radical: a guerra (Guaracy, 2015, p. 121).

Mem de Sá vem ao Brasil para pacificar e seu governo é marcado por razias nas quais se matam muitos índios. Por sua vez, as etnias se alinham em verdadeiras confederações de nações indígenas. Para os jesuítas, os acordos de paz de Iperoig foram uma derrota. Como os portugueses se comprometiam a não mais atacar nem aprisionar índios, no termos dos acordos, os índios, para Anchieta, ficaram com “todos os caminhos abertos, sem nada lhes poder resistir” (Guaracy, 2015, p. 188). Na segunda metade do século XVI, surge um verdadeiro mercado negro de escravos índios e intensificam as atividades dos paulistas em busca de índios no sertão. As últimas correspondência de Nóbrega e Anchieta descreviam um cenário de total desamparo, em que os índios morrem de fome e vendem-se a si mesmo como escravos, para quem os padres reivindicam compaixão. Na compreensão dos jesuítas, tratava-se de exterminar os tupinambás. O episódio mais dramático dessa série de conflitos é

a organização de um verdadeiro exército exterminador, envolvendo uma esquadra de guerra comandada por Estácio de Sá. Com o extermínio dos Tupinambás e de outros confederados, a terra ficaria livre para a colonização portuguesa e para o projeto missionário jesuíta.

Um outro personagem que deve ser identificado para os objetivos desse trabalho é o padre Antônio Vieira, “um iluminista um século antes do Iluminismo” (Guaracy, 2018, p. 17). Se o Brasil do século XVI é construído por conflitos em meio ao litoral, o século XVII é o tempo das entradas e bandeiras, dos sertões. De acordo com Guaracy (2018, p. 69), os paulistas viviam isolados das demais vilas prósperas, sobretudo, no Nordeste; desenvolveram uma economia autóctone, produzindo praticamente tudo o que necessitavam: milho, fumo algodão. Mas em termos de comércio, seu melhor negócio eram os escravos indígenas, os negros da terra. Para Ribeiro (2006, p. 88), o índio era tido pelo colono como mão-de-obra de grande utilidade, como “um trabalhador ideal para transportar cargas ou pessoas por terras e por água, para o cultivo de gêneros e preparo dos alimentos, para a caça e a pesca”, ou seja, basicamente mão-de-obra para a produção de subsistência. Para os paulistas, o trabalho dos índios nos aldeamentos e missões era análogo à escravidão e assim os padres da Companhia de Jesus eram vistos como concorrência desleal. Assim, tornou-se vital para os paulistas quebrar o monopólio do trabalho indígena previsto em lei para os jesuítas.

Para enfrentar e resistir às investidas dos paulistas, especialmente aquelas dirigidas à modificar a Carta Régia, os jesuítas ampliavam sua presença nos espaços políticos. O mais representativo desses agentes no século XVII foi o padre jesuíta Antônio Vieira. O Brasil voltara a ser português, com o fim da União Ibérica. Vieira, até então um pregador na colônia, permanece em Lisboa entre 1641 e 1644 e se aproxima da Coroa no decisivo momento histórico da restauração, quando os sonhos de grandeza de Portugal renasciam e as bandeiras representavam a expansão do território da colônia. Como ficariam os índios sob a orientação da Coroa portuguesa de desbravamento das fronteiras? Uma carta de Vieira, provavelmente escrita em 1654, quando ele visitava aldeamentos indígenas no Amazonas, denunciava os crimes cometidos pelos paulistas contra as missões. Tal documento é singular, pois menciona Raposo Tavares, reconhecendo e celebrando o feito de Tavares no que tange a conquistas territoriais, quando os jesuítas sequer mencionavam a existência de Raposo Tavares em seus documentos, “renegado como o próprio demônio” (Guaracy, 2018, p. 283). Na carta, o que era uma missão oficial – que ficaria conhecida como a Bandeira dos Limites – tomou a forma adotada pelos jesuítas de mais uma denúncia da “cobiça” dos portugueses em perseguição aos índios, subtraindo-se a oficialidade e o sentido político e geográfico da missão. Próximo do rei, o próprio Vieira estimulava as expedições de penetração territorial, mas não perdera a oportunidade de reforçar um discurso de defesa dos índios.

