

ISSN 0104-236X Impressa
ISSN 1983-201X Virtual

anos90

Revista do Programa de Pós-Graduação em História
v. 20 n. 38, dezembro de 2013

Organizador:
Igor Teixeira

Porto Alegre

Anos 90	Porto Alegre	v. 20	n. 38	p. 1-460	dez. 2013
---------	--------------	-------	-------	----------	-----------



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

Reitor: Carlos Alexandre Netto

Diretora do IFCH: Soraya Maria Vargas Cortes

Programa de Pós-Graduação em História:
COMISSÃO DE PÓS-GRADUAÇÃO

Luiz Alberto Grijó (coordenador)

Eduardo Santos Neumann (coord. substituto)

Carla Brandalise

Carla Simone Rodeghero

Cesar Augusto Barcellos Guazzelli

Fernando Nicolazzi

COMISSÃO EDITORIAL EXECUTIVA

Igor Salomão Teixeira (editor)

Fábio Kühn

José Rivair Macedo

Regina Célia Lima Xavier

CONSELHO EDITORIAL

Alberto Aggio - *UNESP, Brasil*

Angela Castro Gomes - *CPDOC/FGV e UFF, Brasil*

Barbara Weinstein - *State University of New York, EUA*

Caio Boschi - *PUCMG, Brasil*

Cláudio Batalha - *UNICAMP, Brasil*

Edgar de Decca - *UNICAMP, Brasil*

Eduardo Silva - *Fundação Casa de Rui Barbosa, Brasil*

Fernando Catroga - *Universidade de Coimbra, Portugal*

Hilda Sabato - *Universidad de Buenos Aires, Argentina*

Ignacio Sosa Alvarez - *UNAM, México*

Jeffrey Lesser - *Emory University, EUA*

Jens Hentschke - *University of New Castle, Inglaterra*

John French - *Duke University, EUA*

Jorge Ferreira - *UFF, Brasil*

Jose Pedro Rilla - *Universidad de la Rep. Uruguay*

Roger Kittleson - *Williams College, EUA*

Sabina Loriga - *EHESS, França*

EQUIPE TÉCNICA

Secretaria da Revista:

Paulo Roberto Gonchoroski Gonçalves

Revisão:

Ana Santos, Felipe Raskin Cardon, Filipe Matu-
siak da Motta Alves e Pamela Desirret Bielefeld

Editoração eletrônica:

Jessé Ramires Lopes

Projeto gráfico:

Núcleo de Informação e Projetos (NIP/IFCH/UFRGS)

Criação da capa:

Simone Elisabete Rodrigues da Silva

Imagem da capa:

Livre Ferré. Paris. Museu da História da França.

Arquivos Nacionais AE II 634 PP95. copy right RMN/

Cliché Bulloz. Apud: LORENTZ, Ph. e SANDRON,

D. Atlas de Paris au Moyen Âge: Espace Urbain,

Habitat, Société, Religion, Lieux de Pouvoir. Paris:

Parigramme, 2006, p. 86.

CORRESPONDÊNCIA

Anos 90

Programa de Pós-Graduação em História –
UFRGS

Caixa Postal 15055

Agronomia

CEP 91501-970

Porto Alegre-RS – Brasil

Fone/fax: (51) 3308 6639

E-mail: anos90@ufrgs.br; ppghist@ufrgs.br

Sítio: <http://www.ufrgs.br/ppghist/anos90.htm>

<http://www.seer.ufrgs.br/index.php/anos90/>

APOIO:

PROPEQ – UFRGS

©2010 Programa de Pós-Graduação em História, IFCH/UFRGS

Qualquer parte desta publicação pode ser reproduzida,
desde que citada a fonte.

Tiragem deste volume: 300 exemplares

Anos 90: Revista de Programa de Pós-Graduação em História
/ UFRGS, IFCH. Programa de Pós-Graduação em História.
v. 20, n. 38, Porto Alegre: PPGH, dez. 2013.

ISSN 0104-236X Impressa

ISSN 1983-201X Virtual

Revista indexada na Latin American Periodical Table of Con-
tents – LAPTOC – e no Sistema Regional de Información em
Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe,
España y Portugal – LATINDEX.

Publicação semestral

Pede-se permuta

On demandé échange

We demand exchange

Se pide permuta

SUMÁRIO

11

APRESENTAÇÃO

Igor Salomão Teixeira
Cybele Crossetti de Almeida

DOSSIÊ: O UNIVERSO NORMATIVO E RELAÇÕES DE PODER NA IDADE MÉDIA: DOUTRINAS, REGRAS, LEIS E RESOLUÇÕES DE CONFLITOS ENTRE OS SÉCULOS V E XV

19

Relações de poder, monaquismo e autoridade
episcopal na Provença durante o século V
Rossana Alves Baptista Pinheiro

43

A “Economia Moral” e o combate
à fome na Alta Idade Média
Marcelo Cândido da Silva

75

O combate à simonia na correspondência de Pedro
Damiano: uma retórica reformadora do século XI?
Claudia Regina Bovo

103

Normatização e relações de poder
nas atas do Concílio de Coyanza
Andreia Cristina Lopes Frazão da Silva

Instituições, normas e monacato
em Leão e Castela (séc. XIII)
Maria Filomena Coelho

127

Em busca do perdão: reflexões sobre
a concessão da remissão régia à luz
do processo penal português medieval (séc. XV)
Beatris dos Santos Gonçalves

151

Relações de poder e bem comum na Baixa
Idade Média Italiana (séc. XIII-XIV)
André Luis Pereira Miatello

181

Os estudos como identidade entre
a Ordem dos Pregadores no século XIII:
a organização do sistema educacional
à luz de alguns documentos jurídicos
Carolina Coelho Fortes

219

Construir e legitimar a autoridade paterna
e comunal em um processo em São Severino
(Marcha de Ancona) na metade do Século XV
Didier Lett

249

ARTIGOS

Orfani italiani no Juízo dos Órfãos
de Porto Alegre (final do século XIX)
José Carlos da Silva Cardozo

273

“Essa terra é minha”: Identidades, processos
de legitimação e conflitos de terra
no sertão carioca (1945-64)
Leandro Soares dos Santos

295

Um sem-terra ideal para um movimento nacional:
representações políticas do MST nas páginas
do Jornal dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
Fernando Perli

327

353

Violencia y Represión: Los discursos de María
Estela Martínez de Perón (1974-1976)
Alicia María Servetto
Melisa Paiaro

385

Elites de izquierda: experiencias de vida
y relatos autobiográficos para comprender
la transición en Chile
Cristina Andrea Moyano Barahona

411

Pelos olhos de uma criança: as ditaduras militares
latino-americanas no cinema contemporâneo
Fernanda Luiza Teixeira Lima
Luiz Estevam de Oliveira Fernandes

RESENHAS

441

CANGUILHEM, Georges. Michel Foucault:
morte do homem ou esgotamento do *Cogito*?
Tradução de Fábio Ferreira de Almeida. Goiânia:
Edições Ricochete, 2012. (Coleção Inominável)
Thiago Fernando Sant'Anna

449

FLORI, Jean. *Guerra Santa: Formação da Ideia
de Cruzada no Ocidente*. 1ª ed. Tradução de Ivone
Benedetti. Campinas: Ed. Unicamp, 2013.
ISBN: 978-85-268-1022-8
Néri de Barros Almeida

455

Normas para Publicação

457

Política Editorial

COMENTS

11

INTRODUCTION

Igor Salomão Teixeira
Cybele Crossetti de Almeida

DOSSIER: NORMATIVE UNIVERSE AND POWER RELATIONS IN THE MIDDLE AGES: DOCTRINES, RULES, LAWS AND RESOLUTIONS OF CONFLICTS BETWEEN THE 5TH AND THE 15TH CENTURY

19

Power relations, monarchism and episcopal
authority in Provence in the 5th century
Rossana Alves Baptista Pinheiro

43

The “Moral Economy” and the struggle against
hunger in the Early Middle Ages
Marcelo Cândido da Silva

75

The battle against simony in Peter Damian’s
correspondence: a reformational rhetoric
in the 11th century?
Claudia Regina Bovo

103

Norms and power relations in the acts
of the Council of Coyanza
Andreia Cristina Lopes Frazão da Silva

Institutions, norms and monasticism
in Lion and Castile (13th century)
Maria Filomena Coelho

127

In search of forgiveness: reflections on the granting
of real forgiveness based on the Portuguese
criminal process in the Middle Ages (15th century)
Beatris dos Santos Gonçalves

151

Power relations and the notion of the common
good in Italy during the late Middle
Ages (13th-14th centuries)
André Luis Pereira Miatello

181

Study as identity among the Order
of Preachers in the 13th century:
The organization of the educational system
in light of some juridical documents
Carolina Coelho Fortes

219

Building and legitimizing paternal and communal
authority in a trial in San Severino (Marche)
in the middle of the 15th century
Didier Lett

249

ARTICLES

Orfani italiani in the Juízo dos Órfãos
de Porto Alegre (late 19th century)
José Carlos da Silva Cardozo

273

“This land is mine”: Identities, legitimation processes
and land conflicts in the Sertão Carioca (1945-64)
Leandro Soares dos Santos

295

An ideal landless for a national movement:
MST political representations on the pages
of the Landless Rural Workers' Newspaper
Fernando Perli

327

353

Violence and repression : The speeches of Maria
Estela Martinez de Perón (1974-1976)
Alicia María Servetto
Melisa Paiaro

385

Left-wing elites: life experiences
and autobiographical statements
to understand the transition in Chile
Cristina Andrea Moyano Barahona

411

Through the eyes of a child: the Latin American
military dictatorships in contemporary cinema
Fernanda Luiza Teixeira Lima
Luiz Estevam de Oliveira Fernandes

REVIEWS

441

CANGUILHEM, Georges. Michel Foucault:
morte do homem ou esgotamento do *Cogito*?
Tradução de Fábio Ferreira de Almeida. Goiânia:
Edições Ricochete, 2012. (Coleção Inominável)
Thiago Fernando Sant'Anna

449

FLORI, Jean. *Guerra Santa: Formação da Ideia
de Cruzada no Ocidente*. 1ª ed. Tradução de Ivone
Benedetti. Campinas: Ed. Unicamp, 2013.
ISBN: 978-85-268-1022-8
Néri de Barros Almeida

455

Norms for Publication

457

Editorial Policy

Apresentação

Igor Salomão Teixeira
Cybele Crossetti de Almeida
(Organizadores)

O universo normativo e relações de poder na Idade Média: doutrinas, regras, leis e resoluções de conflitos entre os séculos V e XV.

No final do ano de 2001, a revista *Anos 90* publicou o número intitulado *Estudos sobre Idade Média Peninsular*. O trabalho de seleção dos textos ali reunidos foi organizado pelo Professor Dr. José Rivair Macedo. Esse número foi a coroação de uma série de ações realizadas na UFRGS sobre história medieval na década de 1990. Sendo assim, foram publicados textos de professores e, então, alunos de pós-graduação e graduação, além de professores de outras instituições. O tema daquele número também refletia a concentração de estudos, na historiografia brasileira sobre Idade Média, que privilegiavam a Península Ibérica nos séculos finais daquele período.

Doze anos depois, podemos afirmar que o presente dossiê sobre normas e relações de poder entre os séculos V e XV é reflexo de uma série de mudanças: desde as relacionadas à avaliação e classificação das revistas acadêmicas, que estimulam a inserção dos Programas de Pós-Graduação em nível nacional e internacional e evitam também a publicação de textos de autores *da casa*, às abordagens sobre tempos e espaços diversos. Sendo assim, os autores que publicam no presente dossiê, em geral, tem como característica geral, a presença mais constante e sistemática de períodos e projetos de colaboração internacional de pesquisa. Dessa forma, o presente número oferece ao público uma reunião de textos que tem origem em

pesquisas realizadas (concluídas ou em andamento) em nove Universidades diferentes e que tratam de tempos e espaços heterogêneos.

Dividimos o dossiê *O universo normativo e relações de poder na Idade Média: doutrinas, regras, leis e resoluções de conflitos entre os séculos V e XV* em três blocos, não necessariamente fechados em si. O primeiro inclui textos sobre o período inicial da Idade Média que analisam aspectos das relações de poder na região da atual França; o segundo concentra textos sobre a chamada Idade Média Central, mas também abarca os textos sobre Península Ibérica entre os séculos XI e XV; o terceiro reúne textos sobre a Península Itálica, especificamente entre os séculos XIII e XV. O leitor pode perceber, então, que há uma orientação cronológica (da Alta à Baixa Idade Média) e geográfica (França, Portugal, Espanha e Itália), porém, o que fica evidente no conjunto dos textos é a pluralidade de possibilidades: textos que defendem a atuação de um possível *Estado* e ideias de governo, textos sobre a constituição de normas específicas, como regras de Ordens Religiosas ou processos jurídicos, textos sobre concílios e moralização clerical, além de textos sobre resolução de conflitos.

O primeiro artigo é de autoria de Rossana Pinheiro, da UNIFESP. A autora aborda algumas características do poder episcopal na Gália do século V, com especial destaque para a não separação entre monges e bispos ou, como defende a autora, para a atuação de “monges-bispos” na expansão do cristianismo naquela região. O texto seguinte, de autoria de Marcelo Cândido da Silva (USP), trata de crises de escassez de alimentos e fome entre os séculos VIII e IX, entre os carolíngios. O autor analisa, além de anais, crônicas e inventários, a atuação de combate à fome adotada por governantes, como: Pepino, o Breve († 768), Carlos Magno (†814), Luís, o Piedoso († 840), Carlos, o Calvo (†877) e Carlomano II (†884). Para Cândido da Silva, os indícios encontrados sobre a fome na documentação analisada não necessariamente permitem associar as crises às dificuldades técnicas. Sendo assim, o autor fornece um olhar mais voltado para a história política do que para a história econômica para discutir o assunto.

O segundo bloco de textos inicia-se com a reflexão proposta por Cláudia Regina Bovo, professora de história medieval na Universidade Federal do Triângulo Mineiro. A autora expõe seu problema de pesquisa no título do artigo: *O combate à simonia na correspondência*

de Pedro Damiano: uma retórica reformadora do século XI?. O objetivo é discutir se se pode afirmar a existência de um “programa reformador” no século XI. Em outras palavras, a autora propõe uma revisão sobre a chamada “reforma gregoriana” a partir de uma análise de caso: a simonia. Ao final do texto, ela conclui que não é possível afirmar a existência de uma noção ampla de “reforma”. O texto de Andreia Cristina Lopes Frazão da Silva (UFRJ) sobre o concílio de Coyanza (século XI) apresenta as características que fazem dessa reunião uma das mais importantes ocorridas na Península Ibérica durante o medievo e, principalmente, como se deu a construção historiográfica sobre essa importância. De acordo com a autora, as duas redações diferentes das atas daquele concílio revelam os interesses políticos que estavam em cena nas disputas no reino de Castela-Leão. O terceiro texto que compõe esse eixo é de autoria de Maria Filomena Coelho (UNB). A autora analisa, a partir do tema da clausura feminina, o processo de instituição e consolidação do braço feminino da Ordem Cisterciense na Península Ibérica, bem como relaciona esse processo às tensões políticas em Castela-Leão no século XIII. Para Coelho, como a clausura era um elemento básico e importantíssimo para a legitimação da vida monacal das mulheres, o tema deve ser analisado a partir da cultura política, entendida como “valores em que se assentam e pelos quais se justifica o poder de exigir a observância da clausura, bem como o de permitir as exceções”. Sendo assim, ao final do texto, a autora defende a necessidade de entender a clausura feminina como um elemento de legitimação institucional de um modelo, no qual as disputas concernentes a essa questão devem ser entendidas no contexto social e político de cada região. Finalizando o segundo bloco, o texto de Beatris dos Santos Gonçalves (UCAM-RJ) aborda a importância da concessão do perdão régio no processo penal português para a afirmação de um reino centralizado e fortalecido no século XV. A autora privilegia a análise das *Ordenações do Reino* e conclui que o “acesso à benevolência da remissão régia” funcionou como elemento de propagação do argumento que “só o rei poderia garantir a justiça”.

