

Nóbrega e a unidade teológico-política no pensamento luso-brasileiro

Estilague Ferreira dos Santos¹

O padre Manoel da Nóbrega obedecia ao sentimento coletivo, trabalhava pela unidade da colônia, e no ardor de seus trinta e dois anos achava ainda pequeno o cenário em que se iniciava uma obra sem exemplo na História.” Capistrano de Abreu²

Desde os primórdios foi se tornando claro para os formuladores da política colonial portuguesa relativa ao Brasil que as condições específicas deste território ainda na sua maior parte desconhecido impunham alternativas inéditas, até então, no contexto da “expansão ultramarina” do pequeno país europeu. Via-se, por exemplo, que a simples reprodução aqui do sistema das feitorias comerciais e militares, que prevalecia na África e sobretudo na Ásia, apresentava-se como insuficiente no Brasil, e que as características da cultura dos primitivos habitantes não eram de molde a ensejar um relacionamento profícuo nas mesmas bases mercantis vigentes no empreendimento asiático.

Por outro lado, percebia-se que, como demonstrara a experiência das chamadas “capitanias hereditárias”, a consolidação do domínio português iria depender de uma ação governamental muito mais profunda do que aquela que vigorou no experimento de colonização das ilhas atlânticas (Madeira, Açores), onde a presença lusitana fora praticamente incontestada devido à inexistência, naqueles territórios, de fortes contingentes populacionais capazes de obstacularizar o domínio estrangeiro.

Neste contexto, a “questão indígena” vai se converter no centro da política a ser estabelecida com relação ao Brasil e as definições de Portugal, no sentido da contra-reforma e das políticas preconizadas pela nascente Companhia de Jesus, assumirão então feições mais concretas. Assim é que, naquele momento, a formulação política mais consistente e sistemática relativa ao Brasil e à sua colonização, como um todo, e não apenas no plano da evangelização, parece-nos ser aquela elaborada pelo padre Manoel da Nóbrega, provincial dos jesuítas no Brasil, cujo papel ainda permanece largamente desconhecido.

Do nosso ponto de vista, tem razão, pois, R. Southey, quando, referindo-se à chegada do governador Mem de Sá ao Brasil, anotava este historiador inglês: “Desembarcando, fechou-se o novo governador com os jesuítas, e segundo estes dizem,

¹ Professor Adjunto de *História do Brasil* da UFES.

² ABREU, J. Capistrano de. *Capítulos de história colonial (1500-1800)*. Brasília: Senado Federal, 1998. p. 57.

levou oito dias a estudar com Nóbrega os exercícios de Loiola. Injuriam eles Mem de Sá e a si próprios se difamam, inculcando que este tempo de retiro não foi empregado em obter do melhor político, que nele havia (grifo nosso), informações sobre o estado do país³.

Ainda na perspectiva de uma visão “edênica” do Brasil e de suas potencialidades, e movido pelo interesse de estimular o entusiasmo missionário, Nóbrega, dez dias depois de sua chegada ao Brasil, registrava numa de suas primeiras cartas que “...hos índios desta terra, hos quais tem grandes desejos de aprender e, perguntados se querem, mostram grandes desejos”⁴. Em outra carta, poucos meses depois ele afeiçava que os índios “em muitas cousas fazem vantagem aos christãos, porque melhor moralmente vivem e guardão melhor a lei de natureza”⁵. Aos colonos cristãos ele atribuía a responsabilidade pelos “escândalos” verificados naqueles primeiros tempos e já demonstrava a confiança de que ainda que os índios façam mal a todos, em virtude das ofensas recebidas, a “nós (os missionários jesuítas) nos guardarão polla afeiçãõ que já nos começam a ter: e ainda havendo guerra me pareceria a mim poder estar seguro neste começo, quanto mais depois”⁶.

Quanto à conversão propriamente dita, seu entusiasmo era, naqueles primeiros tempos, muito grande, pois em carta ao Dr. Martim de Azpilcueta Navarro, datada de agosto de 1549, registrava que:

- De muchas partes somos llamados que los vamos a enseñar las cosas de Dios y no podemos acudir a todos, porque somos pocos, y ciertamente no creo yo que en todo el mundo ay tierra tan aparejada para tanto fruto como esta, adonde veemos perecer las almas por falta, sin poder-les valer: a lo menos encendémole las voluntades para ser christianos para que, se muriesen entre tanto, forsitam Dominus miseriatum eorum. No sé como los que tienen amor a Dios y desean su gloria pueden tener sufrimiento para no embarcar luego y venir a cavar en la vinha del señor, que speciosa est nimis et tam poucos habet operarios. Acá pocas letras bastan, porque es todo papel blanco y no ay más que escribir a plazer, empero virtud es mui necessaria y el zelo que estas criaturas conozcan a su Criador, y a Jesu Christo su Redemptor.⁷

O jesuíta estava convencido de que a conversão dos índios ao cristianismo e à civilização parecia tarefa relativamente fácil de ser cumprida: esse otimismo atiçava suas esperanças espirituais e ao padre Simão Rodrigues, de Pernambuco, que acabava de visitar, escrevia em 11 de agosto de 1551, (portanto dois anos depois de sua chegada) fazendo uma espécie de balanço da atividade missionária. Dizia ele:

³ SOUTHEY, R. *História do Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1981, vol. I, p. 199.

⁴ In: LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, s/d. p. 110/111.

⁵ *Ibidem*, p. 122.

⁶ *Ibidem*, p. 126.

⁷ *Ibidem*, p. 141-142.

En estas partes después que acá estamos, Charissimos Padres y hermanos, se a hecho mucho fructo. Los gentiles, que parece que ponían la bienaventurança en matar sus contrarios y comer carne humana, y tener muchas mugeres, se van mucho emendando, y todo nuestro trabajo consiste en los apartar desto. Porque todo lo demás es fácil, pues no tienen ídolos, aunque ay entre ellos algunos, que se hazen santos y les prometen salud y victoria contra sus enemigos. Com quantos gentiles tengo hablado en esta costa, en ninguna hallé repugnancia a lo que le dizia: todos quieren y desean ser christianos, pero deixar sus custumbres les parece áspero, van com todo poco a poco cayendo en la verdad.⁸

Colocado numa posição que lhe exigia visão abrangente do processo de conquista real e espiritual da nova terra, e assumindo a responsabilidade pela formulação de um projeto colonizador, Nóbrega também tecia considerações e fazia recomendações expressas sobre temas que aparentemente excediam sua designação formal, mas que se situavam completamente dentro da ótica de estabelecer e institucionalizar um papel de primeiro plano para a ordem missionária que representava no Brasil. Assim é que, por exemplo, dos padres seculares que tinham vindo para o Brasil, não se cansava de chamar a atenção para sua atuação maléfica aos desígnios que tinha em mente. Para ele, “los clérigos desta tierra tienen más officio de demonios, que de clerigos”⁹, afirmando mesmo que, não fora a proteção que os jesuitas tinham do primeiro governador (Tomé de Souza) “nos ovieran ya quitado las vidas” e é por essa razão que ele sugeria a vinda imediata do primeiro bispo¹⁰.

Já na sua visita a Pernambuco, onde o capitão Duarte Coelho havia realizado obra “meritória”, mesmo assim Nóbrega advertia ao rei Dom João III que: “Duarte Coelho e sua molher sam tam vertuosos, quanto hé a fama que tem, e certo creo que por elles nam castigou a justiça do Altíssimo tantos males até agora. E porém hé já velho e faltalhe muito pera hum bom regimento da justiça, e por isso a jurisdição de toda ha costa devia ser de V. A.”¹¹.

Imiscuindo-se no plano da organização política e judiciária do empreendimento colonial, Nóbrega também foi um dos pioneiros na verificação de que importava muito ao seu sucesso, a introdução do escravo africano no Brasil, advertindo ao mesmo Dom João III, para que “mande dar alguns escravos de Guiné há casa (do Colégio dos Jesuítas) para fazerem mantimentos, porque a terra hé tam fértil, que facilmente se manterão e vestirão muitos meninos, se tiverem alguns escravos que fação roças de mantimentos e algodoais”¹².

À notícia de que o governador Tomé de Souza estava prestes a retornar a Portugal,

⁸ *Ibidem*, p. 267-268.

⁹ *Ibidem*, p. 270.

¹⁰ *Ibidem*, p. 270.

¹¹ *Carta a Dom João III, Op. cit.*, p. 291.

¹² *Ibidem*, p. 293.

Nóbrega não escondia ao rei sua inquietação pelo temor de que um novo mandatário pudesse destruir o “pouco que está feito” alegando inclusive de forma aparentemente acintosa que “o maior mal que lhe achamos (na possibilidade de substituição por um novo governador) hé ser mais amigo da fazenda, hum pouco, de V. A, do que deve”¹³. E não se esquecia de recomendar que o novo governador fosse um homem casado e que viesse para o Brasil com sua esposa, sob pena de ver a obra de seu antecessor destruída.

Nesta mesma carta o jesuíta aconselhava ao rei a vinda de mais “moradores que aproveitem a terra” atribuindo à sua escassez o fato de que no “temporal” a colônia também ia bem, porém, devagar. Esta última medida também era sugerida por motivos missionários já que: “Para mim tenho por averiguado que se vierem moradores, que este gentio se senhoreará fácilmente, e serão todos christãos se, vindo elles, se defender resgatar com os gentios”¹⁴.