São Paulo seguirá sendo um barril de pólvora: entre excomunhões de paulistas e expulsão de jesuítas, acordos de paz eram selados nos quais os paulistas aceitavam a volta dos jesuítas ao seu colégio e comprometiam-se a não açoitar índios foragidos, ao mesmo tempo em que ficavam desobrigados de respeitar qualquer medida normativa da Igreja que proibisse a escravidão dos índios. Vieira, em 1655, conseguiu uma nova provisão régia sobre o estatuto dos índios de que necessitava para as missões na Amazônia – para onde tinha sido desterrado – e passou a organizar missões. Entre 1658 e 1660 escreveu o “Regulamento das aldeias”, conhecido como “Visita de Vieira”, por meio do qual estabeleceu as diretrizes das missões religiosas na Amazônia que, de acordo com Guaracy (2018, p. 356), com poucas mudanças, vigoraram por mais de um século. Num de seus últimos atos, ainda obteve do rei, em 1681, nova proibição para o cativo dos índios no Maranhão e a criação da Junta das Missões, que colocava toda população indígena, na capitania, sob o controle jesuíta.

5 A PROJEÇÃO NORMATIVA DE UM DISCURSO HUMANISTA

A conformação jurídica das populações do Novo Mundo tem uma longa trajetória, que pode ser recuada, pelo menos, até os séculos XV e XVI, quando o grande debate relativo à questão dos índios foi presidido, como visto com Carrière, por teólogos, filósofos e juristas da Coroa, na busca de estabelecer um lugar para esta “nova humanidade”, ainda conforme Lema (2020, p. 78). A hipótese de trabalho desse artigo é a de a “descoberta” da América, dentre os muito impactos que teve na construção da modernidade, também ajudou a construir um discurso de direitos humanos na busca de proteger os povos originários e reconhecer seus direitos e sua cultura. Pelo menos em termos de discurso afirmativos de direitos e de uma incipiente normatização.

Para abordar a temática dos Direitos Humanos, é preciso definir o que significa ter um *direito* e o que é ser um *humano*. Na definição clássica, o direito está relacionado à faculdade de fazer ou exigir algo que a norma jurídica reconhece ao indivíduo, sendo possível a exigência de uma conduta positiva (fazer), proibitiva (não fazer) ou permissiva. Em Direito, não se define o humano, mas a *pessoa*. Na definição de Boécio, trazida por Comparato (2005), se diz propriamente pessoa a especificação individual da substância racional. Essa definição se tornou de fundamental importância para a elaboração do princípio de igualdade essencial entre os seres humanos, visto fazer parte do núcleo do conceito universal de Direitos Humanos. Difere do conceito de sujeito de direito na medida em que este não se define por condição universal, mas é determinado por ordenamento jurídico específico, nacional. Essas definições tem origem em um tempo histórico de esforço político e intelectual. Deve-se ao jusnaturalismo de base racional a afirmação de que o ordenamento

jurídico só formalmente reconhece essa condição, que preexiste ao seu reconhecimento, e que somente garante esses direitos em certa medida.

Por outro lado, como defendido por Ribeiro (2022), é necessário compreender como os indivíduos se relacionavam com a ordem jurídica naquele período histórico para que se compreenda as possibilidades de atuação do sujeito na produção do fenômeno jurídico, e, posteriormente, se possibilite situar o sujeito indígena na discussão. A distinção entre pessoas e coisas, sujeitos e objetos, durante a Idade Moderna, não tinha o mesmo significado que se veio adquirir na contemporaneidade, a partir da lógica de “sujeito de direitos”, firmada pelo constitucionalismo, e os conceitos de pessoas e de coisas, no discurso jurídico moderno, apresentam distinções, de acordo com Cabral e Costa (2021, p. 4). Havia uma contemplação bivalente entre pessoa e coisa: *persona* estava associada à legitimidade processual do sujeito para atuar no mundo do direito em nome de interesses próprios, de terceiros por mandato, coletivos ou comuns, mas ter *persona* não transformava algo em pessoa ou em indivíduo, e significava a possibilidade de se relacionar juridicamente com a ordem e também poder fazer pleitos ao rei.