O presente dossiê é finalizado por uma sequência de três textos que tratam de ideias de governo, normas, regras e conflitos na Península Itálica. André Luís Pereira Miatello (UFMG) aborda os

usos e significados das ideias de *bem comum* e *utilidade comum* nas cidades comunais italianas, como Florença, Siena, Bolonha e Pádua. O autor analisa dois escritos retóricos de Brunetto Latini (1220-c.1294): *Rettorica* (ca. 1260), e *Li Livres dou Tresor* (ca.1260-1267). Miatello conclui que é possível afirmar a existência de uma “esfera pública” construída nas cidades italianas a partir da noção de bem comum. No texto de Carolina Coelho Fortes (UFF), sobre a formação da Ordem dos Irmãos Pregadores (dominicanos) no início do século XIII, o leitor encontra alguns aspectos da tese de doutorado da autora, defendida em 2011. Seu principal interesse está em discutir o papel dos estudos na constituição de uma identidade institucional dos frades pregadores. A autora analisa documentos como o *Liber Consuetudinum* e as atas dos capítulos gerais realizados pela Ordem entre 1220-1260. Fortes conclui que, ao identificar na documentação constantes referências à regulamentação sobre a saída dos frades para atuar como mestres, inclusive, em casas de outras ordens, é possível afirmar que os dominicanos, no século XIII, podem ser associados a uma *societas studii*, ou “sociedade de estudos”. O texto que encerra o dossiê é de autoria de Didier Lett (Paris VII). O autor apresenta uma microanálise sobre qual consciência homens e mulheres poderiam ter dos estatutos nas cidades italianas da região das Marcas de Ancona. Para isso, apresenta e analisa um processo movido pelo pai de uma criança, em 1458, após um jogo de batalha de pedras em São Severino. No processo, a acusação é de um tipo de traumatismo craniano provocado por Benincasa di Beneamato Corradi em Andrea di Nicola. O pai de Andrea recorre à justiça e o pai de Benincasa é convocado a defender o filho. O que estava em causa: a inimputabilidade penal de Benincasa. Em outras palavras, a defesa foi estruturada a partir do argumento de que o acusado teria menos de dez anos quando do ocorrido e, por isso, não deveria ser aplicada pena. Na movimentação dos dois pais a partir do acionamento e recurso à justiça para a resolução do conflito, Didier Lett desvenda um universo que compreende desde as práticas cotidianas de divertimento de crianças e jovens de uma determinada região, a consciência que os habitantes poderiam ter das leis (pois o pai da vítima reclamou na

justiça o direito de indenização) e, também, a atuação de diferentes autoridades no processo de formação e a relação entre práticas e representações nas comunas italianas no final da Idade Média.

Os nove textos aqui reunidos, dessa forma, oferecem ao leitor um espectro diversificado sobre o universo político e social, em diferentes regiões, entre os séculos V e XV. Além desses artigos, apresentamos também uma resenha, de Néri de Almeida Sousa (UNICAMP), do recente livro *Guerra Santa*, de Jean Flori, publicado em português em outubro de 2013. Sendo assim, o leitor tem acesso a um bom número de reflexões recentemente concluídas e/ou de pesquisas em andamento que já produziram resultados consistentes. Resta aos organizadores o convite à leitura e o estímulo ao debate. Agradecemos aos colaboradores da *Anos 90*: a comissão editorial 2010-2012, que aceitou a proposta do dossiê, aos pareceristas que colaboraram com a qualidade dos textos aqui publicados e aos autores que privilegiaram a proposta ao enviar seus textos para avaliação.

Boa leitura!

DOSSIÊ

O Universo Normativo e Relações
de Poder na Idade Média:
Doutrinas, Regras, Leis e Resoluções
de Conflitos entre os Séculos V e XV

Relações de poder, monaquismo e autoridade episcopal na Provença durante o século V

Rossana Alves Baptista Pinheiro*

Resumo: Este artigo tem o objetivo de apresentar possibilidades de investigação sobre as relações de poder envolvendo monges e bispos da Gália durante o século V. Nele, defendemos a hipótese de que, neste período e nesta região, não houve uma separação radical entre monges e bispos. Ao contrário, o monaquismo constituiu-se como etapa central e determinante para a reorganização das relações de poder na Provença do século V.

Palavras-chave: Relações de poder. Autoridade. Monaquismo. João Cassiano. Lérins.

Introdução

Quando trata-se do poder público durante a Idade Média, dificilmente leva-se em consideração a importância dos monges para sua constituição e seu fortalecimento. Isto, talvez, pelo fato de se ter consagrado na historiografia uma perspectiva de análise que sustentava a fuga do mundo como principal característica dos monges; ou seja, o desprezo pela participação nos negócios eclesiais em oposição à Igreja episcopal que se consolidava aliada ao poder imperial após a conversão de Constantino¹. Nesta perspectiva, o monaquismo estaria, desde seu nascimento, vinculado à prescrição de renúncia ao mundo como caminho para a subversão

* Professora do Departamento de História da Universidade Federal de São Paulo. E-mail:rossana.unifesp@gmail.com.

social, uma vez que, ao se retirarem para lugares afastados e se isolarem da comunidade humana, os monges também se colocariam deliberadamente à margem dos aparelhos de poder.

Todavia, acreditamos que um olhar atento à importância do monaquismo como etapa fundamental para a consolidação da autoridade episcopal teria muito a contribuir com um debate sobre a organização das relações de poder durante os séculos iniciais da Idade Média. Para a Gália, de maneira específica, tal contribuição residiria no fato de que, ali, a expansão do cristianismo esteve associada à emergência de monges-bispos; de homens que se tornavam bispos depois de terem vivenciado o modo de vida monástico². É portanto, sobre esta questão que pretendemos tratar ao longo deste artigo.

Relações de poder entre monges e bispo na Gália durante o século V

Sabemos que a busca pelos motivos do recrutamento eclesiástico recair sobre o monaquismo já despertou o interesse de especialistas sobre a Gália entre os séculos IV e V. Em um artigo publicado em 1998, por exemplo, Aline Rousselle³ apontava as mudanças na legislação imperial e eclesiástica que teriam permitido aos monges tornarem-se bispos em potencial. Segundo essa grande estudiosa, a conversão da Gália ao cristianismo teria começado efetivamente em princípios do século IV e não sem enfrentar dificuldades. Ainda que neste momento de licitude do culto cristão o número de igrejas constituídas com bispos, presbíteros e diáconos não atingisse um quarto das cidades gaulesas, a autora notou um aumento considerável quer no número de igrejas, quer no de fiéis. As primeiras cidades que teriam igrejas com tal estrutura hierarquizada na Gália teriam sido Lyon e Vienne. Em 314, no concílio de Arles, convocado por Constantino, seria possível perceber boa parte das igrejas com suas funções eclesiásticas já preenchidas. Na região da Provença, Vienne, Arles e Marselha já seriam sedes episcopais, e neste período estariam em conflito pela obtenção da primazia metropolitana. Igrejas teriam sido fundadas em Vai-

son, Orange, Apt e Nice, as quais dependeriam quer de Marselha, quer de Arles. Ao Norte e a Oeste, Reims, Rouen, Autum, Cologne, Trèves e Bordeaux seriam sedes episcopais.

Rousselle notou que o concílio de Arles de 314 teria retomado dispositivos do Concílio de Elvira de 305 em seus interditos para a eleição às funções superiores do clero, bem como em suas regulamentações sobre o recrutamento dos condutores desta comunidade que se expandia. Tais interditos seriam de ordem, sobretudo, sexual, social e sobre os fundamentos da fé. Os sexuais, por exemplo, impediriam os fornicadores de serem diáconos, presbíteros ou bispos. Tal questão ficaria disciplinada nos cânones XVIII, XXX e XXXII do Concílio de Elvira⁴. Interditos sobre o fundamento da fé impediriam a eleição daqueles que retornavam ao paganismo ou aderiam a alguma forma de heresia ou ao judaísmo. Os sociais proibiriam o recrutamento de pessoas do espetáculo, os profissionais da acusação, os delatores e os que prestavam falsos testemunhos.

A contradição verificada entre a expansão da comunidade cristã, o consequente aumento de suas necessidades como maior número do corpo eclesiástico e os interditos cada vez mais rígidos que incidiam sobre seu recrutamento teria impulsionado e promovido um grupo restrito da comunidade para o episcopado, quando determinou-se como um dos parâmetros adotados a pureza sexual. O mesmo concílio que normatizara a disputa metropolitana entre as dioceses de Arles, Marselha e Vienne teria também apresentado restrições ao recrutamento para a clericatura superior. Homens casados, segundo o Concílio de Turim de 398, deveriam manter a continência total⁵, sob pena de destituição. Para os degraus inferiores, também recomendava-se a continência e estariam privados de fazer carreira na Igreja aqueles sobre os quais houvesse prova de incontinência, por meio do nascimento de crianças. Também alguns documentos pontifícios tratariam desta questão: três cartas dirigidas aos bispos da Gália e um decreto enviado em 385 pelo papa Sirício a Himério, bispo de Tarragona. Estes seriam, segundo a autora, os principais documentos que regulamentariam as condições de acesso à clericatura superior, tornadas mais precisas ao longo do século IV.

Portanto, Aline Rousselle considerou que o monacato constituiu-se como lugar de recrutamento eclesiástico, pela importância

que passou a ter a continência sexual como elemento chave para o exercício da autoridade episcopal. A partir daí, passaria a existir um percurso eclesiástico que determinava a passagem de homens do serviço imperial a uma vida de ascese e continência nos mosteiros recém-fundados. Tornavam-se, então, diáconos ou padres e ascendiam à clericatura superior como bispos de sedes vacantes. Exemplos significativos deste *cursus* eclesiástico foram retratados em hagiografias produzidas na Gália entre finais do século IV e início do VI, tanto a norte quanto à sul da região. O inaugurador deste gênero seria Sulpício Severo e em sua obra escrita em aproximadamente 397 tornaria memorável a vida de Martinho de Tours, aclamado bispo da Gália e um dos fundadores do modo de vida monástico na região⁶. Segundo seu hagiógrafo, Martinho teria deixado as milícias romanas para se dedicar a uma batalha não menos difícil e importante, que demandava grande comprometimento e empenho pessoal: aumentar o número das milícias do Senhor. De militar das frentes imperiais contra os bárbaros, passaria a *miles christi*, e deste a sublime bispo da diocese de Tours, após ter se colocado aos cuidados de Hilário, bispo de Poitiers. Sua beatitude era conhecida e respeitada pelos habitantes da região. Os milagres que realizava eram motivo de comoção e resultavam na conversão das multidões que seguiam de perto seus exorcismos, as ressurreições que provocava e as quedas de árvores milenarmente consagradas aos deuses pela população local. A vitória do homem santo sobre os demônios e o paganismo era sempre inequívoca. Em pouco tempo, Martinho de Tours seria escolhido pelo povo para ser bispo da diocese de Tours, não sem enfrentar resistência de outros bispos, que o consideravam indigno para o ofício, talvez, em parte, em razão de seu modo de vida monástico. E Sulpício Severo seria enfático em postular que, uma vez bispo, Martinho não deixaria de viver uma vida aos moldes monásticos⁷. Tampouco deixaria seu mosteiro fundado em Marmoutier. Este mosteiro fundado por Martinho contaria com oitenta discípulos dedicados ao trabalho de cópia e à oração. Nele, todos os bens eram compartilhados e a nenhum deles era dada a possibilidade de posse. Sulpício Severo apresentou a importância de Martinho de Tours para a expansão material do cristianismo e enfatizou que depois da chegada do

monge-bispo não haveria lugar que não contasse com um mosteiro ou igreja⁸. Por outro lado, não haveria cidade na Gália que não gostaria de ter a ele ou a seus discípulos ocupando sés episcopais⁹.

Mas esta passagem de monge a bispo não seria privilégio de um homem do norte da Gália. Na Provença, encontramos esta relação estreita entre membros da aristocracia, do monacato e episcopado apresentada também em hagiografias escritas entre os séculos V e VI, sobretudo as *Vida* de Honorato (c.431), Hilário (c.490) e de Cesário de Arles (c.542), três monges da Abadia de Lérins, eleitos ao episcopado da diocese de Arles. Mas, por outro caminho, podemos perceber a confluência entre monges e bispos na Provença. A análise de contatos estabelecidos entre João Cassiano, considerado abade da Abadia de São Vitor, em Marselha, e os monges de Lérins mostra-se frutífera para a determinação da importância do monaquismo para a consolidação e o fortalecimento da autoridade episcopal na Provença e estes parecem ter antecedido a própria produção das citadas hagiografias dessa região. João Cassiano foi considerado um dos principais teóricos do monaquismo na Gália durante o século V. Todavia, por mais importante que tenha sido seu empenho para a institucionalização do monaquismo, ele próprio não alcançou o episcopado, ainda que tenha sido diácono. Tampouco era da Provença, o que lhe conferia uma situação de estrangeiro que demandava justificativa para que realizasse um trabalho tão louvável quanto aquele de contribuir para a organização do modo de vida monástico provençal¹⁰. Isto porque, a despeito da pouca ciência que alegava ter, Cassiano teria passado bons anos de sua vida entre os monges orientais. Aos dezoito anos, teria deixado sua família, a fim de ser formado no monaquismo palestino e, depois, egípcio. Tendo em vista esta experiência, com seus escritos, contribuiria para divulgar o modo de vida monástico egípcio no Ocidente e fazer dele o mais ilustre de seu momento, núcleo legítimo de autoridade.

Todavia, sua própria trajetória comprovaria a existência de divisões e controvérsias entre os monges egípcios¹¹. Em sua décima conferência, João Cassiano diria que, no Egito, havia a tradição de o bispo de Alexandria enviar, após a Epifania, uma carta a todas as igrejas do país, para que fosse de conhecimento geral a data do iní-

cio da quaresma e da Páscoa¹². Em 389, Teófilo, então bispo de Alexandria¹³, teria enviado esta carta aos monges egípcios e, juntamente com o anúncio da Páscoa, condenava aquilo que considerava ser uma heresia absurda entre monges no Egito: o antropomorfismo. A carta teria sido mal recebida por parte dos anciãos do Egito, que passaram a acusar o bispo de uma heresia pior, à medida que suas razões de negar ao Senhor uma forma humana contradiziam as Escrituras quando esta dizia que o homem havia sido criado à imagem de Deus¹⁴. Dentre aqueles que recusavam a condenação de Teófilo estaria um ancião de nome Sarapião que, segundo Cassiano, conhecia muito sobre a austeridade da disciplina ascética, mas era ignorante sobre este ponto da doutrina. Sarapião alegava que Teófilo propagava uma novidade, contrária aos costumes aprendidos e ensinados e, por isso, não se deixava convencer pelas tentativas de Pafnúncio, um monge origenista, de indicar-lhe o caminho correto. O abandono da forma humana de Deus, em seu coração, resultaria em prejuízo para suas orações. Afinal, se tal imagem não persistisse, a quem Sarapião dirigiria suas preces? Para dar resolução à validade de uma interpretação literal ou alegórica da passagem do *Gênesis* sobre a criação do homem em semelhança com Deus, teria sido chamado um diácono da Capadócia, de nome Fotão, que respondera a favor da interpretação espiritual como aquela seguida pelos “chefes da Igreja” do Oriente¹⁵. Isto teria posto termo ao problema, o velho Sarapião teria se rendido em sua interpretação e passaria a sustentar a fé da tradição católica.

A narrativa de João Cassiano encerrou-se neste ponto. Não por acaso. Esta controvérsia não terminaria com a sujeição dos antropomorfistas à leitura espiritual das Escrituras, mas sim com a expulsão do Egito daqueles que defendiam para as Escrituras uma exegese vinculada aos ensinamentos de Orígenes e Evágrio Pôntico, nesta conferência representados pelo abade e padre Pafnúncio. Mais do que apontar para a trajetória de Cassiano, esta interrupção indicaria a tentativa de Cassiano de elevar seus formadores como os que possuíam a ciência correta e tradicional sobre as Escrituras na mesma proporção em que garantia que o ensinamento que levaria consigo à Provença era seguido por todos os “chefes da Igreja”¹⁶, com exceção do bispo Teófilo.

Em decorrência desta etapa de normatização do monasticismo egípcio, Cassiano foi obrigado a sair da região e a travar outras relações com o episcopado, mas, desta vez, aproximando-se daquele que receberia os monges origenistas expulsos do Egito. Tal acolhida de João Crisóstomo, bispo de Constantinopla, resultaria em sua condenação por Teófilo e sua destituição da função episcopal. Tal evento marcou, de forma contundente, a trajetória de João Cassiano a ponto de ele se apresentar como um discípulo de Crisóstomo na disputa que travou com Nestório, bispo de Constantinopla em 430, também destituído do episcopado, acusado e condenado por heresia no Concílio de Éfeso, de 449, presidido por Cirilo, bispo de Alexandria¹⁷.