Formulando e apoiando a política metropolitana relativa aos índios, através de sua principal autoridade política e ideológica, o próprio Nóbrega, os jesuítas não deixavam de reconhecer, portanto, a importância do aspecto econômico no processo de colonização que se implantava ainda de forma incipiente e embrionária, e por essa via, a própria ação dos colonos era bem vista. De fato Nóbrega lamentava que os colonos: “...não ousam de se estender e espalhar pela terra para fazerem fazendas, mas vivem nas fortalezas como fronteiros de mouros ou turcos, e não ousam de povoar e aproveitar senão as praias, e não ousam fazer suas fazendas, criações, e viver pela terra dentro, que é larga e bôa, em que poderiam viver abastadamente, se o gentio fosse senhoreado ou despejado como poderia ser com pouco trabalho e gosto e terem vida espiritual, conhecendo o seu Criador e vassalagem a Sua Alteza e obediência aos cristãos e todos viveriam melhor e abastados, S.A. teria grossas rendas nestas terras.”¹⁵

Mas em pouco tempo a ilusão inicial se desfez e se descortinaram os grandes obstáculos com que se deparava não apenas a ação evangelizadora dos jesuítas, mas o próprio estabelecimento português no Brasil. Já em 1550, Nóbrega revelava os primeiros sinais de uma mutação de seu ponto de vista inicial e diagnosticava a utilização de meios impositivos contra a resistência indígena, alegando que: “...será princípio de um bom castigo e para os outros gentios grande exemplo: e talvez por medo se converterão mais depressa do que o não farão por amor, tanto andam corrompidos nos costumes e longe da verdade.”¹⁶

E em 1557 sua reflexão sobre o mesmo problema levava-o à reafirmação da idéia de que: “Fui entendendo por experiência o pouco que se podia fazer nesta terra na conversão do gentio por falta de não serem sujeitos, e ele ser uma maneira de gente de condição mais de feras bravas que de gente racional, e ser gente servil que por medo”¹⁷.

¹³ *Carta a Dom João III, Op. cit.*, Bahia, 1552, p. 346.

¹⁴ *Ibidem*, p. 346.

¹⁵ *In: NÓBREGA, pe. M. Cartas do Brasil e mais escritos*. Coimbra: Serafim Leite, 1955, p. 280.

¹⁶ *Ibidem*, p. 70.

¹⁷ *Ibidem*, p. 257.

Um ano depois, nos seus *Apontamentos de Coisas do Brasil*, escritos na Bahia em maio de 1558, o diagnóstico que fazia da situação era bem mais preciso e abrangente. Dizia ele:

Depois que o Brasil é descoberto e povoado, têm os gentios mortos e comidos grande número de cristãos e tomadas muitas naus e navios e muita fazenda. E se disserem que os cristãos os salteavam e tratavam mal, alguns o fizeram assim e outros pagariam o dano que êstes fizeram: porém há outros a quem os cristãos nunca fizeram mal e os gentios os tomaram e comeram e fizeram despovoar muitos lugares e fazendas grossas. E se tão cruéis e bestiais que assim matam aos que nunca lhes fizeram mal, clérigos, frades, mulheres de tal parecer, que os brutos animais se contentariam delas e lhes não fariam mal. Mas são êstes tão carniceiros de corpos humanos, que sem exceção de pessoas, a todos matam e comem, e nenhum benefício os inclina nem abstém de seus maus costumes, antes parece e se vê por experiência, que se ensoberbecem e fazem piores, com afagos e bom tratamento. A prova disto é que êstes da Baía sendo bem tratados e doutrinados com isso se fizeram piores, vendo que se não castigavam os maus e culpados nas mortes passadas, e com severidade e castigo se humilham e sujeitam. Depois que Sua Alteza mandou governadores e justiça a esta terra, não houve saltearem os gentios nem tomarem-lhes os o seu como antes e nem por isso deixaram êles de tomar muitos navios e mataram e comeram muitos cristãos, de maneira que lhes convém viver em povoações fortes e com muito resguardo e armas (...). Êste gentio é de qualidade que não se quer por bem, senão por temor e sujeição, como se tem experimentado e por isso se S.A os quer ver todos convertidos mande-os sujeitar e deve fazer estender os cristãos pela terra adentro e repartir-lhes o serviço dos índios àqueles que os ajudaram a conquistar e senhorear, como se faz em outras partes de terras novas e não sei como se sofre, a geração portuguesa que antre todas as nações é a mais temida e obedecida, estar por toda costa sofrendo e quasi sujeitando-se ao mais vil e triste gentio do mundo¹⁸.

A “sujeição” que Nóbrega preconizava, apontava diretamente para uma intervenção política do “gládio temporal”, ou seja, para uma ação militar da autoridade civil politicamente constituída com o concurso dos próprios colonos, e os longos “exercícios” a que se entregara com Mem de Sá, responsável pela implementação de uma severa política anti-índigena, traduzem fielmente a ação deste princípio político e, assim, a nosso ver, a posição de Nóbrega define de maneira cabal uma postura de congruência entre o pensamento jesuítico e as determinações que emanavam do poder metropolitano.

¹⁸ In: LEITE, Serafim. *Novas cartas jesuíticas: de Nóbrega a Vieira*. São Paulo: Comp. Ed. Nacional, 1940, Brasileira, v. 194, p. 78-79.

Já o famoso *Regimento de Tomé de Souza*, documento que expressa de maneira prática o pensamento político sobre o Brasil nos primórdios de sua colonização, e que é de 1548/9, prescrevia o uso limitado da força contra os índios ao ordenar que: "...cumpre muito a serviço de Deus e meus os que se assim alevantaram e fizeram guerra serem castigados com muito rigor (...) destruindo-lhes suas aldeias e povoações e matando e cativando aquela parte deles que vos parecer que abasta para seu castigo e exemplo de todos"¹⁹.

Tratava-se não de impedir de todo a escravização dos índios, como se acredita comumente, mas de legitimar e normatizar a sua introdução, na perspectiva de que dessa forma cessariam "muitas maneiras de haver escravos mal havidos" e de que os colonos passariam a ter "homens escravos legítimos, tomados em guerra justa", dos quais teriam "serviço e vassalagem" e "a terra se povoará e Nosso Senhor ganhará muitas almas e S.A. terá muita renda nesta terra, porque haverá muitas criações e muitos engenhos já que não haja muito ouro e prata". Nesse sentido, Nóbrega recomendava mesmo que o rei não mandasse para cá muitos "povoadores pobres", posto que não "mercassem um escravo com que começassem sua vida", e sim gente "que senhoreie a terra e folgue de aceitar nela qualquer boa maneira de vida"²⁰.

Já em 1568, dois anos antes de sua morte, Nóbrega escreve o famoso *Diálogo sobre a conversão do gentio* no qual reafirmava sua visão global do processo de evangelização, reafirmando o princípio fundamental de que a sujeição do índio era rigorosamente necessária. No *Diálogo*, ele opunha à figura do "ferreiro de Cristo" Mateus Nogueira à do jesuíta Gonçalo Alves, o qual, desesperado da conversão dos índios da Capitania do Espírito Santo, reconhecia ser demais "trabalhar com estes que são tão bestiais, que não lhes entra no coração cousa de Deus; estar tão encarniçados em tratar e comer que nenhuma outra bemaventurança sabem desejar, pregar a estes, é pregar em deserto às pedras". Nóbrega compara os índios a cães e porcos "porque vemos que são cães, em se comerem e matarem e são porcos, por vícios e na maneira de se tratarem;" para concluir finalmente que os jesuítas trabalhariam em vão, "até que este gentio não venha a ser mui sujeito e com medo venha a tomar a fé"²¹.

Por esta via, em pouco tempo estrutura-se o tráfico e a escravidão indígena e lançam-se as bases de um sistema produtivo do tipo colonial-escravista. A atividade missionária solda-se a esse desiderato e a ação dos primeiros governadores e dos próprios colonos conta, assim, com o beneplácito jesuítico. Para Nóbrega: "Parece-me bem o que fez Mem de Sá, e eu e D. Duarte assim lho aconselhamos, porque de outra maneira não se podem doutrinar, nem sujeitar, nem mete-los em ordem"²².

Uma vez que a experiência havia demonstrado cabalmente aos missionários jesuítas o engano de seu otimismo inicial quanto à conversão e civilização do índio, seu novo

¹⁹ Citado em SILVA DIAS, J. S. *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*. Lisboa: Presença, 1982, p. 184.

²⁰ Citado em SILVA DIAS, J. S. *Portugal e a cultura européia*. Coimbra: Biblos, 1953, p. 280.

²¹ In: NÓBREGA, *Cartas do Brasil*, op. cit., p. 229-245.

²² *Ibidem*, p. 282-283.

posicionamento era de molde a ensejar a busca e a concretização de um *modus vivendi* entre os missionários e os colonos, amortecendo os choques entre eles e levando os jesuítas a silenciarem, por razões práticas, as atrocidades cometidas contra os primitivos habitantes do país, sob a concordância de que a dominação e sujeição do índio, até para o bem do próprio índio (*sic*), era a única maneira de viabilizar o experimento colonial. A legislação portuguesa do século XVI relativa ao índio e a ação mesma dos governadores encarregados de executá-la perseguiam este objetivo²³.

No nosso entendimento, a perspectiva de Nóbrega, que estamos analisando, expressa com exatidão e profundidade o consenso que se formara na sociedade portuguesa do século XVI, quanto à natureza do processo de ocupação do território que estava sendo conquistado aos seus primitivos habitantes. A concepção política e ideológica subjacente a este consenso estribava-se na herança medieval de acordo com a qual aos cristãos facultava-se o uso da força contra os “infiéis”, noção esta que inspirara o ideal de cruzada desde o século XII. Lembramos que, ainda em 1452, o Papa Nicolau V autorizava o rei de Portugal a fazer guerra, invadir e tomar os territórios aos sarracenos, pagãos e a todos os “inimigos” de Cristo, e fazê-los escravos, como um prosseguimento das guerras de cruzada, empreendidas pelos cristãos ibéricos desde a idade média remota, as quais, inclusive, estavam na origem histórica do reino ibérico²⁴.