Duve (2017, p. 64) refere ao conceito de *personae miserabiles* do direito canônico indiano para a caracterização dos índios, por considerar a existência de um desequilíbrio de poder entre estes e os demais atores coloniais; e a relação entre as autoridades secular e eclesiástica, em que os casos de “índios, viúvas e outros miseráveis” atraíam um dever especial da igreja para com eles, no sentido de socorrê-los contra a opressão, quando o juiz civil secular não estivesse acessível, fosse negligente ou cometesse injustiças recorrentes. A condição de miserável se torna introdutória à uma relação jurídica do índio imposta pela América Portuguesa, na medida que tal categoria foi utilizada no uso da disciplina das populações indígenas, e tornou-se fundamental para compreender sua condição jurídica.

O primeiro documento normativo importante nesse reconhecimento deveu-se ao posicionamento da Igreja inicialmente contrário a escravidão dos índios conforme disposto na Bula do Papa Paulo III de 1537. As primeiras décadas da Conquista foram de intensas disputas entre pelo menos quatro grupos de interesses que poderiam ora divergir, ora convergir: o projeto jesuítico, a intenção de riqueza dos reinos, a busca por ouro por parte de empreendedores privados e a resistência dos povos originários. É fácil perceber que os três primeiros com frequência conseguiam alinhar-se. Daí decorre a constatação de Almeida (2010, p. 82-88) sobre uma legislação voltada aos índios, que aponta para uma ambivalência, pois as leis se sucediam e se contradiziam, ora favorecendo índios e missionários, ora colonos, refletindo uma ambiguidade e a tensão próprias dos objetivos da Coroa Portuguesa e dos religiosos em relação aos índios.

Em meio a tantas disputas e tensões, origina-se um dos primeiros documentos no continente americano em favor dos Direitos Humanos, a Lei Filipina de 1595 que, em um contexto de unificação da coroa portuguesa e espanhola, a união das Coroas Ibéricas (1580-1640), e fortemente influenciada pela Igreja, proibia a escravidão indígena, permitindo-a somente em caso de guerras iniciadas pelas tribos, ou seja, as chamadas “guerras justas”. O reinado de Filipe II se dava em tão vasto território que se dizia que nele o sol nunca se punha. É possível projetar as imensas dificuldades de garantir eficácia da norma imperial, especialmente porque o poder de fogo não estava nas mãos de servidores da Coroa, mas, sobretudo, nos dois grupos em conflito local: as armas de fogo dos colonizadores versus as flechas indígenas. Foram dois séculos de alianças, acordos, pactos e guerra, das tribos entre si e aliadas aos bandeirantes, em alguns casos, contra tribos inimigas, e contra os próprios bandeirantes. A ampliação do poder bélico desses últimos e, em muitos casos, as alianças com tribos guerreiras garantiam aos paulistas não somente sua impunidade, como também prestígio para influenciar as decisões em órgãos institucionais do Reino.

Outras normas foram decretadas no mesmo sentido de assegurar direitos dos povos nativos, como uma lei promulgada em 1609 de emancipação indígena, por meio do qual Felipe II declarava amplamente livres, por direito e nascimento natural, todos os índios da colônia, além de instituir-lhes o trabalho assalariado. Entretanto, na prática, ocorre o oposto ao esperado, e intensificam-se as caçadas no sertão por parte dos bandeirantes, bem como os conflitos com jesuítas, ao ponto das missões serem invadidas para a captura indígena, como é o caso da missão de Santo Antônio, em 1629, atacada por Raposo Tavares, conforme relatado por Guaracy (2018).