Após a destituição de Crisóstomo e a ida de Cassiano para Roma, novas notícias seriam conhecidas quando da escrita de sua primeira obra normativa, as *Instituições cenobíticas* em, aproximadamente, 419. Há dúvidas sobre o exato local de seu estabelecimento na Provença quando chegou à Gália, nos idos de 415. Segundo a maioria dos que se dedicaram ao estudo de Cassiano, ele ter-se-ia tornado abade em Marselha, do célebre Mosteiro de São Vítor que fundara. Sua ida à Marselha estaria relacionada ao convite do bispo Prócolo, que desejava fazer da cidade um lugar de destaque cultural e administrativo, tendo em vista sua disputa com o bispo de Arles, Pátroclo, pelos direitos de metropolita da província da Narbonense II. Pátroclo, por outro lado, também disputava com o bispo de Vienne os direitos metropolitanos sobre a Vienense. Tais disputas teriam começado no final do século IV ou início do século V, quando a capital administrativa de Trêves fora transferida para Arles¹⁸, porque, de acordo com o concílio de Niceia, de 325, os bispos de cada província deveriam ser colocados sob a autoridade daquele cuja sede era o local de administração da província. No caso da Vienense, isso resultava em problemas, porque, enquanto Arles tornara-se a capital administrativa do Império, Vienne ainda abrigava a residência do governador. Tal questão teria sido levada à discussão no já citado concílio de Turim, que estabeleceu a seguinte configuração: na Narbonense II, os bispos estariam sujeitos à Marselha até a morte de seu bispo, Prócolo. Na Vienense, ficaria estabelecido que a cidade que conseguisse provar que era metrópole teria a primazia sobre a província¹⁹. A definição dessa questão

era fundamental, tendo em vista que o bispo metropolitano tinha o direito de ordenar os bispos das dioceses submetidas a ele, assim como podia convocar concílios e possuía a dignidade da preeminência.

A questão fora resolvida a favor de Pátroclo de Arles, após a eleição de Zósimo para o episcopado romano. Após quatro dias de sua eleição, teria enviado uma decretal aos provençais, determinando que o bispo de Arles teria a primazia sobre as três províncias do sul da Gália – Narbonense I e II e Vienense –, além de ser o responsável pela intermediação entre os padres e bispos da Gália e o Papa. Dessa resolução, surgiria um conflito que seria o cenário da emergência dos monges-bispos, a saber, aquele levado a cabo entre Marselha, Vienne, Narbonne e Arles pelo exercício de fato dos direitos de metropolitano. Se tais direitos haviam sido atribuídos a Pátroclo por Zósimo, seriam limitados durante o episcopado de Hilário de Arles por Leão Magno. Todavia, esse fato não impediria que Hilário de Arles ordenasse e destituisse bispos nas províncias da Viennense, Narbonense I e II e mesmo nos Alpes Marítimos, como no caso da diocese de Ebrum²⁰. A autoridade do bispo de Arles, expandida a toda a Gália, dadas as alianças de Hilário também com bispos do norte da França como Euquério de Lyon e Germano de Auxerre, foi passível de contestação, não só pelos bispos de Roma como também por bispos da Gália que reclamavam seus direitos de metropolitano e intentavam ordenar seus próprios aliados ao episcopado. Dentre os bispos que fizeram frente à autoridade arlesiana estaria, em primeiro lugar, Prócolo de Marselha. Em sua disputa com Pátroclo, Prócolo tinha como partidários os bispos de Valence, Máximo; de Vienne, Simplício, e Hilário de Narbonne, responsável pela província da Narbonnense I, mas que se submeteria às ordenações de Zósimo. Outros dois discípulos de Prócolo, saídos do mosteiro de Marselha, Venério – sucessor de Prócolo no episcopado de Marselha – e Rústico, ordenado bispo de Narbonne posteriormente a Hilário, seguiriam com a oposição a Hilário e Ravênio de Arles, seu sucessor, e ao seu exercício de fato dos direitos que haviam sido promulgados por Zósimo a Pátroclo em 417.

Dessa forma, se nos concentrássemos apenas nas obras de João Cassiano, tal rede de relações de poder e aliança, bem como a apreensão da distribuição da autoridade da Gália não poderia ter

sido traçada, porque teríamos que nos limitar a uma pesquisa que apontasse para as normas voltadas à estruturação do monaquismo na Provença. Todavia, se o intuito fosse buscar apenas as redes de poder nas obras produzidas por homens vinculados à Abadia de Lérins também não seria possível reconhecer com exatidão os argumentos que usavam a favor de homens desconhecidos na região e dedicados à vida monástica para ocupar a diocese da cidade mais disputada da Provença, ou seja, Arles, como fora o caso de Honorato e Hilário. Portanto, a investigação sobre o monge-bispo na Provença durante o século V demandava o alargamento do campo documental e a busca por estabelecer traços que evidenciassem um diálogo frutífero entre ambos, promotor do monacato como terreno fértil ao episcopado para além da questão da pureza sexual. Ou melhor, determinar a recepção que João Cassiano poderia ter tido na Abadia de Lérins se mostrava também um caminho importante a ser percorrido com o fim de ampliar a compreensão sobre o lugar do monaquismo na autoridade episcopal provençal durante o século V, à medida que este período foi considerado a “era de ouro” de Lérins.

Fundada entre 400 e 410 por Honorato, a Abadia tornou-se um lugar de convergência de aristocratas provenientes das mais diversas províncias gaulesas e até de outras regiões, como foi o caso do bretão Fausto, terceiro superior do mosteiro²¹. Ali, esses homens instalavam-se com suas famílias e formavam a si e a seus filhos no estudo das Escrituras e na oração²². Para além do cultivo dos laços parentais, fundavam vínculos de irmandade espiritual e de aliança, fundamentais à reestruturação da política gaulesa em um momento de possível fragilidade política e de tentativa de consolidação da autoridade local frente às invasões de vândalos, suevos, burgúndios, visigodos, francos e hunos. Também, em um momento pouco posterior às investidas de generais do Exército Romano como Constantino III e Jovino, considerados usurpadores, que intentavam manter o controle administrativo sobre o sudeste gaulês durante o século IV²³. Acompanhamos, neste momento, uma lenta modificação nos quadros de poder da Gália face ao aumento da rearticulação dos poderes e das alianças locais, para fazer frente às citadas invasões que aconteciam tanto a Norte quanto a Sudoeste²⁴. Percebemos, assim, o monaquismo situado não só no

coração das disputas episcopais, mas também no centro da reorganização de alianças entre as lideranças locais durante o século V.

Neste contexto, as duas obras de Cassiano, *Instituições cenobíticas* e *Conferências*, escritas entre 419 e 428, contribuíram para o disciplinamento do modo de vida monástico das casas cenobíticas que eram fundadas por bispos da região, envolvidos com estas disputas. Ao menos, é isso que depreendemos da dedicatória que escreveu a Castor, bispo de Apt, quando da conclusão de as *Instituições cenobíticas*:

Em uma província que não tem mosteiros, desejas que seja organizada a maneira de viver dos Orientais, e, sobre tudo, dos Egípcios. E ainda que sejas tu mesmo repleto de virtudes e de ciência, e tão cheio de todas as riquezas espirituais que a qualquer um que procure a perfeição, não somente teu ensinamento, mas mesmo tua vida seria amplamente suficiente para apresentar um modelo, demandas a mim, que não sei falar e sou desprovido de ciência, de contribuir pelo meu pequeno sentido destas realidades a executar teu desejo (CASSIEN, 2001, Praef.3) ²⁵.

Nesta dedicatória a Castor em sua primeira obra escrita na Provença, já podemos demarcar a tentativa de João Cassiano em se inserir na rede leriniana, uma vez que aqui e em suas demais obras, saudou e dedicou seus trabalhos a oponentes do bispo Prócolo de Marselha. Como vimos, Marselha parece ter se constituído historicamente como o lugar de resistência ao aumento do esplendor de Arles e seus bispos. Ao chegar a Provença e a Marselha, Cassiano deveria ter se colocado sob os cuidados de Prócolo e, poderíamos supor, teria se engajado nesta disputa pela conquista do reconhecimento da importância de Marselha e de seu bispo como os mais importantes da Narbonense II. Todavia, tal não parece ter sido o caso, já que, em suas obras, não encontramos uma menção sequer a Prócolo, nem mesmo no momento em que poderia fazer referência a seu patrono, como foi o caso da narração que fez do monge gaulês Lepório, expulso da região por Prócolo por ser considerado pelagiano²⁶. Este fato levou Richard Goodrich a questionar o estabelecimento de João Cassiano em Marselha, tal qual tradicionalmente reconhecido pelos

estudiosos²⁷. Segundo este autor, o fato de Cassiano não ter dedicado uma obra, nem mesmo uma linha a Prócolo, mas ao contrário, ter escrito a pedido e em homenagem a seus opositores, demonstraria que este monge proveniente de Constantinopla teria se estabelecido em regiões comandadas pelos partidários do bispo de Arles tão logo chegou a Gália. Segundo o autor, embora Genádio de Marselha e Próspero da Aquitânia atestassem a estadia de João Cassiano por Marselha, tal fato poderia ter ocorrido após a escrita de suas obras e nos anos finais de sua vida, ou seja, entre 429 e 435, depois da morte de Prócolo. O vínculo de Cassiano com monges da abadia de Lérins que serviria ao fortalecimento da diocese de Arles seria confirmado através de uma análise das dedicatórias de suas duas obras.

Voltemos à dedicatória das *Instituições cenobíticas*, portanto. Dissemos que esta obra teria sido escrita a pedido do bispo de Apt. Conforme vimos, Cassiano diz que esse bispo desejava fundar um mosteiro na província da Vienense que estivesse de acordo com as instituições ilustres dos mosteiros egípcios. O bispo Castor teria sido mencionado em uma carta²⁸, enviada pelo bispo de Roma Bonifácio, em 419, contra Máximo de Valence, partidário de Prócolo. Nela, a lista de bispos gauleses nomeados seria encabeçada por Pátroclo de Arles e abarcaria tanto Castor quanto Leôncio, bispo de Fréjus. Tal aparição pode sugerir que ambos participavam da rede de relações de Pátroclo e, portanto, opunham-se a Prócolo²⁹. Leôncio de Fréjus seria mencionado também no primeiro volume da segunda obra de Cassiano, as *Conferências*. Ali, foi apresentado como receptor da obra em substituição a Castor de Apt, seu encomendador original, em decorrência de seu falecimento antes da conclusão das *Conferências*. Leôncio a receberia por direito de herança, uma vez que era irmão de Castor, pelo sangue e pela “dignidade” do sacerdócio³⁰. É importante ressaltar que a diocese de Fréjus era aquela que, além de situada na Narbonense II, ou seja, pertencente teoricamente à Marselha, detinha a jurisdição sobre a ilha e a Abadia de Lérins. Sabemos disso por intermédio da laudatória fúnebre escrita em 431 por Hilário de Arles a propósito da morte de seu antecessor no episcopado arlesiano, Honorato³¹. Retornaremos a essa obra na sequência.

Outra pessoa que apareceria na dedicatória de João Cassiano em seu primeiro volume das *Conferências* seria o irmão Heládio, pos-

sível monge de Lérins e considerado por Owen Chadwick bispo de Arles entre a morte de Pátroclo e a ascensão de Honorato³². Se não há evidências claras sobre a função de bispo de Arles ocupada por Heládio, seu episcopado ao menos pode ser atestado pela dedicatória feita no terceiro volume de suas *Conferências*. Ao recapitular suas obras anteriores, Cassiano ali aponta Heládio não mais como *frates*, como o designara no primeiro volume, mas o considera *episcopos*³³.

O segundo volume das *Conferências* torna a inserção de João Cassiano na rede leriniana ainda mais explícita. Nele, apareceram os irmãos Honorato e Euquério, duas das figuras de maior destaque da abadia de Lérins. Honorato, fundador e primeiro abade de Lérins, teria permanecido nesta função até aproximadamente 427, quando fora escolhido para ocupar a sé de Arles, em substituição quer a Pátroclo, quer a Heládio. Sua trajetória foi retratada por Hilário de Arles, também monge de Lérins, parente de Honorato³⁴ e seu sucessor no episcopado arlesiano em aproximadamente 431. Na *Vida de São Honorato*³⁵, Hilário apontou para uma possível resistência de Honorato a Marselha. Ao resolver quebrar os vínculos com sua terra, seus familiares e seus compatriotas e partir para o Oriente, Honorato teria sido convidado por Prócolo a permanecer em Marselha. Segundo Hilário, Honorato, “[...] com energias renovadas, como advertido de um novo perigo, atravessa o mar”³⁶. Ao retornar de sua viagem, Honorato teria se ligado em caridade e afeição a Leôncio de Fréjus ainda que habitantes “das redondezas” tivessem pretensões para com ele³⁷. Estaria aqui Hilário fazendo menção, novamente, ao bispo de Marselha? Leôncio, além de outorgar a autoridade sobre os monges da ilha a Honorato, teria estabelecido que nenhum outro bispo que não ele próprio poderia reivindicar a autoridade sobre Lérins³⁸. Nem mesmo Prócolo que havia exercido a autoridade sobre as terras situadas na referida província. Outro dado que levaria a delinear a resistência de Honorato a Marselha seria que, embora tenha recusado, possivelmente por duas vezes, a permanência e o estabelecimento de vínculos com Marselha, não teria apresentado oposição à ordenação ao episcopado da diocese de Arles. Ali, permaneceria até sua morte, em 431, quando fora saudado e chorado pelos grandes daquela cidade.

Euquério, por outro lado, ter-se-ia instalado em Lerina, ilha vizinha a Lérins, com toda sua família. Seus dois filhos, Verano e Salônio, haviam sido educados no mosteiro e teriam como formadores o já referido Hilário de Arles, o eminente padre Vicente de Lérins, e Salviano, monge de Lérins. Este último dedicaria sua obra *Sobre o governo de Deus* (c. 434) a Salônio, demonstrando que os vínculos foram mantidos mesmo após a saída de ambos de Lérins. Salviano ocupou o presbiterato em Marselha e Salônio tornou-se bispo de Gênova. Verano, o outro filho de Euquério, seria ordenado bispo de Vence e o próprio Euquério tornou-se bispo de uma das dioceses mais antigas da Gália, Lyon, a partir de 432. Os vínculos com Hilário de Arles também extrapolaram os muros da Abadia, como demonstra a participação de Euquério e seus filhos nos concílios convocados por Hilário de Arles ao longo de seu episcopado³⁹.

Finalmente, o terceiro volume das *Conferências* de João Cassiano seria dedicado aos irmãos da ilha de Hyères, Joviniano, Minervo, um outro Leôncio e Teodoro. Este último foi saudado como construtor de cenóbios na região e teria substituído Leôncio no episcopado de Fréjus. Possuía, portanto, autoridade sobre a ilha de Lérins e mantinha relações com Hilário de Arles. Todavia, a aliança existente entre Lérins, Arles e Fréjus seria rompida em 450, durante o episcopado de Ravênio, em decorrência de disputas envolvendo o aclamado Teodoro e o terceiro abade de Lérins, Fausto, pela autoridade sobre o mosteiro e os monges de Lérins. O concílio convocado por Ravênio em Arles em 441 determinaria que o mosteiro continuaria independente da jurisdição episcopal de Fréjus naquilo que dizia respeito aos seus laicos, tal qual determinara o antecessor de Teodoro, Leôncio. O bispo de Fréjus teria autoridade somente sobre os clérigos do mosteiro e, mesmo assim, não caberia a ele a escolha de qual dos monges deveria ser ordenado, pois isso estava entre as atribuições do abade. A relativa autonomia dos monges frente a um episcopado que auxiliaram a fortalecer na Provença deixaria de ser uma realidade normativa no I Concílio de Orléans do século seguinte. Ali, em seu cânone 19, veríamos a prescrição normativa de que os monges deveriam se sujeitar inteiramente à autoridade episcopal⁴⁰.

Assim, o fato de Cassiano não mencionar Prócolo em suas obras, mas bispos ligados ao fortalecimento do episcopado de Ar-

les demonstraria a inserção do monge nessas redes de poder opostas a Marselha. Isto porque, segundo nos relembra Goodrich, as dedicatórias das obras neste período, eram o lugar de honrar o apoio de um patrono ou de lhe homenagear a memória. Na sociedade na qual Cassiano vivia tal dever para com os antecessores e patronos era considerado fundamental. Eximir-se desta obrigação contrariava as normas sociais e poderia render a Cassiano alguns dissabores, já que Prócolo não teria hesitado em eliminar seus concorrentes. No final do século IV e início do V, quando possuía o apoio de Constantino III e dominava a ordenação de bispos nas províncias do sul da Gália, Prócolo teria colocado Lázaro no lugar de Remígio de Aix, sob a acusação de adultério deste bispo, e com isso demonstrara sua autoridade sobre a província da Narbonense II. Prócolo teria ainda recebido uma crítica papal por ter-se regozijado com o assassinato de seu oponente, Pátroclo de Arles, em 426⁴¹.