Quando Portugal enceta a colonização do Brasil, ele ainda está profundamente envolvido com a empresa ultramarina no Oriente, justificada e legitimada em concepção como aquela expressa na bula do papa Nicolau V, de acordo com a qual a fonte radical e última do poder político não é a natureza, mas a Igreja, por concessão ou confirmação²⁵, o que eliminava dúvidas e controvérsias quanto à justiça daquele empreendimento. E não é por outra razão que a missão dos teólogos e juristas portugueses do século XVI restringiu-se a justificar e balizar a ação imperial do Estado, apoiando-se para isso nas teorias jus-canônicas de origem medieval, no interior das quais a teoria da cruzada se sobressaía²⁶.

O regimento que foi dado a Pedro Álvares Cabral na sua expedição à Índia, e da qual resultaria o “descobrimento” do Brasil, prescrevia claramente que: “quando fossem

²³ Cf. SILVA DIAS, *Os descobrimentos*, op. cit., p. 203; MONTEIRO, J. M. *Negros da terra (índios e bandeirantes nas origens de São Paulo)*. São Paulo: Cia. das Letras, 1994, p. 41; CUNHA, Manoela Carneiro da. “Imagens de índios do Brasil: o século XVI”. In PIZARRO, Ana (org.). *América Latina, palavra, literatura e cultura*. São Paulo/Campinas: Memorial/Unicamp, 1993, p. 151-173.

²⁴ Cf. HANSEN, J. A. “A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro”. In: NOVAES, A. (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998, p. 359; AZZI, R. *A cristandade: mito e ideologia*. Rio de Janeiro: Vozes, 1987, p. 126; HOORNAERT, E. *Formação do catolicismo brasileiro*. Rio de Janeiro: Vozes, 1974, p. 31-58. A respeito da sobrevivência da mentalidade de Cruzada na Península Ibérica, sobretudo devido à ação das ordens militares (especialmente a do hospital e a de Cristo) ver também o interessante trabalho de COSTA, Ricardo da. *A guerra na Idade Média. Um estudo da mentalidade de cruzada na Península Ibérica*. Rio de Janeiro: Paratodos, 1998 (especialmente os capítulos IV e VI), e BRANDÃO, Renato Pereira. “O militar e o religioso sob a mesma cruz: a estratégia do regimento na conquista da terra Tupi”. In: *Atas do Congresso Internacional de História*. Braga, 1993, p. 711-728.

²⁵ Cf. SILVA DIAS, J. S. *Os descobrimentos ...*, op. cit., p. 173.

²⁶ *Ibidem*, p. 178.

tão contumazes que não aceitassem esta lei de Fé, e negassem a lei de paz que se deve ter entre os homens (...) em tal caso lhes pusesse ferro e fogo, e lhes fizesse crua guerra”²⁷.

Dessa forma, a colonização do Brasil, em que pese a sua especificidade, ensejou simplesmente a oportunidade para uma reconversão daqueles ideais a que uma reapropriação neo-escolástica do tomismo viria conferir legitimidade teórica, promovendo uma simples transferência de suas teses para a questão colocada pelos índios americanos no século XVI.

Com efeito, em sua *Suma Teológica*, o teólogo dominicano do séc. XIII já vaticinava que: “Podem, contudo, os fiéis, se isto está ao seu alcance, obrigá-los a que não impeçam a pregação da fé com blasfêmias e maus empenhos, ou ainda, se chegam a tanto, com perseguições abertas. E por isso os fiéis de Cristo frequentemente declaram guerra aos infiéis, não para obrigá-los a crer, pois ainda no caso de vencê-los e escravizá-los, eles tem de ter a liberdade de crer”²⁸.

A extraordinária maleabilidade da doutrina tomista permitiu, portanto, à custa de pequenas inflexões, a aplicação de suas teses sobre a “guerra contra os gentios”, elaboradas no contexto medieval da *Respublica Christiana*, aos índios americanos, num contexto completamente diverso, marcado de um lado pela descoberta do Novo Mundo, pela ameaça turca, e, de outro lado, pela Reforma Protestante, a formação e a competição de monarquias nacionais pluriconfessionais²⁹.

É também em São Tomás de Aquino que os jesuítas se inspiram na definição de um padrão de relacionamento entre a Igreja e o Estado que, embora reconhecendo a autonomia relativa das duas esferas, o temporal e o espiritual, serão postuladas em uma profunda imbricação, e em benefício mútuo. Mesmo reconhecendo, aristotelicamente, que o homem é naturalmente um ser social e político³⁰ e que por conseqüência o poder tem uma origem natural e humana, São Tomás admitia também que “o rei, governando o povo, é ministro de Deus, na asserção do Apóstolo (Rm 13,1.4) de que “todo poder vem do Senhor Deus e o ministro de Deus é vingador iroso contra aquele que faz o mal”³¹.

O rei será, por conseguinte, tanto mais justo quanto melhor conduzir os seus súditos para o bem comum, o qual deve ser visto apenas como um meio para se atingir o fim último que é Deus. “No entanto, como o ser humano por si mesmo não poderá atingir a fruição divina, mas mediante a *gratia*, é tarefa específica da autoridade espiritual encaminhá-lo para Deus. Nesta precisa medida, Cristo, Rei e Sacerdote universal delegou aos seus apóstolos e, na pessoa deles, aos seus sucessores, os sacerdotes, e em especial a Pedro, tal incumbência. E por isso mesmo, compete sumamente ao Papa orientar ética e religiosamente todos os reis e seus súditos, os quais devem acatar essas orientações a fim de poderem vir a

²⁷ *Ibidem*, p. 180.

²⁸ Citado em HANSEN, J. A, *op. cit.*, p. 368.

²⁹ Cf. COURTINE, J. F. “Direito natural e direito das gentes”. In: NOVAES, A., *op. cit.*, p. 296.

³⁰ Cf. AQUINO, São Tomás. “Do reino (ou do governo dos príncipes ao rei de Chipre)”. In: *Escritos Políticos de São Tomás de Aquino*. Rio de Janeiro: Vozes, 1955, p. 127.

³¹ AQUINO, São Tomás. “Do reino (ou do governo dos príncipes ao rei de Chipre)”, *op. cit.*, p. 145.

³² *Ibidem*, p. 129.

atingir a felicidade eterna”³².

Com este pensamento, não admira que as obras de São Tomás, especialmente a *Suma Teológica*, tenham se transformado na base do ensino e do pensamento jesuítico no século XVI, especialmente em Portugal, onde a presença jesuítica nunca será exagerada. A *Ratio Studiorum* jesuítica, que irá se pautar especialmente no ensino do tomismo, o apego às definições ortodoxas emanadas do Concílio de Trento, a criação do Santo Ofício e a proeminência da Companhia de Jesus, contribuirão para o surgimento de uma ordem ideológica de caráter imobilista e intransigente³³.

A doutrina católica assim definida será acatada e executada pelo Estado como “elemento nuclear da razão de Estado” o que irá afetar de maneira drástica a cultura de uma maneira geral, pela redução sistemática dos espaços destinados ao pensamento laico e pela supremacia incontestada de uma visão doutrinal e apologética promotora de uma instrumentalização teológico-confessional da cultura luso-brasileira como um todo³⁴.

Por trás deste empreendimento, estava a convicção de que a escolástica medieval, principalmente aquela sintetizada por São Tomás de Aquino, representava uma referência absoluta que apenas necessitava ser incrementada em alguns aspectos e didaticamente adaptada à era do Renascimento³⁵. A reapropriação tomista que fundamentou o surto da neo-escolástica na península ibérica, visava antes de mais nada a refutação de “todos os hereges desta era”³⁶, especialmente os luteranos e toda a concepção de vida política associada à reforma protestante. Na visão dos reformadores, a queda do pecado original teria inabilitado os homens para uma compreensão direta da vontade divina. Desse modo, estariam estes impedidos de organizar sua vida política como um reflexo direto da justiça divina, concluindo, então, que as autoridades teriam sido constituídas diretamente por Deus. Surge daí a teoria, amplamente difundida, e de gravíssimas conseqüências, da “origem divina dos reis”, base doutrinal de legitimação do absolutismo moderno³⁷.

Esta doutrina tinha como conseqüência mais notória a negação radical da hierarquia eclesiástica e do poder espiritual dos papas. Contra ela, a neo-escolástica mobilizará a primeira parte do pensamento político de Aquino relativa à origem natural e humana do poder político, e de acordo com a qual, apesar da queda, o homem tem a capacidade coletiva de usar a sua razão para instituir os alicerces morais da vida política³⁸.

Mas, como o próprio Aquino dizia no seu *Do Reino*: “É, todavia, o homem, por natureza, animal sociável e político, vivendo em multidão, ainda mais que todos os outros animais, o que se evidencia pela natural necessidade (...) Foi porém, o homem criado sem a preparação de nada disso pela natureza, e, em lugar de tudo, coube-lhe a razão, pela qual

³² Cf. MATTOSO, J. (org.) *História de Portugal*. Lisboa: Estampa, 1993, p. 402.

³⁴ *Ibidem*, p. 405.

³⁵ *Ibidem*, p. 407.

³⁶ Cf. SKINNER, Q. *As fundações do pensamento moderno*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996, p. 417.