A política Imperial produziu o Regulamento das Missões, de 1845, e a Lei de Terras de 1850 deu suporte para inúmeras remoções. Como se descreveu nos itens anteriores, remoções e escravização dos indígenas foram frequentes, com a conseqüente supressão da sua cultura. Considerados humanos, foram ditos inferiores, incapazes de se autogovernar. Como ensina Colaço (2011), sob o pretexto de protegê-los, a tutela foi o instrumento jurídico para dominá-los e administrá-los. Mesmo no primeiro Código Civil brasileiro, de 1916, mantém-se o regime tutelar, na sua definição como relativamente incapaz. A Constituição de 1934 assegurava aos índios (silvícolas) a posse sobre suas terras com a proibição de alienação, cabendo a União a competência de gestão dessas terras. Em 1973, foi elaborado o primeiro Estatuto do Índio, com intenções integracionistas, que ainda está em vigor.

Mas foi a CFRB/88 que inaugurou os direitos indígenas propriamente ditos, que foram “agregados graças à atuação dos movimentos indígenas de todo o país e das entidades de apoio a sua causa, coordenada pela então União das Nações Indígenas, a UNI, que lançou a campanha dos povos indígenas na constituinte” (Colaço, 2013, p. 197). Colaço ensina que a

CFRB/88, pela primeira vez, dedica um capítulo aos novos elementos jurídicos que fundamentam as relações entre índios e não-índios, superando as perspectivas integracionistas. Os índios deixam de ser titulares de direitos especiais e provisórios e passam a ter direitos permanentes e definitivos, referentes à condição de índio.

Observa-se também que o que impossibilitava a eficácia normativa das leis promulgadas, fossem pela Igreja, fossem pela Coroa, fosse pelo Brasil Império ou República, era a carência do poder do Estado para garantir a não transgressão das normas em favor dos Direitos Humanos dos indígenas. Carência de uma estrutura burocrática voltada para dar eficácia ao normatizado ou carência de uma vontade política verdadeira. De acordo com Bobbio (2010), a força é um instrumento necessário do poder, ainda que não se confunda com seu fundamento, pois ela é necessária para exercê-lo. Desse modo, para o jusfilósofo, o Direito é um conjunto de regras com eficácia reforçada, havendo de se reconhecer que a força é necessária para a sua realização. Ao analisar esses fragmentos históricos do Brasil, percebe-se que a existência de uma norma jurídica não é suficiente para a proteção da dignidade da pessoa humana, sem que haja instrumentos de assecuração deste direito por parte do Estado ou de outra Instituição legítima.

É possível averiguar que tal fenômeno ainda se faz presente nos tempos atuais. Apresenta-se como exemplo a Corte Penal Internacional. Essa instituição tem o objetivo de garantir a justiça internacional e a proteção de direitos que transbordam fronteiras, além de julgar indivíduos responsáveis por crimes mais graves do direito internacional e também de Direitos Humanos, como os crimes de guerra, o genocídio, crimes contra a humanidade e de agressão. Desse modo, atua a Corte subsidiariamente aos Estados signatários (123 atualmente) do Estatuto de Roma, iniciando sua atividade somente caso as jurisdições nacionais desses Estados não queiram, ou não possam julgar os crimes dispostos no Estatuto.

Em coleta informal diretamente no site da Corte³, observa-se empiricamente que os casos já julgados e condenados pela Corte sem recurso pendente ocorreram contra nacionais dos Estados do Congo (62,5%), de Mali (12,5%), República Centro Africana (12,5%) e da Bélgica (12,5%). Nesse sentido, é notório que a maioria dos Estados que deveria haver julgado os transgressores carecem de um poder competente para garantir o respeito aos Direitos Humanos e as normas do Estatuto de Roma. Em decorrência de tal fato, advém a importância dessa organização internacional independente que, por possuir um sistema jurisdicional mais amplo, desenvolvido e eficaz, é capaz de usar a força atribuída pelo tratado

³ CORTE PENAL INTERNACIONAL. Disponível em: <https://www.icc-cpi.int/Pages/Main.aspx>. Acesso em: 7 out. 2020.

para julgar os crimes citados e, assim, garantir a punibilidade dos criminosos, satisfazer o direito da vítima de justiça e dissuadir ou prevenir futuras violações.