Todavia, estes escritos também apontam-nos para a importância da Abadia de Lérins como lugar de rearticulação de alianças e na promoção do monaquismo como lugar privilegiado para a formação de bispos. Assim, por meio de seus escritos, João Cassiano dialogou e forneceu aos lerinianos exemplos e ensinamentos de como deveria ser um modo de vida monástico correto e de reconhecida perfeição cristã. Entre estes homens, buscou afirmar-se como autoridade monástica e escritor ascético, a despeito da existência de outros nomes do ascetismo Ocidental como o próprio Sulpício Severo e seu Martinho de Tours, que eram referências até então de aristocratas e monges comprometidos com o exercício da função episcopal. Podemos, inclusive, sugerir que Cassiano fez uma crítica sutil a Sulpício Severo, ao propor um viés mais “normativo” do que “miraculoso” como caminho para a perfeição de vida monástica no Prefácio de suas *Instituições cenobíticas*:

É porque, bem-aventurado papa [Castor de Apt], modelo único de religião e de humildade, animado por suas preces, levarei a cabo, segundo a capacidade de meu espírito, esta obra que me demandas; e isto é o que não foi tratado absolutamente pelos nossos predecessores [referência a Jerônimo e Basílio citados anteriormente], pois eles procuravam

descrever o que tinham ouvido mais do que aquilo que haviam experimentado; eu exporei como para um monastério ainda não formado e para homens que tem verdadeiramente sede. Eu não procurarei, de modo algum, compor uma narrativa de prodígios de Deus e de milagres. Não que não tenha ouvido contar, nem visto de meus próprios olhos em grande número, e inacreditáveis, realizados pelos anciãos; portanto, omitindo estas narrativas que, para sua instrução na vida perfeita, não trazem aos leitores nada além do maravilhamento, me esforçarei somente, com a ajuda do Senhor, em explicar o mais fielmente possível as instituições e regras dos seus mosteiros, e, sobretudo, a origem e a causa dos vícios principais, assim como o modo de curá-los seguindo o ensino que transmitiram (CASSIEN, 2001, Praef)⁴².

A novidade que Cassiano alegava trazer para fazer valer os ensinamentos dos anciãos que transmitia aos jovens monastérios provençais estava, contraditoriamente, firmemente assentada na perícia e na experiência de uma jornada que lhe teria dado a oportunidade de conhecer a tradição. Ou seja, estava enraizada no fato de ter conhecido e tido a experiência no e com o monaquismo egípcio, o que lhe garantia a legitimidade necessária para normatizar e emitir julgamentos mais acertados sobre como deveria ser o modo de vida monástico aos moldes egípcios, adaptado às condições provençais⁴³. Ao inserir-se na rede leriniana, Cassiano demonstrou que tinha contribuições a dar à institucionalização de um monacato⁴⁴ engajado com as questões seculares de seu tempo, ainda que pudesse ter criticado a forma como os lerinianos sustentavam e mantinham seus vínculos consanguíneos após o ingresso no monaquismo, como era o caso, por exemplo, do já citado Euquério de Lyon. Encontramos esta possível crítica no quarto livro das *Instituições cenobíticas*, no qual Cassiano abordou uma das principais virtudes do monaquismo: a obediência. Esta submissão da vontade própria ao ancião deveria prevalecer na conduta do monge a ponto de as ordens dos anciãos serem executadas sem questionamento e mesmo em casos impossíveis, como se tivessem sido proferidas pelo próprio Deus. Para instruir seus leitores sobre esta virtude,

João Cassiano apresentou o caso do abade Paternunus, que fora recebido no mosteiro com seu filho, contrariando todos os costumes. Lembremo-nos, novamente, que Cassiano escrevia essa obra a pedido de Castor de Apt, cujo irmão consanguíneo era o bispo responsável pela ilha de Lérins. Segundo Cassiano, Paternunus e seu filho habitavam celas separadas no mosteiro, para que a visão constante do filho não despertasse no pai as afeições que deveriam ficar no século no momento de entrada no mosteiro. Afinal, tal qual Abraão, dentre as renúncias exigidas dos monges estava aquela que preceituava o desapego dos parentes⁴⁵. Assim como sabia que não possuía mais bens, deveria lembrar-se de que não era mais pai e, para comprovar a solidez de sua renúncia demonstrada com humildade e obediência devida aos anciãos, a criança era intencionalmente negligenciada. Vestia trapos no lugar de roupas e era mal tratada aos olhos do pai a cada novo dia. Paternunus, por amor a Cristo e pela força da obediência, ficava firme e não interferia a favor do filho. O ancião do mosteiro, então, considerando a firmeza e a imutabilidade do espírito de Paternunus, ordenou que o pai prendesse a criança e a jogasse no rio, para que parasse de chorar. Como se o comando houvesse sido proferido por Deus, o pai teria levado a criança até a beira do rio com o intuito de jogá-la, demonstrando, assim, seu fervor na fé e na obediência. Como resultado, obtivera a função de abade⁴⁶. Ao narrar tais histórias de obediência e humildade, Cassiano procurava intervir no contexto provençal ao mesmo tempo em que dialogava com outros autores empenhados em normatizar o modo de vida monástico, como era o caso de Basílio de Cesareia. Em João Cassiano, a obediência ao superior do mosteiro constituía um patamar inicial para a conquista da perfeição de vida cristã e para a salvação. Somente por este caminho é que poderia ser alcançada a virtude mais sublime, mãe de todas as virtudes, representada pela caridade. Da mesma forma que em Basílio de Cesareia⁴⁷, portanto, a obediência possibilitaria a imitação de Cristo, cuja vida terrestre havia sido uma demonstração de obediência e de mortificação da vontade própria⁴⁸.

Considerações finais

Assim, a atenção dada às relações entre Cassiano e homens da Provença vinculados à diocese de Arles e à Abadia de Lérins permite determinar a contribuição de João Cassiano para a institucionalização do monaquismo, mas, sobretudo, suas consequências para a monaquização do episcopado, tal qual ocorrido na Gália no século V. Afirmamos que se deu uma monaquização do episcopado na Gália, e não só na Provença, visto que, neste período, a abadia de Lérins forneceu os bispos das dioceses mais importantes não só da Provença, mas também da Gália do Norte, sobretudo após 430. Ademais, a preocupação em situar João Cassiano na rede leriniana e em demonstrar os diálogos que estabeleceu com abades e monges que conquistavam o episcopado, bem como com bispos ao longo de uma existência passada não só na Provença, mas também em Alexandria e Constantinopla, permite que novas luzes sejam lançadas sobre a importância desses monges como agentes ativos no desenrolar dos rumos dos acontecimentos que marcaram a história da Gália nos séculos IV e V. Afinal, se poderíamos concordar com parte da historiografia sobre a prescrição de que monges se distanciassem do episcopado ao lermos as recomendações de João Cassiano a seus interlocutores de que:

[...] tal é o julgamento antigo dos Pais, em vigor ainda hoje [...]: o monge deve absolutamente fugir das mulheres e dos bispos. Nenhum dos dois, com efeito, permite, uma vez que lhe tornou familiar, permanecer com calma na cela, ou aderir sem uma grande pureza de olhar para a contemplação divina pela consideração das coisas santas (CASSIEN, 2001, Conl XI.18).

Não podemos nos esquecer de que, este mesmo autor também alertava para ao fato de não poder proferir tal ensinamento sem confusão, uma vez que “[...] não pude nem evitar minha irmã, nem fugir das mãos do bispo”⁴⁹. Demonstrava assim, as relações de poder e a fluidez nas fronteiras existentes entre monges e bispos na Gália durante o século V.

POWER'S RELATIONSHIP, MONACHISM AND EPISCOPAL'S AUTHORITY IN PROvence IN THE 5TH CENTURY

Abstract: This article aims to present possible ways to investigate powers' relationship involving monks and bishops in the 5th century's Gaul. The hypothesis developed is that monks were not a category apart from bishops. Otherwise, the monachism was conceived as a central path in reorganizing powers' relationship in Provence during the 5th century.

Keywords: Authority. Monachism. John Cassian. Lérins.

Notas

¹ Ver: BROWN, Peter. Antiguidade Tardia. In: DUBY, Georges; ARIES, Philippe. *História da vida privada*. São Paulo: Cia das Letras, 1998, v. I; Id. Chrétienté orientale et chrétienté occidentale dans l'Antiquité Tardive: la divergente. In: Id. *La société et le sacré dans l'Antiquité Tardive*. Paris: Éditions Seuil, 1995; Id. The rise and fonction of the holy man. *The journal of Roman Studies*, v. 61, 1971, p. 80-101; MOMIGLIANO, Arnaldo. Introduction. *El conflict entre el paganism y el cristianismo en el siglo IV*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

² Ver MARKUS, Robert. *O fim do cristianismo antigo*. São Paulo: Paulus, 1997.

³ ROUSSELLE, Aline. Aspects sociaux du recrutement ecclésiastique au IV siècle. *Mélanges de l'École Française de Rome*, t. 89, v. I, 1977. p. 333-370.

⁴ "Cânones XXX: Não convém ordenar diácono aqueles que em sua adolescência fornicaram; porque há o perigo de que sejam promovidos mais adiante a um grau maior dolosamente; e os que foram ordenados em tempos passados, que sejam removidos". VIVES, Jose. *Concîlios visigoticos y hispano-romanos*. Madrid/Barcelona: CSIC-Instituto Enrique Flores, 1963, p. 7.

⁵ Em conformidade com o disposto no concílio de Elvira, cânone XXXIII: "Decidimos proibir totalmente aos bispos, presbíteros e diáconos e a todos os clérigos que exercem o ministério sagrado, o uso do matrimônio com suas esposas e a procriação de filhos. Aquele que o fizer, será excluído da honra da cléricatura". In: *Ibid*.

⁶ SULPICIO SEVERO. *Vie de Saint Martin*. Paris: Cerf, 1967.

⁷ "E agora, qual foi a conduta de Martinho depois de sua ascensão ao episcopado, qual foi a grandeza, não está em nosso poder expor-lhe. Com efeito, com uma firmeza perfeita, ele permanecia semelhante àquele que ele havia sido antes. Mesma humildade em seu coração, mesma pobreza na sua veste. Foi assim que ele preencheu as funções episcopais, pleno de autoridade e de prestígio, sem desertar por isto de sua profissão nem de suas virtudes monásticas". *Iam uero*,

sumpto episcopatu qualem se quantumque praestiterit, non est nostrae facultatis evolvere. Idem enim constantissime perseverabat qui prius fuerat. Eadem in corde eius humilitas, eadem in uestitu eius utilitas erat; atque ita, plenus auctoritatis et gratiae, implebat episcopi dignitatem, ut non tamen propositum monachi uirtutemque desereret. Ibidem, 10.1-2.

⁸ Ibidem, 13-9.

⁹ “Coisa extraordinária, uma multidão incrível de pessoas, vindas não somente desta cidade, mas também das cidades vizinhas, estavam reunidas para lhe trazer seus sufrágios. Todos tinham uma única vontade, um mesmo desejo, um mesmo sentimento: Martinho era o mais digno do episcopado, feliz será a Igreja que terá um tal bispo!” *Mirum in modum incredibilis multitudo non solum ex illo oppido, sed etiam ex uicinis urbibus ad suffragia ferenda conuenerat. Vna omnium uoluntas, eadem uota eademque sententia: Martinum episcopatus esse dignissimum; felicem fore tali ecclesiam sacerdote.* Ibidem, 9.2-3.

¹⁰ “A história do Antigo Testamento conta que o muito sábio Salomão recebeu de Deus ‘uma sabedoria e uma prudência muito grandes, e um coração tão vasto que o sal do mar’ não podia ser medido, a tal ponto que ao testemunho do Senhor ninguém que lhe seja semelhante não diz ter vivido nos tempos anteriores, nem dever aparecer depois dele. Portanto, enquanto ele deseja construir para o Senhor este templo magnífico, ele solicita a ajuda de um estrangeiro, o rei de Tyr. Hiram, o filho de uma pobre viúva, lhe foi enviado, e tudo o que a sabedoria divina lhe sugeria de fazer de brilhante no templo do Senhor ou pelos objetos sagrados, ele executou em recebê-lo como auxílio e executor”. *Veteris instrumenti narrat historia sapientissimum Salomonem post acceptam diuinitus sapientiam prudentiamque multam nimis et latitudinem cordis quase harenam maris innumerabilem, ita ut Domini testimonio nullus ei similis retro actis temporibus exstitisse neque post eum surrecturus esse dicatur, illud magnificum Domino templum exstruere cupientem alienigenae regis Tyri auxilium proposcisse. Qui misso ad se Hyram filio mulieris uiduae, quidquid diuina sapientia suggerente praeclarum in templo Domini uel in sacris uasibus moliebatur, ministerio eius ac dispositione perfecti.* CASSIEN, Jean, Praef. 1. *Institutions cénobitiques*. Paris: Cerf, 2001.

¹¹ CASSIEN, Jean. Conl. 10. *Conférences*. Paris: Éditions du Cerf, 1959, v. II. Ver também: CLARK, Elizabeth. New perspectives on the Origenist controversy: human embodiment and ascetic strategies. *Church History*, v. 59, n. 2, 1990, p. 145-162, 1990; CARRUTHERS, Mary. *A técnica do pensamento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2011; CANER, Daniel. *Wandering, begging monks: spiritual authority and the promotion of monasticism in Late Antiquity*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2002.

¹² Segundo Cassiano, no Oriente, a Epifania era considerada, ao mesmo tempo, o aniversário do batismo do Senhor e de seu nascimento na carne. Um duplo mistério, portanto, não seria objeto de dupla solenidade. CASSIEN, Jean. Conl. X.2. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959, v. II.

¹³ Segundo Attila Jakab, Teófilo teria sido um bispo que reconheceria a importância do universo monástico e a necessidade de controlá-lo. Para tanto, usou como estratégia o *divide et impera*. Em primeiro lugar, condenou os antropomorfistas, gerando uma situação de discórdia entre estes monges e os origenistas para, em seguida, voltar-se contra os origenistas, fragilizados pela disputa com os antropomorfistas: “Nós podemos então supor que o conflito orquestrado pelo bispo Teófilo de Alexandria em 400 – e que opõe os monges leitores de Orígenes aos seus adversários, os antropomorfistas mais apegados à letra da Bíblia – não é outra coisa que um momento crucial de normatização”. JAKAB, Attila, *L’Egypte chrétienne au temps de Jean Cassien*. In: BADILITA, Cristian; JAKAB, Attila. *Jean Cassien entre l’Orient et l’Occident*. Paris: Beauchesne, 2003, p.10-11.

¹⁴ “[...] os monges que viviam no deserto da Cétia e superavam em ciência e em perfeição todos estes mosteiros egípcios, rejeitaram igualmente a carta episcopal. Entre os padres, somente o nosso, que era o abade Pafnúcio, fez exceção: nenhum dos que presidia as três outras igrejas do deserto queria absolutamente permitir que a lessem ou que a proclamassem publicamente nas assembleias”. *Denique et ab his, qui erant in heremo Scitii commorantes quique perfectione ac scientia omnibus qui erant in Aegypti monasteriis praeminebant, ita est haec epistula refutata, ut praeter abbatem Pafnutium nostrae congregationis presbyterum nullus eam ceterorum presbyterorum, qui in eadem heremo aliis tribus ecclesiis praesidebant, ne legi quidem aut recitari in suis conventibus prosum admitteret*. CASSIEN, Jean. *Conl X.2. Conférences*. Paris: Cerf, 1959, v. 2.

¹⁵ *Catholicae totius Orientis interpretarentur ecclesiae*.

¹⁶ *Cumque ille non secundum humilem litterae sonum, sed spiritaliter imaginem dei ac similitudinem tradi ab univrsis ecclesiarum principibus explanaret [...]*. CASSIEN, Jean. *Conl X.3. Conférences*. Paris: Cerf, 1959, v. II.

¹⁷ Percebe-se por esta breve exposição que entre aproximadamente 399 e 450 as dioceses de Alexandria e Constantinopla estiveram em disputas pela liderança episcopal que ocasionava a acusação de heresia como mecanismo de destituição episcopal. Todavia, este tema ainda precisaria de maiores investigações.

¹⁸ Entre 395 e 407, conforme VAN DAM, Raymond. *Leadership and community in Late Antique Gaul*. Berkeley: University of California Press, 1992.