³⁷ *Ibidem*, p. 417.

³⁸ *Ibidem*, p. 426.

³⁹ Cf. AQUINO, São Tomás, *op. cit.*, p. 127.

pudesse granjear, por meio das próprias mãos, todas essas coisas, para o que é insuficiente um homem só”³⁹.

Partindo da visão de um universo natural e político regido por uma hierarquia de leis, Aquino colocava em primeiro lugar a lei eterna pela qual age o próprio Deus. A seguir vem a lei divina, que Deus revela diretamente aos homens através das Escrituras e sobre a qual a Igreja foi fundada, seguindo-se-lhe a lei da natureza, que Deus implanta nos homens para que possam compreender suas intenções e a partir da qual possam derivar disposições particulares chamadas de lei humana, à razão da qual pertence o ser ordenada tendo em vista o bem comum da *civitas*. “Quanto a isso, divide-se a lei humana consoante aqueles que, nesta, prestam serviços diferenciados ao bem comum, como por exemplo, os sacerdotes, os príncipes, e os guerreiros, aos quais correspondem direitos especiais”⁴⁰.

De fato, em sua *Súmula contra os Gentios*, em resposta ao dualismo averroísta, São Tomás de Aquino afirma que a razão natural e a fé são efetivamente dois modos de se conhecer a verdade, mas não sendo a razão humana exterior a Deus, estes dois modos não se contrapõem, sendo mesmo complementares um ao outro. Entretanto, e levando em conta o caráter limitado da razão humana, concebe-se a fé como ultrapassando a razão e a consciência humana, pois, para Aquino: “Se é verdade que a verdade da fé cristã ultrapassa as capacidades da razão humana nem por isso os princípios inatos à razão podem estar em contradição com esta verdade sobrenatural”⁴¹.

Ora, se os princípios da razão não contradizem a revelação, segue-se que, segundo Morse: “O corolário político disso é que a igreja era um “corpo místico” e o Estado, como a mais perfeita das associações humanas, um “corpo político e moral”⁴². Tomando a organização hierárquica e mística da igreja como modelo da organização política do Estado, São Tomás concebia metaforicamente a sociedade a partir do modelo do corpo humano, onde o tronco e as demais partes se integravam à unidade pela sua cabeça “e se a cabeça é a mais nobre, e sensível parte do corpo humano, também o príncipe he a parte mais superior e sensível do corpo político”⁴³. Embora advertindo contra a tirania (a qual deveria ser prevenida com o recurso à fé) do príncipe, São Tomás advogava que neste caso “há de tolerar-se para evitar maior mal”⁴⁴, já que o rei, “no reino, é como a alma no corpo e como Deus no mundo”⁴⁵.

Balizando-se implicitamente pela visão dos “dois corpos do rei”, teoria brilhantemente estudada no influente livro de E. Kantorowicz, essa concepção acabava sacralizando o poder político e conferindo-lhe uma aura de indissolubilidade que foi

⁴⁰ *Ibidem*, p. 118.

⁴¹ Cf. AQUINO, São Tomás. “Súmula contra os gentios”. In: *Coleção os Pensadores*, v. VIII. São Paulo: Abril, 1973, p. 70.

⁴² MORSE, R. *O espelho de Próspero: cultura e idéias nas Américas*. São Paulo: Cia. das Letras, 1988, p. 42.

⁴³ Citado em HANSEN, J. A. “Razão de Estado”. In: NOVAES, A. *A crise da razão*. São Paulo: Cia. das Letras, 1956, p. 155.

⁴⁴ AQUINO, São Tomás. *Do Reino*, *op. cit.*, p. 138.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 158.

⁴⁶ Ver KANTOROWICZ, E. H. *Os dois corpos do rei (um estudo sobre teologia política medieval)*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

fundamental na legitimação das monarquias do final da Idade Média⁴⁶.

Essa conclusão decorre da verificação do fato de que, se a razão e a consciência humana individual são limitadas enquanto fontes de conduta moral, segue-se que há que reportar-se às duas instituições capazes de constituir fonte segura de orientação, a saber, a Igreja e o Estado, visto este último como corpo político e moral escorado na fé e na virtude do príncipe. Assim o anti-maquíavelismo da tradição política portuguesa, bem como o redívivo espírito de Cruzada, baseavam-se, ambos, numa reapropriação do tomismo medieval, para o qual a idéia de Deus, como princípio exterior que move o homem para o bem comum não dispensa o concurso da razão, à qual se atribui a dignidade de mediadora imanente de toda legislação humana. É por essa razão que a legitimidade da guerra justa contra os índios brasileiros pressupõe necessariamente a idéia de Deus, fundamento metafísico do direito, da política e da ética regulando a invasão e a conquista do Novo Mundo. Tal conquista, dirigida por um Estado monárquico concebido como natural, legítimo e até pacífico, a quem um sentido providencialista da História atribuía a faculdade e o dever de disseminar a fé católica, estava em profundo contraste com a concepção maquiavélica, que via o poder como um artifício desvinculado da ética⁴⁷.

Nesta ótica tomista da neo-escolástica, a responsabilidade pela escolha dos fins coletivos era atribuída ao Estado com o concurso e o beneplácito da Igreja, e o humanismo português, como se vê, por exemplo em Camões, é marcadamente “nacionalista” e monárquico, características que especificam de forma decisiva o pensamento político português do século XVI. Segundo Miguel Reale,

É com ele que se estrutura o novo Estado, como uma obra de arte, tendo como base uma concepção nacionalista, singular, em uma época na qual ainda não brotara na Europa a idéia de nacionalidade, e suscitada e fortalecida em Portugal pelo duplo contraste com os reis de Castela e os sarracenos. Foi a luta contra êstes que deu origem a um amálgama de nacionalismo e catolicidade de que iria resultar mais tarde uma formulação original da razão de Estado⁴⁸.

Dessa maneira, os interesses da Fé coincidem com os do Império na expansão ultramarina portuguesa e o proselitismo religioso integra-se nos propósitos mais globais do Estado Português: a ação político-militar adquire um sentido de sacralidade que já estava perdendo em outras partes. O épico camoniano expressa magistralmente este amálgama:

E também as memórias gloriosas
Daqueles Reis, que foram dilatando
A Fé, o Império e as terras viciosas
De África e de Ásia andaram devastando⁴⁹,

⁴⁷ Cf. HANSEN, J. A. *A servidão natural*, op. cit., p. 349.

⁴⁸ REALE, Miguel. “Cristianismo e razão de Estado no Renascimento lusitano”. In: *Revista da Faculdade de Direito da USP*, Ano XLVII, p. 239.

⁴⁹ CAMÕES, L.V. *Os Lusíadas*. São Paulo: Ouro, 1961, p. 87 C1, v. 2.

E para realizar este elevado anelo, o poeta reclama:

Daquela Portuguesa, alta excelência
De lealdade firme e obediência⁵⁰.

Camões contrasta a suposta homogeneidade da sociedade portuguesa do século XVI, baseada na crença comum e na obediência ao rei, com o panorama europeu em que as guerras religiosas davam o tom:

Sois os dentes de Cadmo desparzidos,
Que huns aos outros de dão a morte dura,
Sendo todos de um ventre produzidos?⁵¹

A homogeneidade da fé acentuava a disciplina e a obediência ao rei cristão, a cujas virtudes presumivelmente se deviam a preservação e a expansão da comunidade nacional. A razão do Estado legitimava-se no terreno ético-religioso e o maquiavelismo despertaria a repulsa inamistosa numa cultura política dominada pela convicção de que o exercício do poder político estava inextricavelmente vinculado à prevalência das leis emanadas de Deus. O Estado, encabeçado pelo Rei, era visto e legitimado com um todo orgânico em que a vontade do príncipe harmonizava-se com a vontade da coletividade graças ao concurso da fé. Rejeitava-se Maquiavel, não pelo seu absolutismo, que o Estado português da época já prefigurava, mas pela ameaça de tirania e despotismo contida na noção maquiavélica de um Estado a-ético, baseado exclusivamente na razão natural e no cálculo de suas utilidades.

Para Miguel Reale,

Em Portugal, onde o Humanismo e Renascimento se fundiram em um único processo, enquanto outros países assinalaram dois momentos históricos distintos, a ação e a doutrina política conservam deliberadamente fortes elementos medievais, que dão um cunho especial à sua experiência de razão de Estado, a qual alberga sempre uma tensão ética que, alhures, só encontramos na época propriamente do humanismo, pois desaparece com a crescente explicação naturalística dada aos problemas políticos pelos pensadores do Renascimento⁵².

A verdade, porém, é que em Portugal esta “tensão ética” longe esteve por exemplo de suscitar polêmicas como aquela que dominou a Espanha nos meados do século XVI e que opôs o dominicano Bartolomeo de las Casas ao jurista J. G. Sepúlveda quanto ao relacionamento que se deveria ter com os habitantes do Novo Mundo. Como se sabe,

⁵⁰ *Ibidem*, p. 430, C. 5, v. 72.

⁵¹ *Ibidem*, p. 512, C. 7, v. 10.

⁵² REALE, M., *op. cit.*, p. 227-228.

não tendo sido obedecida a bula de 1537 em que o papa proibia a escravidão indígena sob o argumento de que os índios eram dotados de capacidade para a fé, em agosto de 1550, em Valladolid, Carlos V, então o mais poderoso soberano da Europa, reúne uma Junta, constituída pelos maiores juristas e teólogos espanhóis, diante da qual confrontam-se o grande humanista Juan Ginés de Sepúlveda, jurista e tradutor da *Política* de Aristóteles, defensor da justa causa da guerra aos índios com base na teoria aristotélica da servidão natural e o dominicano Bartolomé de Las Casas, bispo de Chiapas e intransigente defensor da liberdade dos índios americanos.