Logo, os Direitos Humanos, para gozarem de uma proteção efetiva exigem uma estrutura burocrática e jurisdicional que apresente poder adequado para julgar e punir as transgressões que prejudiquem a dignidade da pessoa humana. Desse modo, não se faz necessário, ainda que preferível, a exclusividade do Estado para exercer a jurisdição garantista dos Direitos Humanos, sendo possível também instituições em nível internacional, desde que dotadas da devida legitimidade e poder, como a Corte Penal Internacional, ou outro Órgão Internacional, a exemplo do Tribunal Europeu de Direitos Humanos ou da Corte Interamericana de Direitos Humanos.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A conversão de nobres ideais em leis escritas marca o processo de positivação dos Direitos Humanos e torna evidente a necessidade de mecanismos e instituições para sua efetivação. Mas, antes de todo esse processo, a afirmação em si de sua existência é a condição primeira de seu reconhecimento. Afirmar a condição humana dos nativos da América é um dos episódios mais significativos na história de construção dos Direitos Humanos, que curiosamente são chamados exatamente quando e onde mais fazem falta. O modo como se deu a exploração dos povos nativos na América é um dos episódios da nascente modernidade que até hoje mais choca pela sua violência. Por isso, a pesquisa que se textualiza no presente artigo foi instigada pela leitura do romance *A controvérsia*, de Jean-Claude Carrière, sendo uma tentativa de articular ideias e fatos da história do Brasil, uma vez que a leitura evoca a questão aberta, com a chegada dos europeus à América, sobre a qualidade de “humanos” aos seus habitantes.

A hesitação da resposta dá-se por dois aspectos prioritários: os nativos não conhecem as Sagradas Escrituras (nem mesmo o símbolo da cruz) e não demonstram aptidão para o comércio. Para reforçar a primeira circunstância, diz-se de sua religião que é animista e pagã, pois adoravam ídolos antropomórficos; não possuíam escrita e suas manifestações culturais são grotescas, na avaliação dos conquistadores. A Igreja precisava saber se tinham alma, se eram descendentes de Adão e Eva. Todos esses aspectos são necessários para justificar a ação evangelizadora. O segundo aspecto demonstra a contradição entre o encontro com os habitantes da América em oposição ao modo como se estabeleciam contatos com povos orientais, sobretudo chineses, por meio de feitorias. Colonizar, a princípio, não era uma boa solução do ponto de vista comercial. A não ser que ficasse clara a autorização sem limites para explorar. E contar com mão-de-obra farta e de graça passou a ser uma exigência da empresa colonizadora, protagonizada pelos mercadores.

O empreendimento colonizador, entretanto, também contava com outro protagonista: a Igreja Católica. A América representava naquele fim de século XV um enorme desafio evangelizador, que se torna mais premente ante a reforma protestante no século XVI. O nascimento da Companhia de Jesus e sua ação catequizadora, como missão, foram fundamentais para tornar a América portuguesa o maior país católico do mundo. E para que essa batalha fosse travada, os jesuítas foram exímios no uso de argumentos humanistas, tanto quanto no uso da fé. Um discurso inicialmente para o convencimento e reconhecimento universal da condição humana dos nativos da América foi o primeiro grande esforço humanizante de um processo de colonização que nem por isso deixou de ser extremamente violento. Esse discurso, em seguida, foi inúmeras vezes fundamento de resistência para a escravização dos índios, transformado mesmo em medidas normativas, como Cartas Régias, Decretos e Leis. Mesmo que não tenha impedido a escravização e o uso indiscriminado do trabalho cativo dos índios e índias brasileiras, a remoção de suas terras e a destruição de sua cultura, é importante afirmar a sua existência do ponto de vista simbólico, considerando que a história dos Direitos Humanos passa primeiro por sua afirmação, depois pela luta por sua positivação e eficácia.

Assim, conclui-se que a descoberta da América não só ocupa um lugar fundamental enquanto episódio histórico que funda a modernidade econômica, mas também como o epicentro da construção de um discurso de sustentação dos Direitos Humanos e de percepção da fundamentalidade das lutas pela sua efetivação.