¹⁹ Ver: NOUAILHAT, René. *Saints et patrons*. Paris: Belles Lettres, 1988; GOOD-RICH, Richard. *Contextualizing Cassian* aristocrats, asceticism, and reformation in fifth-century Gaul. Oxford: Oxford University Press, 2007; MATHISEN, Ralph. *Ecclesiastical factionalism and religious controversy in fifth-century Gaul*. Washington: The Catholic University of America Press, 1989; GYON, Jean. *L’évangélisation de la Provence*. In: BERTRAND, Dominique et ill. *Césaire d’Arles et la christianisation de la Provence*. Paris: Cerf, 1994.

²⁰ MATHISEN, Ralph, op cit.

²¹ Em seu sermão laudatório a Honorato, Hilário de Arles faz menção a esta multiplicidade de cultura e de pessoas no mosteiro de Lérins: “Todos, de todas as partes, corriam em direção a ele. E, com efeito, qual terra, qual povo não contava hoje de seus habitantes no mosteiro? A qual raça de bárbaro ele não ensinou a doçura?”. *Omnes undique ad illum certatim confluebant. Etenim quae adhuc terra, quae natio in monasterio illius ciues suos non habet? Quam ille barbariem non mitigauit?* HILAI-RE D’ARLES. 17. 3-4. *Vie de Saint Honorat*. Paris: Cerf, 2008.

²² Como foi o caso de Euquério, que se instalou no mosteiro com seus filhos Salônio e Verano e sua mulher. Aos filhos, dedicou dois de seus escritos de instrução à leitura das Escrituras.

²³ VAN DAM, Raymond, op cit.

²⁴ Entre finais do século IV e início do VI, nós temos informações sobre o enfrentamento entre Exército Romano e bárbaros nas hagiografias e nos tratados escritos tanto a Norte como a Sul. A título de exemplo, podemos citar a própria Vida de São Martinho de Sulpício Severo e a vida de Cesário de Arles.

²⁵ *In prouincia siquidem coenobiorum experti Orientalium maximeque Aegyptiorum uolens instituta fundari, cum sis ipse cunctis uirtutibus scientiaque perfectus et uniuersis ita refertus diuitiis spiritualibus, et perfectionem quaerentibus satis abundeque non modo tuus sermo, sed etiam sola uita sufficiat ad exemplum, me quoque elinguem et pauperem sermone atque scientia, ut aliquid ad expletum tui desiderii de inopia sensus mei conferam poscis, [...]*. CASSIEN, Jean. Praef. 3. *Institutiones cénobitiques*. Paris: Cerf, 2001.

²⁶ CASSIEN, Jean. *Traité de l’incarnation contre Nestorius*. Paris: Cerf, 1999.

²⁷ GOODRICH, Richard, op cit.

²⁸ Denominada *Valentinae nos*

²⁹ GOODRICH, Richard, op cit.

³⁰ CASSIEN, Jean. Praef. Conl I. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959, v. I.

³¹ “Honorat lui-même dont nous entretenons le souvenir aujourd’hui en nos âmes, faillit alors être ravi d’avance à notre ville par l’église de Marseille; l’évêque de cette ville le souhaitait et se réjouissait à la pensée d’une telle compagnie. Certes, de quelle résistance n’aurait pu triompher cette ardeur qui recourait, pour combattre, à des larmes, et, pour séduire, à de douces paroles! Donc, avec une énergie renouvelée, comme avertis d’un nouveau danger, ils traversent la mer”. (*Hunc ipsum iam tunc cuius hodie memoria pascimur urbi huic Massiliensis ecclesia paene praeipuit, hortante illius Urbis antistite et tali eo gaudente collegio. Sed quid non ille fernor lacrimarum certamine et blandimentorum ambitione euinceret? Alacrius ergo, tamquam nouo admoniti periculo, maria transmittunt*). HILAIRE D’ARLES. *Vie de Saint Honorat*. 13.1. Paris: Cerf, 1977.

³² CHADWICK, Owen. Euladios of Arles. *Journal of theological studies*, n.46, 1945.

³³ CASSIEN, Jean. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959, v. II.

³⁴ “Eu não temo, por outro lado, de passar, ao falar nele [em Honorato], a favorecer talvez demais um dos meus: ademais não podemos nada falar que não seja

inferior a suas virtudes, não há ninguém que não considere Honorato por seu, que não o creia seu”. (*Nec uerebor ne nimis forsitan fauorabiliter de meo loqui credar quia, praeterquam quod nihil non inferius dici suis uirtutibus potest, nemo est qui illum non suum computet, suum senserit suumque crediderit*). HILAIRE D’ARLES. III. 3. *Vie de Saint Honorat*. Paris: Cerf, 1977.

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid. 13.1. Ver nota 22.

³⁷ “Sua situação [a da ilha de Lérins] isolada lhe [a Honorato] convinha; ademais, ele estava encantado pela vizinhança de um homem santo e bem aventurado em Cristo, o bispo Leôncio, e ligado a ele por uma profunda afeição; portanto muitas pessoas se esforçavam de lhe desviar de uma audácia nova. Com efeito, os habitantes das redondezas pretendiam este deserto formidável e se esforçavam, no interesse de sua fé, de fixar Honorato em seu território”. (*Vacantem itaque insula mob nimietatem squaloris et inaccessam uenenatorum animalium metu, Alpino baud longe iugo subditam, petit, praeter secreti opportunitatem, sancti ac beatissimi in Christo uiri Leontii episcopi oblectatus uicinia et caritate constrictus, plurimis a tam nouo ausu retrahere illum conantibus. Nam circumiecti accolade terribilem illam uastiatem ferebant et suis illum occupare finibus fidei ambitione certabant*). Ibid. 15.2-3.

³⁸ Ibid. 15.2.

³⁹ MATHISEN, Ralph W. op cit.

⁴⁰ GAUDEMMENT, Jean. Can. 19. Concile de Orleans I. *Les canons des conciles mérovingiens* (VI-VII siècles). Paris: Cerf, 1989, t. I.

⁴¹ GOODRICH, Richard, op cit.

⁴² *Quapropter, beatissime papa, unicum religionis et humilitatis exemplar, tuis precibus animatus secundum uires ingenii mei opus quod iniungis adgrediar et ea, quae omninodis intacta relictas sunt ab anterioribus nostris, utpote qui audita potius quam experta describere temptauerunt, uelut rudi monasterio et in ueritate sitientibus intinabo. Nec plane mirabilium Dei signorumque narrationem studebo contexere. Quae quamuis multa per seniores nostros et incredibilia non solum audierimus, uerum etiam sub obtutibus nostris perspexerimus impleta, tamen his omnibus praetermissis, quae legentibus praeter admirationem nihil amplius ad instructionem perfectae uitae conferunt, instituta eorum tantummodo ac monasteriorum regulas maximeque principalium uitiatorum, quae octo ab eis designantur, origines et causas curationesque secundum traditiones eorum, quantum Domino adiunante potuero, fideliter explicare contendam*. CASSIEN, Jean. Praef. *Institutiones cenobitiques*. Paris: Cerf, 2001. Ver também: LEYSER, Conrad. *Authority and ascetism from Augustin to Gregory the Great*. Oxford: Clarendon Press, 2000.

⁴³ Um exemplo de adaptação pode ser encontrado no primeiro livro das *Institutiones cenobiticas*.

⁴⁴ Por institucionalização do monacato entendemos a organização do modo de vida cenobítico e o desenvolvimento do ascetismo vivido em comunidade,

do qual resultariam a obediência a um superior e a determinação de regras de comportamento que disciplinassem as questões cotidianas vivenciadas e partilhadas entre os monges. Parece ser esta a perspectiva de Cassiano: “Pois a barca frágil dos meus recursos encontra-se atirada nos perigos de uma navegação em pleno alto mar, como que a solidão a leva, para a grandeza e sublimidade da ascese, sobre os cenóbios, e que a contemplação de Deus, a qual estes homens inestimáveis estão aplicados sem cessar, a traz sobre a vida ascética levada nas comunidades”. CASSIEN, Jean. Praef. 1-7. *Conférences*. Paris, Cerf, 1959, v. 1; Ver também: ROUSSEAU, P. *Ascetics, authority and the church in the age of Jerome and Cassian*. Oxford: Oxford University Press, 1978.

⁴⁵ Também em CASSIEN, Jean. Conl 3. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959, v. I.

⁴⁶ CASSIEN, Jean. IV, p. 27-28. *Institutions cénobitiques*. Paris: Cerf, 2001.

⁴⁷ RIPPINGER, Joel. The concept of obedience in the monastic writings of Basil and Cassian. In: *Studia Monastica*, 1977, p. 7-18, n.19.

⁴⁸ Expressa em Jo 6,38: “Não vim fazer minha vontade, mas aquela de quem me enviou”. Também em Fil. 2,8: “[...] sendo como todo homem, foi humilde, até para aceitar a morte na cruz”, citados por João Cassiano.

⁴⁹ *Quapropter haec est antiquitus patrum permanens nunc usque sententia, quam profere sine mea confusione non potero, qui nec germanam uitare nec episcopi euadere manus potui, omnimodis monachum fugere debere mulieres et episcopos. Neuter enim sinit eum, quem semel suae familiaritati deuinxerit, uel quieti cellae ulterius operam dare uel diuinae theoriae per sanctorum rerum intuitum purissimis oculis inbaerere*. CASSIEN, Jean. XI.18. *Institutions cénobitiques*. Paris: Cerf, 2001.

Referências

BROWN, Peter. Antiguidade Tardia. In: DUBY, Georges; ARIES, Philippe. *História da vida privada*. São Paulo: Cia das Letras, 1998, v. I.

_____. Chrétienté orientale et chrétienté occidentale dans l'Antiquité Tardive: la divergente. In: Id. *La société et le sacré dans l'Antiquité Tardive*. Paris: Éditions Seuil, 1995.

_____. The rise and fonction of the holy man. *The journal of Roman Studies*, v. 61, p. 80-101, 1971.

CANER, Daniel. *Wandering, begging monks: spiritual authority and the promotion of monasticism in Late Antiquity*. Berkeley/Los Angeles/ London: University of California Press, 2002.

CARRUTHERS, Mary. *A técnica do pensamento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

- CHADWICK, Owen. Euladius of Arles. *Journal of theological studies*, n. 46, 1945.
- CLARK, Elizabeth. New perspectives on the Origenist controversy: human embodiment and ascetic strategies. *Church History*, v. 59, n. 2, p. 145-162, 1990.
- GYON, Jean. 'L'évangélisation de la Provence'. In: BERTRAND, Dominique et ill. *Césaire d'Arles et la christianisation de la Provence*. Paris: Cerf, 1994.
- GAUDEMMENT, Jean. *Les canons des conciles mérovingiens* (VI-VII siècles). Paris: Cerf, 1989, t. I.
- GOODRICH, Richard. *Contextualizing Cassian* aristocrats, asceticism, and reformation in fifth-century Gaul. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- HEINZELMANN, Martin. The "affair" of Hilary of Arles (445) and Gallo-Roman identity in the fifth-century. In: DRINKWATER, John; ELTON, Hugh (org.). *Fifth-century Gaul: a crisis of identity?* Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- HILAIRE D'ARLES. *Vie de Saint Honorat*. Paris: Cerf, 2008.
- JAKAB, Attila. L'Égypte chrétienne au temps de Jean Cassien. In: BADILITA, Cristian; JAKAB, Attila. *Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident*. Paris: Beauchesne, 2003.
- CASSIEN, Jean. Praef. 1. *Institutions cénobitiques*. Paris: Cerf, 2001.
- _____. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959, v. 3.
- MARKUS, Robert. *O fim do cristianismo antigo*. São Paulo: Paulus, 1997.
- MATHISEN, Ralph. *Ecclesiastical factionalism and religious controversy in fifth-century Gaul*. Washington: The Catholic University of America Press, 1989.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. Introduction. *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.
- NOUAILHAT, René. *Saints et patrons*. Paris: Belles Lettres, 1988.
- RIPPINGER, Joel. The concept of obedience in the monastic writings of Basil and Cassian. In: *Studia Monastica*, n. 19, 1977.
- ROUSSELLE, Aline. Aspects sociaux du recrutement ecclésiastique au IV siècle. *Mélanges de l'École Française de Rome*, t. 89, vol. I, 1977, p. 333-370.
- SEVERO, Sulpicio. *Vie de Saint Martin*. Paris: Cerf, 1967.
- VAN DAM, Raymond. *Leadership and community in Late Antique Gaul*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- VIVES, Jose. *Concílhos visigóticos y hispano-romanos*. Madrid/Barcelona: CSIC-Instituto Enrique Flores, 1963.

Recebido em: 24 de junho de 2013.

Aprovado em: 02 de agosto de 2013.

A “Economia Moral” e o combate à fome na Alta Idade Média*

Marcelo Cândido da Silva**

Resumo: O objeto deste artigo são as medidas tomadas pelos príncipes carolíngios para fazer face às crises alimentares, que encontramos notadamente em três capitulares publicadas por Carlos Magno entre o final do século VIII e o início do século IX: o *Capitulare episcoporum* (c. 779), o Capitular de Francfort (794) e o Capitular de Nimègue (806). À primeira vista bastante heterogêneas, as medidas previstas por esses textos não foram até aqui o objeto de uma análise global. Através desta análise em conjunto, buscaremos ir além do *desepero* que as teriam inspirado, e colocaremos a questão da existência ou não da coerência do combate à fome sob os carolíngios.

Palavras-chave: Fome. Economia Moral. Carolíngios. Capitulares. Comércio.

* Uma versão preliminar deste artigo foi publicada em 2005, em um livro em homenagem ao Professor Daniel Valle Ribeiro (UFMG), intitulado *Relações de poder, educação e cultura na Antiguidade e Idade Média. Estudos em homenagem ao Professor Daniel Valle Ribeiro*. São Paulo: Solis, 2005. Tal como apresenta-se aqui, este artigo é o primeiro resultado de uma pesquisa financiada pelo CNPq e iniciada no início de 2013 a respeito das relações entre autoridade pública e combate à fome na Alta Idade Média.

** Professor-Associado 2, área de História Medieval da Universidade de São Paulo (USP) e Coordenador do Laboratório de Estudos Medievais (LEME). Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq – Nível 2. E-mail: marcelo.candido@icloud.com.

Introdução

As sociedades da Alta Idade Média tiveram de enfrentar uma série de crises alimentares: de acordo com um balanço estabelecido por F. Curschmann, em 1900, que permanece atual, há sete menções a crises famélicas nas fontes da segunda metade do século VIII e 27 menções ao século seguinte¹. Alguns cronistas carolíngios, aliás, desenham um quadro bastante sombrio dessas crises alimentares e fazem, inclusive, referência a casos de canibalismo. Os *Anais Moselanos* mencionam homens que, por causa da fome de 793, foram obrigados a se alimentar de imundícies e também de outros homens: “A fome que começou no ano anterior aumentou tanto em razão de nossos pecados que levou os homens não somente a se alimentarem de imundícies, mas também de outros homens, os irmãos de outros irmãos e as mães de seus filhos”². Além disso, encontramos outros casos de canibalismo em fontes do século IX: os *Anais de Fulda*, os *Anais de Santa Colomba de Sens*, os *Anais de Angouleme*, os *Anais de Xanten*, os *Anais de Augsburg* e a *Gesta da Igreja de Sens*³. Esses relatos são bem pouco precisos a respeito do contexto dessas crises alimentares. Não dizem, por exemplo, se algumas categorias sociais foram mais atingidas do que outras e deixam a impressão de que a fome atingiu o conjunto da população da Europa franca. Tais relatos, confrontados às cifras do inventário do Domínio Real de Annapes (localizado no norte da Gália), que indicam um rendimento frumentário da ordem de 1 a 1,8/1 de acordo com os cereais, confortaram a ideia de uma economia rural fechada, com graves deficiências técnicas e incapaz de alimentar de maneira satisfatória a população. A interpretação dos dados do *Inventário de Annapes* suscitou grande polêmica entre os historiadores e os arqueólogos, porém, apesar de debates por vezes muito vivos, um consenso construiu-se nos últimos anos em torno da descrição de uma economia rural, na época carolíngia, cujos excedentes agrícolas estavam integrados a um circuito comercial regional⁴. A visão dos arqueólogos tem, todavia, um pouco mais de nuances: o sistema dominial não teria desempenhado papel tão decisivo no desenvolvimento das técnicas agrícolas; e progressos na atividade metalúrgica teriam ocorrido desde os séculos IV-V e continuado na época merovíngia. Sob o Grande Domínio da época

carolíngia, teria havido, inclusive, uma diminuição da eficácia da agricultura cerealífera⁵. As deficiências técnicas da agricultura carolíngia parecem, assim, as únicas responsáveis pelas crises alimentares do período em questão. Essa é, por exemplo, a opinião de G. Bois, para quem as crises de subsistência antes do ano mil estão associadas à precariedade das colheitas e ao fechamento dos mercados, o todo em um contexto de fraca especulação cerealífera. Por outro lado, C. Wickham, utilizando também dados arqueológicos (a incidência de cerâmicas), mostrou a existência de uma dinâmica comercial em espaços que, embora restritos em relação à Antiguidade Tardia, abrangiam tanto produtos de luxo quanto produtos de baixa qualidade⁶.