Segundo um historiador espanhol: “Nunca, sem dúvida, nem antes nem depois desta data, um Imperador tão poderoso (...) o mais poderoso da Europa (...) ordenou a suspensão das conquistas até que se decida se são justas”⁵³. Sabemos também que a tese da “servidão natural” apresentada por Sepúlveda foi declarada herética pela sessão do Concílio de Trento, que a discutiu em 1550 muito embora não fosse sua intenção defender a escravização dos índios americanos pura e simplesmente, mas tão somente a “ética da força e da pressão política antes da plena incorporação do índio ao império”⁵⁴, uma tese não muito diferente, no fundo, daquela defendida por Nóbrega⁵⁵. Mas o fato é que suas idéias provocaram a ira e uma contestação contundente por parte de Las Casas para o qual “nenhum povo livre pode ser obrigado a submeter-se a outro povo mais culto, mesmo que de tal submissão provenha grandes vantagens para aquele primeiro povo”⁵⁶, tese com a qual ele chegava mesmo a contestar o direito do rei espanhol à suas conquistas americanas.

É verdade, por outro lado, que, mesmo o exame dos títulos da conquista por Las Casas, permanece amplamente em um âmbito teológico que adere e recicla ainda prontamente os quadros conceituais da *Respublica Christiana* de feição medieval e mantém viva a noção fundamental de missão e de evangelização, no interior da qual a própria noção de liberdade era definida como a reta razão das coisas que se deve fazer para atingir o Bem supremo. Nesse sentido, sendo os índios ignorantes de Deus, deveriam ser levados a agir livremente e subordinar-se à palavra cristã e às instituições cristãs para serem plenamente livres.

Seja como for, o fundamental é que, ao contrário do que ocorreu na Espanha, em Portugal a conquista da América portuguesa, como muito bem já salientaram outros

⁵³ Cf. COURTINE, J. F., *op. cit.*, p. 323.

⁵⁴ Citado em ADORNO, Rolena. “La discusión sobre la naturaleza del indio”. In: PIZARRO, A. (org.), *op. cit.*, p. 186.

⁵⁵ HORNAERT, E., no seu já citado *Formação do catolicismo brasileiro*, à p. 46, faz a mesma aproximação entre NÓBREGA e SEPÚLVEDA, afirmando que: “Manoel da Nóbrega escreveu o *Diálogo sobre a conversão do gentio* que pode ser comparado com escritos de SEPÚLVEDA e QUIROGA de um lado e com numerosos documentos europeus acerca da teoria da Guerra Santa do outro lado. O postulado fundamental desta literatura é o seguinte: a sujeição do infiel prepara a sua evangelização, precisa dominar para depois converter. É a teoria da guerra de missão.”

⁵⁶ Citado em ADORNO, R., *op. cit.*, p. 189.

⁵⁷ Capistrano de Abreu já tinha chegado a essa mesma conclusão, como se vê na epígrafe desse texto; também Sérgio Buarque de Hollanda em seu clássico *Visão do Paraíso*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional/USP, 1969. Mais recentemente o próprio trabalho de HANSEN, já citado. Também não é estranho a essa concepção o trabalho de NIEVES, L. F. B. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papaias*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.

autores⁵⁷, não foi acompanhada de nenhuma polêmica teórica da magnitude daquela que opôs Sepúlveda à Las Casas, pois, como já vimos anteriormente, os jesuítas, a serviço da Coroa portuguesa, no Brasil muito cedo adotaram uma postura pragmática e realista diante da realidade colonial, restringindo-se à denúncia dos excessos cometidos pelos colonos.

Dessa forma, em Portugal o cristianismo na sua versão católica tradicionalista (mais tarde contra-reformista) esteve na base da legitimação e da construção de um Estado centralizado relativamente precoce. Por outro lado, a preeminência estatal-religiosa significou a adoção de uma via histórica que estava em desacordo com as tendências sociais, políticas e culturais, esboçadas em outras partes da Europa, naquele momento. Imunizando-se do contágio protestante com a contra-reforma e a inquisição, o pensamento e a política portuguesa distanciavam-se das idéias que conduziram mais tarde à afirmação do individualismo dos direitos naturais, que, por si mesmo, exigiu “uma mudança de legitimação do Estado do terreno da ética para o da eficiência”⁵⁸.

E uma vez que o pensamento político estava centrado no Estado, na sua conservação e no seu fortalecimento, a liberdade do indivíduo era submetida à consecução daqueles fins transcendentais. Assim, a obediência “ativa” ao príncipe era valorizada em detrimento de qualquer noção que pudesse conduzir, por exemplo, à afirmação da soberania popular e à autonomização, sob qualquer título, de qualquer esfera da “sociedade civil”.

Pelo contrário, a sociedade portuguesa do início dos tempos modernos estava estruturada em bases rigorosamente hierarquizadas, tendo o Estado patrimonialista como seu elemento central e definidor. Nenhuma “ordem” social adquirirá supremacia sobre o rei, mas todas estarão servilmente submetidas a ele, inclusive a nascente burguesia comerciante que não tem alternativa senão nobilitar-se graças à proximidade em relação ao poder real, pois, segundo o historiador português Vitorino Magalhães Godinho, “A realidade é o mercador-cavaleiro e o cavaleiro-mercador, o fidalgo-negociante e o negociante enobrecido, não tendo por isso fácil a existência de uma burguesia autônoma, com seus valores próprios”⁵⁹.

A ação política, econômica e social da Coroa perfilou-se no sentido de preservar o equilíbrio social, petrificando-o, e a colonização do Brasil insere-se neste contexto. A atividade ultramarina, financiada e dirigida pelo Estado, submete-se à necessidade de reprodução da estrutura social vigente em Portugal do século XVI ao XVIII. João Luis Ribeiro Fragoso sintetiza a relação entre a colonização e a reprodução da sociedade metropolitana, chamando a atenção para a existência de um movimento de defesa do livre comércio e de resistência à implantação de práticas monopolistas nos tráficos atlânticos, uma vez que a acumulação decorrente deste comércio deveria garantir a estabilidade de uma hierarquia social arcaica e não a sua desestabilização.

⁵⁸ Cf. MORSE, R., *op. cit.*, p. 48.

⁵⁹ GODINHO, V. M. *Estrutura da antiga sociedade portuguesa*. Lisboa: Arcádia, 1978, p. 103.

⁶⁰ Ver FRAGOSO, J. L. R. *Homens de Grossa Aventura: acumulação e hierarquia na praça mercantil do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

Do seu ponto de vista, esta instabilidade poderia ter se instaurado se porventura políticas monopolistas rigorosas tivessem desviado e concentrado em um setor social específico o grosso dos rendimentos coloniais⁶⁰. É que, agora citando ao historiador português José Raimundo Correia de Almeida, "...o sistema de comércio português (...) funcionou como processo externo de sustentação das relações sociais de produção internamente, opondo o seu modo de funcionamento como resistência estrutural à aplicação de políticas monopolistas-protetionistas e à criação de uma base produtiva industrial aberta ao capitalismo e ao desenvolvimento"⁶¹.

Sendo assim, podemos concluir que o persistente distanciamento da experiência histórica portuguesa (e espanhola) com relação ao que se passava, por exemplo, na Inglaterra, na Holanda e na França, torna-se irreversível com os efeitos da própria colonização do Brasil e na Segunda metade do século XVII a desigualdade de ritmo de desenvolvimento econômico, social, político e cultural conduz a em estado de dependência crônica de Portugal com relação à Inglaterra e às demais potências européias, definindo-se um quadro a que o historiador Valentim Alexandre designou como de "vulnerabilidade estrutural"⁶².

Por consequência, ação e o pensamento político português voltam-se cada vez mais para estratégias de acomodação e de enfrentamento de situações adversas. Perde-se com isso a iniciativa que havia conduzido em outros tempos à supremacia na expansão ultramarina.

Por outro lado, ao libertar-se a duras custas da dominação espanhola em 1640, Portugal era um país cuja sobrevivência estava cada vez mais vinculada à preservação dos vínculos com o Brasil, que adquirira então uma importância decisiva no funcionamento da economia e da sociedade portuguesa. Segundo Joel Serrão, "as energias nacionais que condicionaram e possibilitaram a Restauração principiaram no Brasil e no seu incremento: sem o açúcar brasileiro é muito pouco provável que tivesse havido 1640"⁶³. Portugal torna-se, na expressão de Serrão, um país "monocolonial", cujas esperanças estavam voltadas em grande parte para aquilo que D. João IV chamou de "a nossa vaca leite", ou seja, para o Brasil.

Para a sensibilidade barroca, que se torna então hegemônica, a preservação da monarquia bragantina, a conservação da independência nacional e a manutenção do *status quo* tornam-se alvos prioritários, ou seja, o tradicionalismo político entrijece-se sob o peso de circunstâncias adversas. Em um mundo que estava vivenciando mutações profundas como a afirmação cada vez mais premente dos direitos individuais, das liberdades burguesas e das formas políticas tendentes à consolidação da soberania popular, Portugal apega-se ao poder tradicional e a políticas acrobáticas de manutenção da ordem e da estabilidade social: instaura-se o "Reino cadaveroso".

As Cortes, última ressonância de um passado "democrático", deixam

⁶⁰ Citado em FRAGOSO, J. L. R., *op. cit.*, p. 71.