REFERÊNCIAS

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALESSIO, Franco. Escolástica. LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean Claude. *Dicionário analítico do Ocidente Medieval*: volume I. São Paulo: UNESP, 2017.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaio sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. Obras escolhidas. V.1.

BOBBIO, Norberto. *Teoria Geral do Direito*. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

CABRAL, Gustavo César Machado; COSTA, Ana Carolina Farias Almeida da. Direito à terra na América Portuguesa: petições de indígenas e doação coletiva de sesmarias na capitania do Ceará (Século XVIII). *Seqüência Estudos Jurídicos e Políticos*, v. 42, n. 87, p. 1–30, 2021.

CARRIÈRE, Jean-Claude. *A controvérsia*. Trad. André Viana e Antônio Carlos Viana. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

CHALHOUB, Sidney. *Machado de Assis: historiador*. São Paulo: Companhia das Letras, 2033.

COLAÇO, Thaís Luzia. O Direito indígena a partir da Constituição brasileira de 1988. In: WOLKMER, Antônio Carlos. MELO, Milena Petters (orgs). *Constitucionalismo latino-americano – tendências contemporâneas*. Curitiba: Juruá, 2013.

COMPARATO, Fabio Konder. *A Afirmação histórica dos Direitos Humanos*. São Paulo: Saraiva, 2005.

DALLARI, Dalmo de Abreu. *Elementos de Teoria Geral do Estado*. São Paulo: Saraiva, 2012.

DARNTON, Robert. *O grande massacre de gatos: e outros episódios da história cultural francesa*. Trad. Sônia Coutinho. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

DARNTON, Robert. *Censores em ação: como os Estados influenciaram a literatura*. Trad. Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

DUVE, Thomas. Algumas observações sobre o modus operandi e a prudência do juiz no Direito canônico indiano. *Revista da Faculdade de Direito da UFRGS*, n. 37, 2017, p. 52-79.

ECO, Umberto. CARRIÈRE, Jean-Claude. *__Não contem com o fim do livro*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Record, 2010.

FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. 14. ed. atual. ampl. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

FEDERICE, Sílvia. *Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Trad. Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

GUARACY, Thales. *A Criação do Brasil 1600 - 1700*. São Paulo: Planeta, 2018.

GUARACY, Thales. *A conquista do Brasil 1500 - 1600*. São Paulo: Planeta, 2015.

HUNT, Lynn. *A invenção dos direitos humanos: uma história*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

LEMA, Fabrício Ferreira de. Rústicos y miserables: o discurso jurídico sobre as populações indígenas no Vice-Reino do Rio da Prata (1767-1800). *Revista Latino-Americana de História*, v. 9, p. 74-95, 2020.

NEDER, Gizlene. *A reforma política dos homens novos: Brasil Império: 1830-1889*. Rio de Janeiro: Revan, 2016.

OLIVEIRA, Marcelo Andrade Catttoni de. Dworkin: De que maneira o Direito se assemelha à Literatura. *Revista da Faculdade de Direito UFMG*, Belo Horizonte, n. 54, p. 91-118, jan-jun. 2009.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

RIBEIRO, João Victor Diniz. *Direito à terra e sesmarias a indígenas na América Portuguesa: estudo de caso sobre a formação de títulos ao pé da Serra do Pitavari (1683-1722)*. Trabalho de conclusão de curso (graduação) – Universidade Federal do Ceará. Faculdade de Direito. Curso de Direito. Fortaleza, 2022. 74f.

SEVCENKO, Nicolau. *Literatura como missão: tensões sociais e criação cultural na primeira república*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. Trad. Beatriz Perrone Moisés. 4. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

ZINK, Michel. Literatura(s). LE GOFF, Jacques. SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário analítico do Ocidente Medieval: volume 2*. Trad. Coord. Hilário Franco Júnior. São Paulo: editora UNESP, 2017.

Idioma original: Português

Recebido: 18/03/21

Accito: 29/11/22