Mesmo diante da nuance incorporada pelos arqueólogos, a imagem de uma sociedade consumida pela fome crônica veiculada por G. Duby em seus estudos é, atualmente, considerada excessiva. A provável queda da eficácia agrícola na época do Grande Domínio – posição hoje em dia minoritária entre os historiadores – não é argumento decisivo para explicar o maior número de menções à fome nas fontes do século IX (27 referências) do que nas fontes do século VIII (7) ou naquelas do século X (10). Esse número maior de referências nas fontes do século IX do que naquelas do século VIII ou X não significa necessariamente a fraqueza do sistema dominial, pois essas referências são pouco exaustivas. Além disso, a descrição que esses textos fazem das crises famélicas é profundamente marcada por uma perspectiva escatológica: essas crises são apresentadas ao mesmo tempo como resultantes do pecado e um indício da aproximação do fim dos tempos⁷. Há, também, outro dado digno de nota: o mesmo texto que faz referência a casos de canibalismo, por volta de 793, – os *Anais Moselanos* – também salienta que, no mesmo ano, os campos e as florestas produziam imensa quantidade de gêneros alimentícios, mas tudo era impróprio para o consumo⁸. Então, surge a questão: esse elemento narrativo servia para reforçar o caráter escatológico das tribulações daquele momento, ou era indício de que o problema se situava não no nível da produção, mas da distribuição dos gêneros alimentícios? Não se sabe ao certo o significado dessas “falsas colheitas”. De forma geral, foi preciso esperar os séculos XI e XII, para que os relatos sobre as crises famélicas tornem-se mais precisos.

Também não se pode esquecer que as crises famélicas não constituem uma exclusividade do período carolíngio, tampouco da Alta Idade Média. Gregório de Tours menciona, em um período de sete anos compreendido entre 584 e 591, uma fome generalizada (585), duas epizootias (584 e 591), bem como colheitas insuficientes em nível local (584, 585, 586 e 591), o todo marcado por sucessivas incidências da Peste Justiniana⁹. Os rendimentos cerealíferos permaneceram em níveis bastante medíocres no ocidente europeu, pelo menos até a Revolução Industrial: a última grande crise famélica na Europa Ocidental ocorreu na Irlanda, entre 1845 e 1849, e não estava relacionada a carências da produção agrícola, como bem mostrou A. Sen. De acordo com esse autor, o fenômeno da fome não tem relação apenas com a produção de alimentos e o desenvolvimento da agricultura, mas também com o conjunto do funcionamento econômico e, em uma perspectiva mais ampla, com todo o contexto político e social que influencia, através de fatores diversos, a capacidade dos indivíduos em obter do que se alimentar e manter sua saúde¹⁰. A importância das reflexões de A. Sen, no que diz respeito à Alta Idade Média, não é a definição de um modelo de interpretação das crises famélicas, mas ter mostrado que essas últimas não são necessariamente ligadas a conjunturas de penúria e de retração econômica.

Não se trata, aqui, de negar a recorrência das crises de subsistência na Alta Idade Média, mas de não associá-las unicamente à suposta fraqueza dos meios técnicos, consubstanciada na imagem de camponeses que eram obrigados a “laborar a terra com as próprias mãos”, tão cara a G. Duby. As evidências encontradas em anais, crônicas e mesmo em inventários dominiais dos séculos VIII e IX são por demais frágeis para que tal relação possa ser estabelecida com segurança. A época carolíngia está na origem daquilo que a historiografia consagrou como o “primeiro crescimento econômico europeu”, cuja amplitude e não realmente a existência é atualmente ainda objeto de debate. Sob o ângulo econômico, tanto P. Toubert quanto A. Verhulst veem as crises alimentares desse período como “crises do crescimento”, expressões de uma desproporção entre uma população em rápida expansão e uma estrutura econômica rígida¹¹. Ainda sob o mesmo ângulo, embora em registro mais otimista, P. Bonnaissie acredita que a fome levou

os homens a tentar produzir melhor, isto é, a aperfeiçoar técnicas e práticas agrícolas, introduzindo pragmaticamente melhorias em seus instrumentos e em seus hábitos. Daí, segundo ele, teriam resultado em progressos pouco espetaculares e lentos a se difundirem (e difíceis de serem medidos, vale salientar), mas decisivos para o futuro da economia ocidental¹².

O que o estudo da fome na sociedade carolíngia pode revelar, de maneira mais clara do que as deficiências ou carências do sistema dominial, são as linhas de fratura, as hierarquias presentes naquela sociedade. Nesse contexto, há outro ângulo sob o qual as crises famélicas podem ser estudadas, e no qual os indícios são mais numerosos, ainda que não menos polêmicos: as medidas tomadas pelos governantes para fazer frente a essas crises. Entre meados do século VIII e fim do século IX, Pepino, o Breve († 768), Carlos Magno († 814), Luís, o Piedoso († 840), Carlos, o Calvo († 877) e Carlomano II († 884) publicaram uma série de textos normativos, chamados de Capitulares¹³ pelos editores dos *Monumenta Germaniae Historica* (MGH), que estabeleciam medidas destinadas a resolver crises alimentares.

Em uma obra de 1971, intitulada *Le haut Moyen Âge occidental: économies et sociétés*, R. Doehaerd interessa-se pelo problema da falta de gêneros alimentícios. Segundo a autora, sob os Carolíngios, talvez porque as crises famélicas tenham atingido maior amplitude, o poder real quis “inventar” soluções ao problema; tais soluções mostrariam o desespero dos governantes carolíngios diante de problemas que eles não conseguiam resolver: prescrições dadas ao clero para a celebração de missas, de súplicas a Deus, incentivo à caridade, ordem dada a clérigos e leigos para a prática do jejum e das esmolas¹⁴. J. P. Devroey, cotejando esses textos com os textos de administração dominial, sustenta a existência de uma “política econômica” coerente na época carolíngia. De opinião distinta, A. Verhulst afirma que as ingerências do rei em “matéria econômica” (*economic matters*), ainda que fossem importantes e numerosas sob os carolíngios, não poderiam ser qualificadas de “política econômica” ou de “semidirigismo”. Faltaria à “economia carolíngia” a planificação e a visão a longo prazo: pragmáticas, as medidas adotadas em diversos textos legislativos seriam inspiradas unicamente por situações concretas e pontuais¹⁵. Excessivamente heterogêneas, as

medidas adotadas pelo rei carolíngio não seriam a expressão de uma “*agrarian policy*”: por um lado, haveria prescrições “puramente religiosas” (missas, orações), envoltas em chamados à caridade; por outro, o combate à especulação e à usura, bem como o estabelecimento de preços máximos para os cereais e para o pão e de peso mínimo para este último. A análise de Verhulst repousa em uma distinção entre “prescrições religiosas” e “prescrições econômicas” que só fazem sentido em um ambiente marcado pela distinção entre a esfera econômica e a esfera religiosa, o que não era o caso do mundo franco da Alta Idade Média.

É necessária uma visão de conjunto dessas medidas a uma primeira vista disparates que encontramos nos capitulares publicados por Carlos Magno entre o fim do século VIII e o início do século IX: o *Capitulaire episcoporum* (c. 779), o Capitular de Frankfurt (794) e o Capitular de Nimègue (806). Essa visão de conjunto poderá auxiliar a ir além da constatação a respeito do “desespero” que teria inspirado essas medidas, ampliando nosso conhecimento da dinâmica e do funcionamento do edifício político carolíngio.

É possível falar de uma “política econômica” carolíngia? Antes de tudo, é preciso saber quais são os limites e as condições de utilização do termo “economia” para a Idade Média. É importante saber se o termo “economia”, no sentido de esfera da vida social, pode ou não ser utilizado para o período medieval, sobretudo em seus primeiros séculos. Se julgarmos unicamente pelos títulos de grande número de obras consagradas à Idade Média, a resposta é afirmativa: *The Medieval Economy and Society* (POSTAN, 1976), *L'économie médiévale* (LE MENÈ, 1977), *L'économie médiévale* (CONTAMINE et alii, 1997), *Origins of European Economy* (MCCORMICK, 2002), *The Carolingian Economy* (VERHULST, 2002) constituem apenas alguns exemplos. Mas o objeto de tais livros que trazem a palavra “economia” em seus títulos é um campo de saber histórico, da mesma forma que a história política ou a história cultural. A “economia” como esfera da vida social (*Wirtschaft*), notadamente como uma esfera autônoma, está longe de ser unanimidade entre os historiadores, ainda que alguns utilizem instrumentos de análise econômica para tratar do período medieval. É o caso de H. Miskimin e de seus artigos sobre a evolução dos preços na França entre

1295 e 1395, ou ainda sobre os pesos e as medidas na época de Carlos Magno¹⁶, nos quais o autor aplica a períodos bem distintos instrumentos de análise da história monetária.

K. Polanyi, em sua obra *A grande transformação*, que constitui uma das críticas mais duras à ideia de autorregulação do mercado, descreve, na verdade, três “grandes transformações”: a primeira, a ascensão do liberalismo de mercado, isto é, uma resposta às perturbações nascidas da industrialização; a segunda, o colapso da ordem econômica após a Primeira Guerra Mundial e a ascensão do Fascismo; a terceira, o retorno do Estado ao controle da economia. A noção de “incrustamento” constitui o eixo em torno do qual se organiza a reflexão de K. Polanyi. O autor afirma que a noção de “economia” é o fruto de uma evolução histórica recente, no fim da qual os fenômenos econômicos passaram a ser separados da sociedade e, ao mesmo tempo, constituíram um sistema distinto em relação ao qual os outros domínios da vida social deveriam estar submetidos. Antes dessa evolução, no século XIX, os fenômenos econômicos não se distinguiriam dos outros domínios sociais, não seriam um mundo distinto, um sistema, mas se encontrariam “incrustados” (*embedded*) no tecido social.

Como bem mostrou M. Godelier, coube a Polanyi o mérito de ter mostrado que o “econômico” não ocupa, nas sociedades e na história, os mesmos espaços e as mesmas relações sociais, mas pode assumir formas distintas estando ou não “incrustado” no funcionamento das relações de parentesco ou nas relações político-religiosas. A influência das ideias de Polanyi sobre os medievalistas é considerável: poderíamos citar, por exemplo, o estudo de J. Le Goff sobre as relações entre a economia e a religião na Idade Média, no qual as proibições religiosas aparecem como um empecilho ao desenvolvimento da economia medieval¹⁷. A perspectiva de Polanyi foi utilizada, muitas vezes, para negar a existência de uma economia medieval, ou para deslegitimar os estudos sobre a esfera da economia no período medieval: a história cultural seria a única legítima e apta a dar conta da integralidade dos processos que regem a vida humana. Segundo J. Y. Grenier, a oposição que Polanyi constrói entre, por um lado, as formas “antropológicas” da troca (reciprocidade, redistribuição, administração doméstica)

que teriam caracterizado todos os sistemas econômicos até o fim da Feudalidade na Europa Ocidental, e, por outro, o sistema do mercado autorregulador – mais precisamente, os excessos perversos desse sistema utópico – que teriam sido impostos a partir do século XIX, não seria em nada apropriada¹⁸. No que se refere mais especificamente à Alta Idade Média, L. Feller salientou, em um artigo sobre a formação dos preços, que os comportamentos em relação à riqueza, sua produção e sua transmissão, podem também ser analisados em termos de comportamentos racionais, quer seja em termos de finalidade, quer seja em termos de valor; ele também mostrou que o cálculo econômico existiu nesse período, ao lado de comportamentos impostos pela organização social e familiar, bem como pelas obrigações religiosas e morais¹⁹.

Ainda hoje, há certa dificuldade em se enxergar o funcionamento das sociedades da Idade Média a partir de critérios outros que não a irracionalidade, o caráter simbólico, ou até mesmo alegórico, de todas as manifestações da vida social. É o caso das abordagens, predominantes até os anos 1970, que viam nos polípticos carolíngios simples instrumentos de exaltação do prestígio dos monastérios, textos teóricos completamente dissociados das necessidades práticas da gestão fundiária.

O Capitulare episcoporum (c. 779)

O *Capitulare episcoporum* é o primeiro texto legislativo do reinado de Carlos Magno de que dispomos e que prevê medidas específicas a respeito da carência de gêneros alimentícios. Em nenhum momento o texto faz referência à “fome” ou a uma crise alimentar. No entanto, ele menciona pobres famintos (*pauperes famelicos*) que deveriam ser alimentados até a próxima colheita, sem contar o fato de ter sido muito provavelmente publicado em um contexto de crise alimentar. A. Borétius, o editor dos capitulares francos, datou esse capitular de 780; F. L. Ganshof indicou o período compreendido entre 25 de dezembro de 792 e 7 de abril de 793 como a data provável de sua publicação²⁰. H. Mordek, em um artigo de 1995,

seguiu a opinião de Ganshof²¹. No entanto, em um trabalho posterior, Mordek apresentou evidências convincentes de que o *Capitulare episcoporum* foi publicado, de fato, em 779²². Se levarmos em conta a data proposta por Mordek, esse capitular é contemporâneo de “grande fome” que, nos dizeres dos *Anais de Lorsch*, teria atingido a *Francia*, em 779²³. Mas, ao invés de mencionar essa “grande fome”, o texto do capitular fala de *praesenti tribulationes*, tribulações atuais. Essa qualificação é acompanhada por medidas que chamaram a atenção da historiografia por seu “exotismo” ou “irracionalidade”: cada bispo deveria rezar três missas, e deveriam também cantar três salmos; cada presbítero seria também responsável por três missas, enquanto os monges, as irmãs e os cônegos cantariam três salmos. Além do mais, os bispos, os monges, as monjas, os cônegos e seus dependentes são instados a fazer dois dias de jejum. Os bispos, os abades e as abadessas deveriam também conceder uma libra de prata como esmola, os mediantemente fortunados (*mediocres*), meia-libra, e os mais simples (*minores*) cinco sólidos. Bispos, abades e abadessas são chamados a cuidar de quatro vítimas da fome (ou menos, segundo suas possibilidades) e de assisti-los até a próxima colheita.

As obrigações em relação às vítimas da fome não se restringiam aos clérigos ou mais precisamente aos bispos, como poderia sugerir o título do capitular. Cabia aos condes e aos laicos mais afortunados dar aos miseráveis uma libra de prata, enquanto os menos afortunados deveriam contribuir com meia-libra. Os vassallos que teriam duzentos dependentes deveriam também dar meia-libra, aqueles que tivessem cem dependentes, cinco soldos, e os que tivessem cinquenta ou trinta dependentes, uma onça. Além das esmolas, os clérigos, os laicos e seus dependentes eram instados a praticar dois dias de jejum. Aqueles que pudessem deveriam também acolher as vítimas da fome²⁴. Algumas vezes, tentou-se reduzir esse texto a um verdadeiro “gabinete de curiosidades”, sem que se prestasse suficiente atenção ao fato de que o combate às *praesenti tribulationes* mobilizou uma descrição das diversas categorias da sociedade carolíngia e, sobretudo, um caderno de obrigações bastante circunstanciado para cada uma dessas categorias. Claro, há por trás de todas essas medidas a constatação segundo a qual a raiz de todas

essas tribulações era de ordem espiritual. No entanto, as obrigações estabelecidas pelo capitular levam em conta as diversas categorias da sociedade carolíngia, as relações e as obrigações entre elas.

Muitas vezes, reduziu-se a legislação carolíngia a uma dimensão puramente simbólica, na medida da sua suposta incapacidade de levar em conta elementos da prática. Provavelmente, as medidas previstas no *Capitulare episcoporum* tinham por objetivo tanto diminuir o sofrimento das vítimas quanto promover o bem e atrair o beneplácito divino em relação ao reino, bem como reafirmar a hierarquia social. É muito difícil, e talvez inútil, querer isolar cada um desses elementos. Não se tratava de medidas que nasceram do desespero diante de uma situação incontrollável, mas disposições escolhidas como forma de enfrentar as “tribulações”.