⁶² Ver ALEXANDRE, Valentim. *Os sentidos do império: questão nacional e questão colonial na crise do antigo regime português*. Porto: Afrontamento, 1993, esp. p. 93-147.

⁶³ Cf. SERRÃO, Joel. *Do sebastianismo ao socialismo*. Lisboa: Livros Horizonte, 1983, p. 29.

definitivamente de serem convocadas e o processo de secularização da política, que se desenvolvia nas nações europeias que seguiam outra linha de desenvolvimento, atrofiou-se. Para Raimundo Faoro, naquele momento histórico:

Há aparente incongruência entre o comércio internacional, para o qual o Reino era a base geográfica, e o isolamento cultural. Explica a contradição a própria estagnação do esquema econômico com a passividade de Portugal. O país, nacionalmente constituído, manteve-se impenetrável à ciência europeia, ao pensamento político universal, regando o cordão sanitário com água-benta e auto de fé. Três séculos durará a quarentena, imposta em direta proporção ao Brasil⁶⁴.

Assim a reação cultural contrária ao cosmopolitismo, que impregnava a Europa desde o Renascimento, conduziu ao barroco lusitano, cuja base era a Contra-Reforma que se afirma em dois sustentáculos fundamentais: a subordinação da inteligência à disciplina da neo-escolástica e da Igreja católica e a proibição rigorosa do livre exame, pelo qual se constituiu um disciplinamento rigoroso da cultura⁶⁵. Por outro lado, o barroco, segundo Cortesão, “foi em Portugal, mais do que em nenhures, em estilo de império. Para exprimir, quer a onipotência dum regime – o absolutismo – e duma classe – a nobreza –, quer a majestade do divino, o artista, na lógica do barroco, funde todos os elementos do fausto imperial”⁶⁶.

Em síntese, reaparece aqui em pleno séc. XVII, marcando nitidamente uma linha de continuidade da história portuguesa, o esquema tradicional da “Fé e Império” que marcara o Portugal expansionista do século XVI, só que num contexto de decadência e de brilho momentâneo. O fato é que a homogeneidade cultural propiciada pela cultura barroca reafirma a hegemonia política incontestável da Coroa e cristaliza a sociedade sob seu domínio. A cultura política barroca era essencialmente servil e obediente aos ditames vindos do alto e nela não havia lugar para dissonâncias ou contradições. Os procedimentos censórios (via Inquisição) e policialescos impediam a penetração de idéias estrangeiras consideradas perniciosas à ordem “exultante” da sociedade barroca.

Os primeiros sinais de mudança

A voz do Padre Antonio Vieira foi uma das primeiras a se erguer contra a imobilidade, o isolamento e a rigidez da cultura e do pensamento português. Em 1671, de Roma, ele escrevia a Dom Rodrigo de Meneses, lamentando em tom pessimista o isolamento de Portugal no panorama europeu:

⁶⁴ FAORO, R. “Existe um pensamento político brasileiro”. In: *Revista de Estudos Avançados*, IEA/USP, v. I, n.º 1, out./dez. 1987, p. 20.

⁶⁵ Cf. SILVA DIAS, J. S. *Portugal...*, *op. cit.*, p. 280.

⁶⁶ CORTESÃO, J. *Alexandre de Gusmão e o tratado de Madrid*. Rio de Janeiro: Instituto Rio Branco, s/d, parte I, T. I, p. 85-86.

Há mais de 30 anos que tenho visto toda a Europa e são tão cegos os meus olhos que vêem mais os que só víram o mundo no mapa, e o mar do Tejo. Não tenho paciência para ler as gazetas do mundo e ver nelas de todos os príncipes e reinos, e só do nosso um perpétuo silêncio como se fora Portugal um canto de terra incógnita⁶⁷.

Na mesma época escrevia a seu amigo, o diplomata Duarte Ribeiro de Macedo, confessando que a “maior pena que aqui padeço é ouvir falar em Portugal, porque todas as nossas acções desmerecem a nossa fortuna, quando a pudéramos por todas vias adiantar ao sumo auge da felicidade e grandeza. Mas como o que há basta para a ambição dos presentes, não querem aventurar nada com a esperança, porque possuem o que nunca esperaram”⁶⁸. O seu aulicismo explicita-se, porém, quando confessa:

Mas é tal a ambição de meu amor que ainda me não satisfaço; porque isto que V. Excia. e eu conhecemos quisera o conhecedor do Mundo e que não se ouvira outro nome nem andara outro príncipe na boca da fama senão o nosso. Tem os maiores e melhores vassallos do Mundo (e bastava ter a si); não os tenha ociosos. Olhe para o mapa, tome os compassos a Portugal e meça os outros reinos da Europa, e não se estreite um tão grande coração a tão pouca terra⁶⁹.

À política portuguesa de perseguição aos cristãos-novos, ele objetará que: –

Os danos, Senhor, que experimentou atégora Portugal com os Cristãos-Novos, se reduzem principalmente a cinco. Primeiro: a contágio do sangue pela mistura com os cristãos-velhos. Segundo: os sacrilégios que são infinitos e sabidos. Terceiro: a infâmia da Nação pela língua que falam, em todo o Mundo. Quarto: a perda das Conquistas, com a extensão da heresia e impedimento da propagação da fé, pelo que ajudam as armas e o poder dos hereges. Quinto: a diversão e extinção do comércio, cujas utilidades logram os estrangeiros...⁷⁰.

Não se esquece de advertir na mesma carta para a inutilidade da política concentrada na Inquisição, pois, segundo ele, “a experiência tem-nos mostrado que não basta só ele para o remédio, e a mesma experiência ensina que, quando um remédio não aproveita, se devem buscar outros mais eficazes, como S. A. com tanta piedade e prudência resolveu se fizesse”. Não se envergonhava mesmo de sugerir que os judeus fossem utilizados como ajuda às “armas do príncipe mais católico a recuperar as mesmas conquistas e dilatar a Fé por todo o Mundo”,

⁶⁷ VIEIRA, Pe. António. *Obras escolhidas v. II Cartas*. Lisboa: Sá da Costa, p. 28.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 31.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 34.

⁷⁰ *Carta a Dom Rodrigo de Menezes, op. cit.*, p. 40.

advogando que ficassem em Portugal “os mercadores, a opulência, e tenham de aqui por diante separados a doutrina que nunca tiveram atégora, e os que se converterem serão verdadeiros cristãos, e os demais importa pouco que vão ao Inferno...”⁷¹.

O seu realismo transparecia claramente quando afirmava que “Diz-me V. S. que estamos faltos de cabedal, e não podia o juízo de V. S. deixar de conhecer que este é o fundamento do poder, da autoridade, do respeito e da conservação de todas as monarquias”⁷². Neste mesmo sentido, a D. Duarte ele afirmava que: “Bem puderam entender ao menos nossos políticos que a raiz do poder e da conservação dos reinos é o dinheiro, e a do nosso o comércio: e que se se passar aos hereges plantar-se-á sua fé e acabará nas Conquistas a que nós plantamos”⁷³. Por essa razão, ele sugeria a criação de companhias de comércio, pois “Queira Deus que acabemos de entender que não tem outro meio a nossa opulência, nem ainda a conservação”⁷⁴.

Por outro lado, seu papismo evidenciava-se quando afirmava que “A única regra da fé que Deus deixou no mundo é o Papa”⁷⁵. Nesta postura, porém, não perdia de vista o caráter pragmático da aliança de Portugal com o Papa, e os seus interesses específicos na conservação de uma aliança que, como já vimos durava séculos, sugerindo para isso que para a opulência de Portugal, “nos ajudemos para isso do presente pontificado em tudo o que pode ser necessário”⁷⁶. Sua preocupação maior, porém, era com a perda do Brasil, pois já “aqui dizem os Franceses que se despida Portugal da Índia, e se contente com o Brasil, que também não estará seguro, nem Espanha nem Portugal”⁷⁷.

E um ano depois ele arrematava: “Muito disto ou pouco juízo devem ter os que têm parte no governo presente, e só os desculpo com não terem visto mais mundo que de Lisboa e Belém”⁷⁸.

Contemplando o país numa perspectiva europeia, Vieira achava-o com “tantos ignorantes” que seria preciso em seu entender virem “pregar a Portugal o uso da razão”. Ele observava que o “juízo nos falta em tudo”, na religião e nos costumes, como na política e no comércio. Impressionava-o muito a paz de espírito dos governantes, quando “todas as nossas acções desmerecem a nossa fortuna”⁷⁹.

As causas destes males eram, para ele, o insularismo da cultura portuguesa, o poderio dos medíocres, a tolerância com os vícios administrativos (denunciados na famosíssima *Arte de Furtar*, que durante muito tempo foi atribuída à sua autoria), o compadrio e o fanatismo religioso que ele também denuncia apesar de seu conhecido “sebastianismo”.

Segundo Silva Dias:

⁷¹ *Ibidem*, p. 42.

⁷² *Carta a Dom Rodrigo de Menezes*, op. cit., p. 48.

⁷³ *Carta a Dom Duarte Ribeiro de Macedo de 09.02.1672*, op. cit., p. 63.

⁷⁴ *Carta a Dom Duarte Ribeiro de Macedo*, op. cit., p. 99.

⁷⁵ *Carta a Dom Rodrigo de Menezes*, op. cit., p. 51.

⁷⁶ *Carta a Dom Duarte Ribeiro de Macedo de 23/07/1672*, op. cit., p. 81.

⁷⁷ *Carta a Dom Duarte Ribeiro de Macedo de 12.07.1672*, op. cit., p. 72.

⁷⁸ *Carta a Dom Duarte Ribeiro de Macedo de 29.02.167*, op. cit., p. 65.

⁷⁹ Cf. SILVA DIAS, J. S. *Portugal...*, op. cit., p. 302-303.

Convencido de que o enfraquecimento da superestrutura inquisitorial era a condição primária de qualquer tentativa de revigoramento orgânico da pátria, meteu ombro à empresa com uma persistência e uma coragem que ainda hoje impressionam. Em representações e pareceres entregues à soberania, em manobras de ante-câmaras, em diligências diplomáticas, em cartas aos amigos, multiplicou-se em atividades tendentes ao mesmo fim patriótico, humanitário e cristão, porque Vieira nem um momento separou os três aspectos do problema. Se nos documentos oficiais foca de preferência as razões de Estado e de Religião, na correspondência insiste com franqueza nas razões de humanidade e ilustração⁸⁰.

Dirigindo-se a um auditório que naturalmente compreendia a constituição da sociedade como algo metafisicamente determinado pela vontade divina, Vieira compreendia, no entanto, que a “máquina mercante” viera para ficar e que ao poder monárquico competia regulá-la tendo em vista a competição com os outros impérios. Sua visão, segundo Alfredo Bosi, “soa para nós como progressista quando comparado com o vetor reacionário da inquisição e de boa parte da nobreza”⁸¹.

No entanto, parece ter razão Alcír Pécora quando, comentando a tese do prof. Bosi, salienta justamente o anacronismo que se explicita quando analisamos a obra de Vieira de acordo com dois paradigmas absolutamente estranhos à sua época, o católico liberal e o marxista, deixando de lado, segundo o mesmo autor, a mentalidade barroca e contra-reformista “que é a única que a verossimilhança textual e histórica dá a Vieira”⁸².

Para este mesmo autor, o profetismo de Vieira, chave da compreensão de seu pensamento, deve ser entendido à luz da necessidade de conciliação entre o mundo espiritual e o mundo material, que, por sua vez, repõe a analogia e a hierarquia tomista essencial, entre os dois aspectos, a qual nos remete diretamente, mais uma vez, para a recomposição neo-escolástica que tanto mencionamos.

Assim, tendo em vista que a pressuposição fundamental do tomismo é a da existência de um infinito essencial que se projeta no mundo sensível através de seus sinais, que, por sua vez, encobrem o mistério insuplantável da substância invisível, Pécora considera que o mistério também se projeta em relação às instituições do Estado, ganhando sentido nitidamente político, econômico e social e também quanto à história futura da humanidade, “quando sobretudo toma acentos proféticos”. Sendo assim, “o Estado legítimo é um domínio da realidade inteiramente próprio à manifestação da vontade transcendente, considerada tanto enquanto comunicação de uma política cristã, no presente, como a de um futuro já sacramentado, à espera apenas de seu desempenho na história”⁸³.

Em síntese, a sugestão desse autor que estamos adotando para enfocar o

⁸⁰ *Op. cit.*, p. 303.

⁸¹ Cf. BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992, p. 134.

⁸² Cf. PÉCORA, A. “Vieira, o índio e o corpo místico”. In: NOVAES, A. (org). *Tempo e História*. São Paulo: Cia. das Letras, 1994, p. 459.

⁸³ Cf. PÉCORA, A. “Razões do Mistério”. In: NOVAES (org). *A crise da razão*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996, p. 166.

“reformismo” de Vieira aponta para a sobrevivência nele da velha prática da prédica jesuítica baseada numa teologia política destinada a repor, mesmo na sugestão de mudança, as estruturas fundamentais de um mundo social e político legitimado teologicamente.

De qualquer forma, é inegável que Vieira anuncia posições de pensamento que só se tornarão mais ou menos comuns na metade do século XVIII. Em primeiro lugar, a inquietação com relação ao futuro aparece como marca insofismável de um pensamento que não se atém mais à simples glorificação do passado heróico da nação portuguesa. É claro que não estávamos ainda em presença da idéia de progresso que dominará as consciências na segunda metade do século dezoito, mas em Vieira o olhar voltado para o futuro denuncia uma sociedade cristalizada e para a qual o imobilismo e o tradicionalismo haviam se convertido em tabu.

Dessa maneira, constata-se a decadência do mundo português vis-a-vis uma Europa que já se engajava no processo de transformações econômicas, sociais, políticas e culturais que conduziriam ao capitalismo moderno. E este sentimento de atraso marcará profundamente a cultura e o pensamento português no século XVIII, como veremos adiante.

Por outro lado, por atribuir este atraso ao isolamento de Portugal com relação ao resto da Europa, Vieira antecipa a visão dos “estrangeirados”, que justamente pensavam Portugal de um ponto de vista “externo”. Era o cosmopolitismo que se contrapunha ao provincianismo da cultura portuguesa. Por essa via, chega-se tacitamente à negação de um caminho próprio a Portugal no rumo de sua modernização e, nesse sentido, modernizar-se significará, cada vez mais, moldar-se à maneira “estrangeira”. Perde-se o orgulho de se constituir uma particularidade e passa a vigorar um “patriotismo” de integração ao mundo. Como dissemos, Vieira antecipa esta temática, porque somente o século das luzes a tornará vigente em sua plenitude.

Mas de todas as características que sobressaem do pensamento precursor que foi sem dúvida o do Padre Vieira, aquela que mais importa reter, do nosso ponto de vista, é a de que sua ação e seu pensamento propugnavam um reformismo a partir “do alto”, isto é, da Coroa. Vieira é “conselheiro real” e é deste centro político que ele espera a reformulação da sociedade portuguesa e a superação de seus males. Embora pregando para as multidões, era ao rei que de fato ele se dirigia. Como bem lembraram Angela B. Xavier e A. M. Hespanha, “o providencialismo das correntes sebastianistas — nomeadamente o do padre Vieira — não deixa de favorecer, afinal, a idéia de que no rei, nas dinastias, depôs Deus uma função escatológica, revelável pelo estudo de sinais encobertos...”⁸⁴.

A pregação de Vieira parece não ter sido em vão: seu eco se fará ouvir nas gerações vindouras, pois, segundo Silva Dias, “o senso crítico despertou pouco a pouco no país, esboçando-se nos fins do século XVII e princípios do XVIII uma corrente de

⁸⁴ Cf. XAVIER, A. B. e HESPANHA, A. M. “A representação da sociedade e do poder”. In: MATTOSO, J. (org.). *História de Portugal*. Lisboa: Estampa, 1993, v. IV.

opinião progressiva. Os seus representantes falavam em voz baixa, por entre reverências aos costumes e preconceitos oficiais; mas assim mesmo davam mostras de vida. Além dos portugueses viajados, contribuíram para sua formação os militares, diplomatas, sacerdotes e senhoras de outras pátrias, que se estabeleceram em Portugal⁸⁵.

Os Ericeiras, família nobre e ilustre de Portugal, convertem-se em arregimentadores das novas idéias e em sua casa funcionou um espécie de Academia onde se desenvolvia uma perspectiva universalista e cosmopolita. O primeiro Conde da Ericeira, D. Luis de Menezes, apelidado o “Colbert português”, e Duarte Ribeiro de Macedo (amigo e confidente de Vieira), desenvolveram esforços no sentido de criação de uma indústria nacional nos moldes mercantilistas. Para Silva Dias, “A renovação da cultura nacional deve-se quase exclusivamente à influência dos estrangeiros e estrangeirados. A primeira metade do século XVII foi teatro de uma luta interna entre o elemento cosmopolita e o elemento sedentário da nação”⁸⁶.

Mesmo assim, não podemos esquecer que os primeiros reflexos do iluminismo em Portugal ocorrem, não por coincidência, graças à ação direta ou indireta do poder político constituído. É que, após a Restauração (1640), os reis bragantinos favoreceram a aproximação com a França, em detrimento da imponente Casa de Áustria, contra a qual afirmava-se a soberania lusitana. É notória, por exemplo, a influência francesa sobre os condes da Ericeira, que, como já vimos, foram os precursores do iluminismo português.

Em 1730, o considerado retrógrado D. João V consulta o Dr. Jacob de Castro Sarmiento, judeu português que pertencia ao Real Colégio dos Médicos de Londres, sobre a maneira de reformar os estudos médicos em Portugal. E recebia como resposta o conselho de mandar traduzir as obras originais de Bacon e de enviar ao estrangeiro jovens de talento, que viessem depois ensinar as ciências lá aprendidas, um conselho que logo mais seria posto em prática⁸⁷.

Pouco mais de uma década depois, em seu *Testamento Político*, o velho diplomata D. Luis da Cunha, profundamente influenciado pela experiência que adquirira nas principais cortes europeias, fazia um diagnóstico da situação nacional, em que a necessidade de profundas reformas dimanava do atraso que via por toda a parte, especialmente no domínio exercido pelas congregações religiosas, “porque tenho observado que a teologia dos frades é muito arriscada, principalmente a dos jesuítas, que são os mais aptos para adoptarem as opiniões que possam agradar ao confessado se for príncipe”⁸⁸.

Sabe-se que D. Luis da Cunha acabou tendo uma grande influência no governo de D. João V, pelas sugestões que lhe fazia do estrangeiro. Na sua concepção reformista, diante de vizinhos europeus tão poderosos e que colocavam em risco permanente a segurança da Coroa Portuguesa, “o príncipe para conservar Portugal necessita totalmente

⁸⁵ SILVA DIAS, J. S. *Portugal...*, *op. cit.*, p. 323.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 320.

⁸⁷ Cf. CIDADE, Hernani. *Ensaio sobre a crise mental do século XVIII*. Coimbra: Imprensa Universitária, 1929, p. 41.