Ainda que o monopólio sacerdotal no tocante à liturgia da missa fosse mantido, não havia, à exceção das missas e dos salmos – que os laicos eram incapazes de rezar e cantar – medidas específicas para laicos e outras para clérigos. O objetivo principal dessa legislação era a manutenção de uma ordem social para a qual deveriam contribuir todas as categorias que compunham, segundo a visão do autor, a sociedade carolíngia: o rei, os guerreiros, os bispos, os poderosos laicos e os eclesiásticos etc. É importante sublinhar que o jejum e as esmolas eram obrigações comuns ao conjunto da sociedade, tanto para clérigos quanto para laicos. Embora tenha sido chamado de *Capitulare episcoporum* (não é o único caso de um título atribuído pelos editores dos MGH), esse texto foi estabelecido por Carlos Magno – o que significa que ele tinha força de lei – em conformidade com os bispos. O título fez com que os historiadores insistissem, talvez excessivamente, no suposto exotismo de uma situação na qual os bispos tentavam resolver o problema da fome. Aqueles que redigiram o *Capitulare episcoporum* não acreditavam que os clérigos deveriam ser os únicos a contribuir para debelar as “presentes tribulações”. O poder real aparece no texto como o fiador dessas disposições, que se aplicavam tanto dentro quanto fora da hierarquia eclesiástica. Tudo isso é coerente com o que é adotado por Carlos Magno no conjunto de sua legislação: o *Capitular de Herstal*, por exemplo, tornava o dízimo uma contribuição obrigatória²⁵. O mais importante, no entanto, é

que os problemas de aprovisionamento são levados em conta no *Capitulare episcoporum*: a prescrição de missas, hinos e o jejum não são de maneira alguma incompatíveis com a tentativa de garantir a sobrevivência dos famélicos até a próxima colheita.

O Capitular de Frankfurt (794)

53

Os anos de 792-793 foram cenários de significativa crise alimentar, com uma extensão geográfica bastante importante, segundo os *Anais de Lorsch*²⁶. De acordo com o *Anônimo Moselano*, aliás, a fome que então ocorreu deu origem a casos de canibalismo²⁷. Publicado no contexto dessa crise, em junho de 794, o *Capitular de Frankfurt* estabelecia preços e pesos “justos” para o pão e para os cereais. Apesar de ter sido publicado em um contexto de fome provavelmente mais grave do que o de 779, o texto menciona a existência de “carestia”. Ao contrário de outros textos normativos carolíngios, discutidos e aprovados em assembleias mistas em que estavam presentes clérigos e leigos, o *Capitular de Frankfurt* foi publicado em um sínodo convocado por Carlos Magno²⁸. Além de medidas contra a “carestia” (expressão utilizada pelo texto), o capitular também condenava o adocionismo e o culto das imagens. Pode parecer paradoxal que um texto como esse, publicado por ocasião de uma assembleia eclesiástica, além de disposições sobre problemas doutrinários, tais como o adocionismo e o culto às imagens, contenha regulamentações sobre a economia. De fato, já na sua introdução, o *Capitular de Frankfurt* condena a heresia; no capítulo dois, ataca a adoração das imagens em Constantinopla; no capítulo três, menciona o perdão concedido por Carlos Magno ao duque da Baviera, Tasilo. No capítulo quatro, aborda o preço dos bens de primeira necessidade e, no capítulo cinco, prescreve a aceitação por todos das moedas de denário. O paradoxo é, no entanto, apenas aparente, e o texto é bem menos heterogêneo do que se imagina.

Não é por mera coincidência ou apenas por conveniência que nesse capitular as questões monetárias e o preço de gêneros de primeira necessidade são discutidos em conjunto com os problemas doutrinários. É possível afirmar que, do ponto de vista dos

legisladores, esses assuntos possuíam o mesmo significado ou a mesma implicação, para ser mais preciso. Mas qual? A condenação da heresia resulta da conformidade a uma decisão sinodal²⁹; o perdão a Tassilo é o fruto da “piedade misericordiosa” do rei³⁰; o estabelecimento de preços máximos para os grãos é para impedir que fossem vendidos mais caros do que aqueles dos domínios reais³¹; e, finalmente, a homogeneização do denário busca alcançar um “peso justo”³². Não é de se surpreender o fato de que medidas tão díspares à primeira vista façam parte de um mesmo texto legislativo, pois trata-se de um documento publicado por ocasião de um sínodo convocado pelo rei. Há que se destacar, em primeiro lugar, a heterogeneidade dos próprios textos que chamamos, graças aos editores dos MGH, de capitulares, e constituem, na verdade, um conjunto heteróclito de cartas, éditos, preceitos, ordenamentos, pactos e capitulares. Além do mais, não é raro que os textos reais francos abordem ao mesmo tempo questões de fé e problemas administrativos; é o que observamos já na tradição romana, em que as decretais respondem a problemas distintos. O fragmento do *Preceito de Childeberto I* (511-558), que chegou até nós aborda o problema do culto aos ídolos; o *Édito de Clotário II* (614), preocupava-se com o toloneu, mas também com o rapto das virgens consagradas à Igreja. No entanto, no *Capitular de Frankfurt*, atinge-se um nível de aparente heterogeneidade sem precedentes na tradição legislativa franca. Do ponto de vista do legislador, a resolução dessas questões aparentemente díspares passava pela aplicação do princípio da justiça. Evidentemente, esse fato não significa que, aos olhos do legislador, a traição do duque Tassilo e o preço dos cereais e do pão eram a mesma coisa. A defesa, em um único texto, do peso justo da moeda, do preço justo dos gêneros alimentícios, o ataque à heresia a partir de decisão sinodal e o perdão por “piedade misericordiosa” ao duque Tassilo, mostra que Carlos Magno tinha por objetivo ordenar o reino segundo um princípio de justiça que se aplicava a toda e qualquer matéria.

É esse princípio que preside o estabelecimento de preços máximos para o pão e para os cereais. No entanto, e aí reside toda a originalidade da legislação carolíngia contra a fome, a definição dessa “justiça” também passava por uma ou mais operações de

cálculo. O *Capitular de Frankfurt* estabelece que homem nenhum, eclesiástico ou laico, pode vender cereais a preço maior que aquele estabelecido para um módio produzido nos domínios reais: para um módio de aveia, um denário; para um módio de cevada, dois denários; para um módio de centeio, três denários; para um módio de trigo candial, quatro denários. A fixação de um preço máximo também era válida para os cereais vendidos em forma de pão: doze pães de trigo candial, pesando duas libras cada um, deveriam custar um denário; quinze pães de centeio do mesmo peso, um denário; vinte pães de cevada do mesmo peso e vinte e cinco pães de aveia, igualmente um denário. Estabelecia-se um preço diferenciado e menor (cerca de metade do valor dos cereais mencionados anteriormente) para os cereais oriundos dos domínios reais: dois módios de aveia por um denário, um módio de cevada por um denário; um módio de trigo candial por três denários. Como eles chegaram aos valores para os diversos tipos de cereais e para o pão? O capitular não o diz. É possível – trata-se apenas de uma hipótese – que se levava em conta o custo da produção desses mesmos cereais nos domínios reais (cujos valores de venda também são estipulados no texto), com o acréscimo daquilo que o *Capitular de Nîmègue*, alguns anos mais tarde, definirá como “justo lucro”. O capítulo quatro do *Capitular de Frankfurt* exorta aqueles que receberam um benefício (*beneficium*) real a evitar que os dependentes desses benefícios não morram de fome. Uma vez que as necessidades desses últimos fossem satisfeitas, os excedentes poderiam ser vendidos conforme o que o próprio capitular estabelecia (isto é, os valores do “módio público”). Tudo parece indicar que os carolíngios eram capazes de medir e de contar, e que essas operações eram amplamente utilizadas quando se tratava de resolver os problemas de abastecimento.

Saliente-se que, neste capitular, a definição de um preço máximo para os gêneros alimentícios era válida tanto para os períodos de abundância quanto para os períodos de carestia: “*sive tempore abundantiae sive tempore caritatis*”. As medidas dos governantes carolíngios contra a fome constituem mais do que uma resposta a problemas pontuais, como acredita A. Verhulst. Há um princípio de justiça que é projetado sobre as trocas mercantis, e que não valia apenas para os períodos de carestia. Estamos diante da regulamentação de toda

a atividade comercial, e não somente de uma resposta pontual à fome: No caso do *Capitular de Frankfurt*, por exemplo, atribui-se aos cereais um preço acima do qual seu comércio é considerado injusto e ilegal. O combate à fome por parte dos governantes carolíngios parece relevar mais do que do “irracional” ou da “improvisação”.

O Capitular de Nimègue (806)

Datado de março de 806, o *Capitular de Nimègue* foi, como aqueles mencionados anteriormente, publicado em um contexto de crise alimentar³³. Endereçado aos *missi dominici* (enviados do imperador em cada uma das circunscrições do Império), é, provavelmente, o mais rico capitular carolíngio do ponto de vista lexical, pois procura definir “avareza”, “lucro indevido”, “cupidez”, “comércio” etc.

Em seu capítulo nove, o *Capitular de Nimègue* encoraja o auxílio aos pobres, ao mesmo tempo em que busca combater a mendicância. O imperador ordena aos seus fiéis que alimentem os pobres com os produtos dos seus benefícios e que impeçam que eles procurem mendigar alhures. Além disso, todos são instados a nada oferecer àqueles que não trabalham com as suas próprias mãos³⁴. É possível identificar um ponto em comum nas medidas adotadas, tanto em 779 quanto em 806: o recurso às relações de fidelidade na mobilização dos recursos necessários ao auxílio aos necessitados. Aqueles que receberam benefícios do rei são instados a agir tal como correntes de transmissão de um sistema de obrigações destinado a diminuir os efeitos das crises alimentares. De maneira semelhante ao que ocorre no *Capitulare episcoporum* e no *Capitular de Frankfurt*, o *Capitular de Nimègue* prevê que todos os bispos, abades, abadessas, dignitários e condes, bem como seus *domestici*, seus fiéis e todos aqueles que receberam benefícios reais deem assistência aos seus dependentes e às suas famílias. A contrapartida dos *beneficiados* não é apenas a fidelidade em um sentido amplo, mas consiste também na partilha de responsabilidades em relação aos fracos e às vítimas da fome. A preocupação com a ordem é também presente, na medida em que se busca impedir os deslocamentos dessas populações de mendicantes. O todo é coroado por uma condenação do

ócio inspirada em Gêneses, 3, 19: “*Comerás o pão com o suor do teu rosto*”. Em suma, é bastante difícil ou até mesmo impossível, distinguir nos textos carolíngios medidas de caráter “econômico” das medidas de natureza “religiosa” ou “moral”. Mas isso é realmente útil?

As medidas previstas pelos capitulares carolíngios contra a fome partem da constatação de que todas as tribulações têm origem espiritual. Mas essas medidas vão além e conduzem ao estabelecimento de um conjunto de regras projetadas sobre o conjunto dos sistemas de produção, de troca e de abastecimento. É nesse contexto que se pode falar em uma “economia moral”. Não se trata, obviamente, de uma “economia moral da multidão”, tal como define E. P. Thompson: um conjunto de tradições, de expectativas e até mesmo de superstições dos trabalhadores em suas ações no mercado³⁵. Ou ainda uma “economia moral” no sentido recentemente dado por L. Fontaine: a relação de confiança entre credores e devedores³⁶. O que estamos designando como “economia moral”, e que constituirá o principal objeto desta pesquisa, é uma concepção de justiça que o poder real, imperial ou condal tenta projetar sobre a produção, as trocas e o abastecimento, por meio de um conjunto de textos normativos, que também podem ser visíveis nas crônicas e nas histórias do período, mas que não significam que estejamos colocando em xeque a existência de uma “economia moral da multidão” na Alta Idade Média. Os contornos dessa última seriam difíceis, ou até mesmo impossíveis de definir, tendo em vista a carência de fontes.

A articulação entre a doutrina cristã e a prática econômica na Idade Média não é um tema novo para a historiografia³⁷. A novidade, há pelo menos vinte anos, consiste em identificar, tanto nas ideias formuladas pelos autores cristãos (especialmente os Pais da Igreja, os Escolásticos e os Franciscanos) quanto na gestão monástica, elementos de uma “racionalidade econômica”³⁸. Saindo dos limites de um debate que muitas vezes se resumiu à polêmica sobre as origens do Capitalismo e da modernidade econômica, V. Toneatto adotou uma perspectiva inovadora que consiste em revelar os mecanismos lexicais de definição de uma ética econômica cristã, cujos percursos de construção revelam-se fluidos, movediços e não lineares³⁹.

O léxico de uma “economia moral” carolíngia é, sobretudo, visível no *Capitular de Nimègue*. O capítulo onze define a usura como

a situação em que se reclama mais do que se deu, ou seja, como algo injusto e que contraria a ordem natural das coisas, a ordem instituída por Deus⁴⁰. A cupidez é definida de duas maneiras: no capítulo doze, ela aparece em sua acepção “positiva”, o desejo de estar com Cristo e o desejo da alma de estar na Casa do Senhor⁴¹; no capítulo treze, ela é definida em sua acepção “negativa”, a vontade de obter injustamente alguma coisa além da norma⁴². A avareza é apresentada no capítulo quatorze como o ato de cobiçar os bens de outrem e de não dar a ninguém o que lhe é devido; ela é igualmente definida, retomando as palavras do apóstolo, como “a raiz de todos os males”⁴³. O capítulo quinze menciona aqueles que praticam o “lucro indevido” (*turpe lucrum*), tentando obter ganhos de maneira desonesta. Entretanto, o capitular não condena todos os ganhos oriundos das atividades comerciais⁴⁴. O *turpe lucrum* é oposto ao “ganho” (*foenus*), definido como um ganho justo que não requer mais do que ele deve trazer. Haveria, portanto, um ganho que não infringiria o princípio da justiça. Ao mesmo tempo, ao definir o lucro justo, o príncipe aponta para a existência de outra categoria de lucro, que ele se apressa em definir no capítulo dezessete: a ‘especulação’. O exemplo dado, de alguém que no tempo da colheita ou da vindima compraria cereais ou vinho sem necessidade, mas por cupidez, pagando de um módio a dois denários e, em seguida, vendendo-o a quatro, seis ou mais denários, mostra que no *Capitular de Nimègue* não se trata de definir em que consiste a especulação, mas de estabelecer um limite quantitativo a partir do qual o comércio é chamado de lucro indevido. Moral e contabilidade misturam-se de forma que é praticamente impossível (e inútil) dizer onde começa uma e onde termina a outra. A especulação é apresentada como sinônimo de *turpe lucrum*, e este último diferencia-se do *negotium*, que consistiria em adquirir, por necessidade, para aprovisionar a si mesmo e aos outros. Além disso, o capítulo dezoito estabelece que os cereais não poderiam ser vendidos a um valor superior a dois denários por módio de aveia, três denários por módio de cevada, três denários por módio de espelta debulhada, quatro denários por módio de centeio, seis denários por módio de trigo candial debulhado. Como em 794, o capitular de 806 preocupava-se, além do preço, com a quantidade de cereais presentes em cada módio⁴⁵.

Nota-se aumento importante dos preços em relação àqueles estabelecidos pelo *Capitular de Frankfurt*, aproximadamente doze anos antes. A diferença é ainda mais importante se compararmos com os preços estabelecidos em 794 para os cereais oriundos dos domínios reais. Quer seja o produto de uma curva inflacionária, quer seja a simples constatação do fracasso das medidas adotadas anteriormente, os valores apresentados no *Capitular de Nimègue* não constituem números de fantasia sem nenhuma relação com a dinâmica da produção e da comercialização. Nesse capitular, observa-se um grau de detalhe na regulamentação das atividades mercantis que não se nota nos capitulares anteriores. Há, nesse texto, um diagnóstico refinado da situação e talvez também a constatação de que as medidas tomadas anteriormente eram insuficientes, mas certamente uma visão a longo prazo no combate às crises alimentares. Ainda que não prescreva jejuns, missas e esmolas, o *Capitular de Nimègue* define preços e pesos justos para cereais e para o pão, e também o combate à especulação. Todas essas medidas têm por eixo uma noção de justiça das trocas mercantis cuja minúcia é sem precedentes nos capitulares francos: define-se claramente o problema – a usura, a cupidez e a avaréza – seus resultados imediatos – a especulação e o *turpe lucrum* – bem como a solução – o respeito às regras do comércio (*negotium*). Por outro lado, o capitular não prevê nenhum tipo de punição àqueles que infringem as regras do comércio.