⁸⁸ CUNHA, Dom Luís da. *Testamento político de Dom Luís da Cunha. Série Testemunhas da História*. São Paulo: Alfa-ômega, 1976, p. 23.

das riquezas do Brasil, e de nenhuma maneira das de Portugal, que não tem para sustentar o Brasil, de que se segue que é mais cômodo e mais seguro estar onde se tem o que sobeja, que onde se espera o de que se carece”.

Assim é que

considerarei que sua Magestade se achava em idade de ter florescentíssimo e bem povoado aquele imenso continente do Brasil, se nele tomado o título de Imperador do Ocidente, quizesse se estabelecer naquela região a sua corte, levando consigo todas as pessoas, que de ambos os sexos a quizessem acompanhar, que não seriam poucas com infinitos estrangeiros: e na minha opinião o lugar mais próprio de sua residência seria a cidade do Rio de Janeiro, que em pouco tempo viria a ser mais opulenta que a de Lisboa⁸⁹.

Impossível deixar de apontar aqui as raízes da “opção brasileira” de D. João VI, quase cem anos depois, em 1808⁹⁰. É que, sobretudo após a Restauração, como já vimos, o centro econômico da monarquia portuguesa deslocara-se definitivamente para o Atlântico e o Brasil tornara-se o centro da empresa ultramarina. As propostas de D. Luís refletem, dessa maneira, esta situação concreta em que a importância crescente do Brasil acentua o caráter “exterior” da base econômica da sustentação do Estado português o que aumentava a autonomia da Coroa no sentido até de formular projetos como os de D. Luís da Cunha.

A influência dos “estrangeirados” cresce em Portugal e, segundo Jaime Cortesão,

D. João V buscou a colaboração dos estrangeiros e estrangeirados por ser radicalmente português. Procurou adquirir ele próprio e difundir no reino a cultura científica estrangeira e as técnicas do seu tempo, como instrumento indispensável da expansão e da soberania política nas províncias ultramarinas.(..) Mais nítida e predominante foi, todavia, a sua tendência a aproveitar os estrangeirados na defesa diplomática, na administração e na solução dos problemas da soberania portuguesa no além-mar e, em particular, no Brasil⁹¹.

Este foi o caso específico de um discípulo de D. Luís da Cunha, Alexandre de Gusmão, brasileiro e santista como José Bonifácio de Andrada e Silva. Nascido em Santos em 1695, depois de estudar os graus inferiores na Bahia, transfere-se para Lisboa, onde concluiu os seus estudos e inicia-se na diplomacia em parte graças à proteção de D. Luís da Cunha.

Em 1720 é designado por D. João V seu agente em Roma, onde inicia uma carreira

⁸⁹ Cf. *Instruções de D. Luís da Cunha a Marco Antonio de Azeredo Coutinho* citado em CORTESÃO, J., *op. cit.*, p. 94.

⁹⁰ Examinei a problemática da transferência da Corte para o Brasil, sob esse prisma no livro SANTOS, Estiláque Ferreira dos. *A Monarquia no Brasil: o pensamento político da independência*. Vitória: Edufes, 1999.

⁹¹ Cf. CORTESÃO, J., *op. cit.*, p. 92.

que o levará a muitas cortes. Tendo vivido em Paris entusiasmou-se com o progresso das ciências exatas e naturais e seu experimentalismo, e acabou aderindo aos princípios regalistas que condenavam a intrusão da Santa Sé e da Companhia de Jesus na política estatal. No seu regresso a Lisboa, acabou tornando-se secretário do rei D. João V e seu principal ministro até a sua morte em 1750. Nesse período tornou-se o principal responsável pela condução da política joanina sobretudo no estabelecimento dos limites territoriais do Brasil, passo importante na formação da nacionalidade brasileira⁹².

Gusmão comungava das idéias de seu mentor intelectual, inclusive a respeito do Brasil, e para ele, em Portugal “as pessoas esclarecidas tinham de viver lutando com as ondas do mar da Superstição e da Ignorância”⁹³.

Surge dessa forma em Portugal uma corrente de pensamento político renovador, não à margem do país oficial, mas de certo modo patrocinada pelo próprio Estado, uma vez que ao “espírito mecenático oficial” não era de todo indiferente a importância de estabelecer formas de controle e balizamento de um processo de interação cultural que viria a ter profundas repercussões na vida nacional, e ao qual não é indiferente o “paradoxo do iluminismo português”⁹⁴. Mas essa é outra história.

Referências bibliográficas

Fontes

- AQUINO, São Tomás. “Do reino (ou do governo dos príncipes ao rei de Chipre)”. In: *Escritos Políticos de São Tomás de Aquino*. Rio de Janeiro: Vozes, 1955.
- AQUINO, São Tomás. “Súmula contra os gentios”. In: *Coleção os Pensadores*, vol. VIII. São Paulo: Abril, 1973.
- CAMÕES, L.V. *Os Lusíadas*. São Paulo: Ouro, 1961.
- LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, s/d.
- LEITE, Serafim. *Novas cartas jesuíticas: de Nóbrega a Vieira*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1940.
- NÓBREGA, Pe. M. *Cartas do Brasil e mais escritos*. Coimbra: Serafim Leite, 1955.
- VIEIRA, Pe. Antonio. *Obras escolhidas vol. II Cartas*. Lisboa: Sá da Costa.

Obras citadas

- ABREU, J. Capistrano de. *Capítulos de história colonial (1500-1800)*. Brasília: Senado Federal, 1998.
- ALEXANDRE, Valentim. *Os sentidos do império: questão nacional e questão colonial na crise do antigo regime português*. Porto: Afrontamento, 1993.
- AZZI, R. *A cristandade: mito e ideologia*. Rio de Janeiro: Vozes, 1987.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.

⁹² *Ibidem*, p. 208.

⁹³ Cf. SILVA DIAS, J. S. *Portugal... op. cit.*, p. 324-325.

⁹⁴ Sobre essa questão ver MAXWELL, K. *Marquês de Pombal: paradoxo do Iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

- BRANDÃO, Renato Pereira. "O militar e o religioso sob a mesma cruz: a estratégia do regimento na conquista da terra Tupi". In: *Atas do Congresso Internacional de História*. Braga, 1993.
- CIDADE, Hernani. *Ensaio sobre a crise mental do século XVIII*. Coimbra: Imprensa Universitária, 1929.
- CORTESÃO, J. *Alexandre de Gusmão e o tratado de Madrid*. Rio de Janeiro: Instituto Rio Branco, s/d.
- COSTA, Ricardo. *A guerra na Idade Média. Um estudo da mentalidade de cruzada na Península Ibérica*. Rio de Janeiro: Paratodos, 1998.
- CUNHA, Dom Luís da. *Testamento político de Dom Luís da Cunha*. Série Testemunhas da História. São Paulo: Alfa-ômega, 1976.
- CUNHA, Manoela Carneiro da. "Imagens de índios do Brasil: o século XVI". In: PIZARRO, Ana (org.). *América Latina, palavra, literatura e cultura*. São Paulo/Campinas: Memorial/Unicamp, 1993.
- GODINHO, V.M. *Estrutura da antiga sociedade portuguesa*. Lisboa: Arcádia, 1978.
- FAORO, R. "Existe um pensamento político brasileiro". In: *Revista de Estudos Avançados*, IEA/USP, v. I, n.º 1, out./dez. 1987.
- FRAGOSO, J. L. R. *Homens de Grossa Aventura: acumulação e hierarquia na praça mercantil do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- HANSEN, J. A. "Razão de Estado"; In: NOVAES, A. *A crise da razão*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.
- HANSEN, J. A. "A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro". In: NOVAES, A. (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.
- HOLLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional/USP, 1969.
- HOORNAERT, E. *Formação do catolicismo brasileiro*. Rio de Janeiro: Vozes, 1974.
- KANTOROWICZ, E. H. *Os dois corpos do rei (um estudo sobre teologia política medieval)*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.
- MATTOSO, J. (org.) *História de Portugal*. Lisboa: Estampa, 1993.
- MAXWELL, K. *Marquês de Pombal: paradoxo do Iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.
- MONTEIRO, J.M. *Negros da terra (índios e bandeirantes nas origens de São Paulo)*. São Paulo: Cia. das Letras, 1994.
- MORSE, R. *O espelho de Próspero: cultura e idéias nas Américas*. São Paulo: Cia. das Letras, 1988.
- NEVES, L. F. B. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.
- PÉCORA, A. "Vieira, o índio e o corpo místico". In: NOVAES, A. (org.). *Tempo e História*. São Paulo: Cia. das Letras, 1994.
- PÉCORA, A. "Razões do Mistério". In: NOVAES (org.). *A crise da razão*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

- REALE, Miguel. "Cristianismo e razão de Estado no Renascimento lusíada". In: *Revista da Faculdade de Direito da USP*, Ano XLVII.
- SANTOS, Estilaque Ferreira dos. *A Monarquia no Brasil: o pensamento político da independência*. Vitória: Edufes, 1999.
- SERRÃO, Joel. *Do sebastianismo ao socialismo*. Lisboa: Livros Horizonte, 1983.
- SILVA DIAS, J. S. *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*. Lisboa: Presença, 1982.
- SILVA DIAS, J. S. *Portugal e a cultura européia*. Coimbra: Biblos, 1953.
- SKINNER, Q. *As fundações do pensamento moderno*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.
- SOUTHEY, R. *História do Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1981.
- XAVIER, A. B. e HESPANHA, A. M. "A representação da sociedade e do poder". In: MATTOSO, J. (org.). *História de Portugal*. Lisboa: Estampa, 1993, vol. IV.