Assim, questiona-se: a comparação entre a prescrição de missas, jejuns e esmolas do *Capitulare episcoporum* com o combate à avaréza e ao lucro indevido do *Capitular de Nimègue* permite que se identifique, no espaço de cerca de vinte e cinco anos, uma crescente “racionalidade” no combate à fome por parte dos carolíngios? Analisados em ordem cronológica, os capitulares carolíngios publicados em contexto de crises alimentares poderiam indicar que se caminhou em direção a uma constatação mais refinada das “tribulações”: do apelo às missas e ao jejum, em 779, até a vontade expressa de definição e condenação moral da usura e da especulação, em 794 e em 806. Entretanto, as orações continuaram a ser prescritas em caso de fome: o *Capitular de Thionville*, em 805, por exemplo, pede que, diante de fome, de epidemia, de pestilência, de desordem meteorológica ou

qualquer outro acidente, não se espere um édito do imperador, mas que se comece a implorar imediatamente a misericórdia divina⁴⁶.

Saliente-se também que os carolíngios não foram os pioneiros quanto ao auxílio aos necessitados quando da ocorrência de crises famélicas. Há vários exemplos na Gália, ao longo dos séculos anteriores, notadamente nas *Histórias*, de Gregório de Tours⁴⁷, em poemas de Fortunato⁴⁸ e nas *Crônicas* de Fredegário⁴⁹. Gregório de Tours menciona Ecdicius, que teria alimentado mais de quatro mil pobres por ocasião da fome que atingiu a Burgúndia no fim do século V, bem como Paciente, bispo de Lyon, que teria feito o mesmo por ocasião da mesma fome. Sidônio Apolinário, cunhado de Ecdicius, também louva em suas epístolas o comportamento do bispo de Lyon, e acrescenta que esse último teria comprado trigo com seus próprios recursos. Comportamentos aparentemente guiados pelo imperativo da caridade. Apesar do papel político desempenhado por Ecdicius (ele era senador e filho do imperador Avitus), o bispo de Tours apresenta seus atos unicamente do ponto de vista da caridade pessoal, um tom que convinha perfeitamente a uma obra cujo eixo narrativo era a oposição entre santos e pecadores. É possível que o *topo* da caridade tenha operado do ponto de vista narrativo, pelo menos na época merovíngia, de maneira a apresentar o auxílio aos famintos unicamente dentro do prisma de uma santidade pessoal dos poderosos. É dessa forma, aliás, que Venâncio Fortunato, contemporâneo de Gregório de Tours, apresenta os atos do conde Sigoaldo:

[...] enquanto ele leva comida para os necessitados, a riqueza do homem rico aumenta. O pobre com o ventre pleno enche o poderoso de recompensas: ele recebe pouco sobre a terra, mas prepara grandes tesouros no céu. O necessitado dá mais aos ricos do que o rico aos necessitados: o rico dá alimentos que estão condenados a desaparecer, e recebe de Deus dons substantivos [...]⁵⁰.

E, no entanto, como o próprio Fortunato reconhece, o conde alimentava os pobres em nome do rei Childeberto, para que se manifestasse a “majestade do rei”. Essa descrição de um auxílio da autoridade pública às vítimas da fome em termos de um

felix commercium entre o mundo terreno e o mundo extraterreno e, sobretudo, em termos de santidade pessoal, significa que as narrativas episcopais sobre a fome, majoritárias até o século VIII, podem ter alterado de maneira significativa a visão dos historiadores acerca do problema. Assim, a ausência de éditos e preceitos reais anteriores ao século VIII que tratem da carência de gêneros alimentícios pode não significar a ausência, antes do advento dos carolíngios, de um conjunto de ações sistemáticas adotadas pelos reis e pelos grandes do reino com o intuito de prover às necessidades das vítimas das crises alimentares. Houve mudança na natureza do auxílio aos famintos ou, também, e, talvez, sobretudo, uma transformação na forma de se descrever esse auxílio.

Considerações finais

As medidas adotadas nos três capitulares aqui analisados revelam que não se pode separar, no que se refere à época carolíngia, as concepções morais e as concepções econômicas. Em nenhum momento, esses textos representam uma constatação das crises alimentares em termos de um desequilíbrio entre oferta e demanda, e o próprio vocabulário utilizado para descrever essas crises é permeado de referências morais (“*praesenti tribulationes*”, “*usura*”, “*avaritia*”, “*turpe lucrum*”). Esse vocabulário expõe a existência de problemas mais amplos do que a fome em si, que teriam origem em comportamentos que se oporiam ao princípio da justiça. O estabelecimento de um peso e de um preço justos, de regras para o bom comércio, bem como a regulamentação da ajuda aos necessitados constituem meios para vencer as tribulações e restabelecer o equilíbrio da sociedade. No entanto, esses meios também são operações por meio das quais a produção e as trocas mercantis de bens alimentícios (cereais e pão) são regulamentadas. Por mais que tenham sido orientados por uma percepção moral e cristã acerca da fome e de suas causas, os capitulares carolíngios eram o fruto de uma experiência administrativa, um instrumento de administração.

THE MORAL ECONOMY AND THE STRUGGLE AGAINST HUNGER IN THE EARLY MIDDLE AGES

Abstract: The object of this article are the measures taken by the Carolingian princes to confront the alimentary crises, as found in three capitularies published by Charlemagne between the end of the 8th and the beginning of the 9th century: the *Capitulaire Episcoporum* (c.779), the *Capitulaire de Francfort* (794) and the *Capitulaire de Nimègue* (806). At first glance very disparate, the measures anticipated by these texts were not, up until now, object of an analysis as a single group. Through this group viewpoint, we will attempt to go beyond the acknowledgment of the “despair” that would have inspired them, and ponder on whether or not there could have been a common guideline in the treatment of the problem of famine under the Carolingians.

Keywords: Famine. Moral Economy. Carolingians. Capitularies. Commerce.

Notas

¹ CURSCHMANN, F. *Hungernöte in Mittelalter. Ein Beitrag zur Deutschen Wirtschaftsgeschichte des 8 Bis 13. Jahrhunderts*, Leipzig, Scientia, 1970 (1.^a ed., 1900), p. 82.

² *Annales Mosellani*, ed. J. M. Lappenberg, *Monumenta Germaniae Historica* (MGH), *Scriptores* (SS), Hanovre, 1859, p. 494-499, especialmente, p. 498: “Famis vero, quae anno priori caepit, in tantum excrevit, ut non solum alias immundicias, verum etiam, peccatis nostris exigentibus, ut homines homines, fratres fratres ac matres filios comedere coegit”.

³ BONNASSIE, P. “Consommation d’aliments immondes et cannibalisme de survie dans l’Occident du haut Moyen Âge”. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 44e année, N. 5, 1989. p. 1035-1056.

⁴ Há boa descrição desses debates em BRUAND, O. “Le poids de l’historiographie”. In: *Voyageurs et marchandises aux temps carolingiens. Les réseaux de communication entre Loire et Meuse aux VIII e et IXe siècles*, Bruxelas, 2002, p. 15-38; ver também McCORMICK, M. *Origins of the European Economy. Communication and Commerce, A.D. 300-900*, Cambridge 2001, p. 6 e ss.; no que se refere à importância dos moinhos para a produção agrícola, ver BÖHME, H.W. “Wassermühlen im frühen Mittelalter”. In: BÖHME, A. (ed.). *Die Regnersche Mühle in Bretzenheim. Beiträge zur Geschichte der Wassermühle, Bretzenheimer Beiträge zur Geschichte I*, Mainz, 1999. p. 26-55.

⁵ Ver HENNING, J. “Early European towns: the way of the economy in the Frankish area between dynamism and deceleration, 500-1000 AD”. In: *Post-Roman towns, Trade and Settlement in Europe and Byzantium*. 1. The Heirs

of the Roman West, Berlin, 2005. p. 3-40, especialmente p. 22-26; do mesmo (du même auteur): “Strong rulers – weak economy? Rome, the Carolingians and the archeology of slavery in the first millenium AD”, In: DAVIS, J. et McCORMICK, M. (Dir.), *The long morning of medieval Europe: New directions in early medieval studies*, Aldershot/Burlington, Ashgate, 2008. p. 33-52.

⁶ WICKHAM, C. *Framing the early Middle Ages. Europe and the Mediterranean, 400-800*, Oxford: Oxford University Press, p. 693-824, p. 819-824, 2005.

⁷ Ver o artigo de VANDERBERG, V. “Fames facta est ut homo hominem comederet: l’Occident médiéval face au cannibalisme de survie (Ve-XIe siècle)”. In: *Revue belge de philologie et d’histoire*, 86/2 (2008), p. 217-272. O autor interessa-se pela recorrência do tema do canibalismo nas fontes da Alta Idade Média, e salienta a dimensão escatológica e a vontade de instrumentalização que estariam por trás dessa recorrência.

⁸ *Annales Mosellani*, ed. LAPPENBERG, J. M., MGH, SS, Hanovre, 1859, p. 494-499, especialmente, p. 498: “Ostensa autem eodem anno in ipso regno per diversa loca vemo tempore falsa annona per campos et silvas atque paludes innumera multitudo, quam videre et tangere poterant, sed comedere nullus”.

⁹ Uma relação entre as incidências da Peste Justiniana e as crises famélicas, embora verossímil, é difícil de demonstrar, pelo menos no que se refere à Gália [voir MORONY, G. ‘For Whom Does the Writer Write?’ *The First Bubonic Plague Pandemic According to Syriac Sources*], In: LITTLE, L. K. (ed.), *Plague and the End of Antiquity. The Pandemic of 541-750*, Cambridge, 2007, p. 59-86]. M. Kaplan não acredita que a Peste de Justiniano tenha perturbado de maneira durável a evolução econômica e social do Império [Les hommes et la terre à Byzance du VIe au XIe siècle, Paris, 1992, p. 461]. Sobre a Peste Justiniana, ver LITTLE, L.K. “Life and Afterlife of the First Plague Pandemic”. In: LITTLE, L.K. (ed.) *Plague and the End of Antiquity. The Pandemic of 541-750*, p. 3-32]; e também o artigo clássico de LE GOFF, J. e BIRABEN, J.-N. “La Peste dans le haut Moyen Âge”, *Annales* 24/6 (1969), p. 1484-1510; bem como o artigo mais recente de AUDOIN-ROUZEAU, F. “Le rat noir (*Rattus rattus*) et la peste dans l’occident antique et médiéval” [Bulletin de la Société de Pathologie Exotique 92 (1999), p. 422-26], que sustenta a existência de uma relação entre a difusão da Peste, a presença de ratos negros e as rotas comerciais do século VI.

¹⁰ SEN, A. *Un nouveau modèle économique. Développement, justice, liberté*, Paris, O. Jacob, 2000, p. 217. Ver também, do mesmo autor: *Poverty and Famines: An Essay on Entitlements and Deprivation*, Oxford: Clarendon Press, 1982.

¹¹ TOUBERT, P. “La part du grand domaine dans le décollage économique de l’Occident (Ve-Xe siècles)”. In *La croissance agricole du haut moyen age* (Flaran 10), Auch, Bière, 1990. p. 53-86, especialmente, p. 64; VERHULST, A. “Economic organisation” In: McKITTERICK, R. (Ed.), *The New Cambridge Medieval His-*

tory. London: Cambridge University Press, 2008. p. 481-509, especialmente, p. 488.

¹² BONNASSIE, P. “Consommation d’aliments immondes et cannibalisme de survie dans l’Occident du haut Moyen Âge”, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 44e année, n. 5, p. 1035-1056, 1989.

¹³ Os capitulares são ordenanças e regulamentos administrativos, divididos em artigos ou capitula, e promulgados pelos reis francos. Esse conjunto considerável de textos não foi conservado sob a forma de documentos oficiais emitidos pela chancelaria, mas sob a forma de notas baseadas em instruções orais (R. C. van Caenegem, *Introduction aux sources de l’histoire médiévale*, Turnholt, Brepols, 1997, p. 95).

¹⁴ DOEHAERD, R. *Le haut Moyen Age occidental: économies et sociétés*, Paris, P.U.F., 1971, p.62.

¹⁵ VERHULST, A. *The Carolingian economy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 126.

¹⁶ Artigos publicados no livro *Cash, Credit and Crisis in Europe, 1300-1600* (London, 1989).

¹⁷ *La bourse et la vie*, Paris, 1986; on retrouvera ce thème, bien que traité à partir d’une approche radicalement distincte, dans un article récent de TONEATTO, V. “La richesse des Franciscains. Autour du débat sur les rapports entre économie et religion au Moyen Âge”, *Médiévales*, 60 (2011), p. 187-202).

¹⁸ GRENIER, J.-Y. “Consommation et marché au XVIIIe siècle”. In: *Histoire & Mesure*. 10 (1995), p. 371-380, ici, p. 379.

¹⁹ FELLER, L. “Sur la formation des prix dans l’économie du haut Moyen Âge”, p. 629.

²⁰ GANSHOF, F.L. “Note sur deux capitulaires non datés de Charlemagne”, *Miscellanea Léon Van der Essen*, 2 vols., Louvain, 1947, t. 1, p. 122-133.

²¹ MORDEK, H. *Bibliotheca capitularium regum Francorum manuscripta. Überlieferung und Traditionszusammenhang der fränkischen Herrschererlasse*, München, *Monumenta Germaniae Historica*, 1995, p. 402.

²² Idem. “Karls des Großen zweites Kapitular von Herstal und die Hungersnot der Jahre 778/779”, *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* (DA) 61, 2005, p. 1-52.

²³ *Annalium Laureshamensium Pars Altera*, 12, MGH, SS, t. 1, ed. G. Pertz, Hanover, 1876, p. 31: “Fames vero magna et mortalitas in Francia; et domus rex sedit in Wormacia ». Como bem mostrou Fritz Curschmann, é difícil determinar precisamente a amplitude geográfica dessa crise alimentar, pois todos os anais parecem retirar suas informações da mesma fonte [Ann. Lauresham. S. S. I, 31 (Ann. Mosell., Ann. Alam., Ann. Sangall. maior. u. breves): “Fames vero magna et mortalitas in Francia”; Ann. Colonienses ed. Wattenbach: eccl. metropolit. Colon. Codices manuscripti, p. 127: “Fames magna”].

²⁴ *Capitulare episcoporum* (c. 779): “Capitulare qualiter institutum est in hoc

episcoporum consensu: id est ut unusquisque episcopus tres missas et psalteria tria cantet, unam pro domno rege, alteram pro exercitu Francorum, tertiam pro presenti tribulatione; presbyteri vero unusquisque missas tres, monachi et monachae et canonici unusquisque psalteria tria. Et biduanas omnes faciant, tam episcopi, monachi et monachae atque canonici, atque eorum infra casatum homines, vel qui potentes sunt. Et unusquisque episcopus aut abbas vel abbatissa, qui hoc facere potest, libram de argento in elemosinam donet, mediocres vero mediam libram, minores solidos quinque. Episcopi et abbates atque abbatissae pauperes famelicos quatuor pro isto inter se instituto nutrire debent usue tempore messium; et qui tantum non possunt, iuxta quod possibilitas est, aut tres aut duos aut unum. Comites vero fortiores libram unam de argento aut valentem, mediocres mediam libram; vassus dominicus de casatis ducentis mediam libram, de casatis centum solidos quinque, de casatis quinquaginta aut triginta unciam unam. Et faciant biduanas atque eorum homines in eorum casatis, vel qui hoc facere possunt; et qui redimere voluerit, fortiores comites uncias tres, mediocres unciam et dimidiam, minores solidum unum. Et de pauperes famelicos, sicut supra scriptum est, et ipsi faciant. Haec omnia, si Deo placuerit, pro domno rege et pro exercitu Francorum et praesente tribulatione missa sancti Iohannis sit completam”.

²⁵ DEVROEY, J.-P. «Dîme et économie des campagnes à l'époque carolingienne». In: VIADER, R. (Ed.), *La dîme dans l'Europe médiévale et moderne: Actes des XXXe Journées Internationales d'Histoire de l'Abbaye de Flaran*, Toulouse, 2010, p. 37-62, ici, p. 38.

²⁶ Annalium Laureshamensium Pars Altera, 26, p. 35: “Et in ipso hieme transmisit rex duos filios suos Pippinum et Hluduwicum cum hoste in terra Beneventana; et facta est ibi famis validissima, et super populum illum quem ibi inventus est, et super exercitum qui advenerat, ita ut aliquanti nec ipsam quadragesiman se ab esu carniū abstinere poterant. Sed et famis valida in Burgundia et per aliqua loca in Francia incumbat, ita ut multi ex ipsa fame mortui fuissent”. Les Annales Laurissenses Minores, 25: “Karlus dirigit filios suos Pippinum et Hluduvigum in Beneventum cum exercitu, factaque est famis valida, [super populum terrae et super exercitum] ita ut nec in [ipsa] quadragesima a carniū esu abstinere[retur]” [Ann. Lauresh., Ann. Mosell., Ann. S. Quint. Veromand., Ann. S. Germ. min.a. 794]

²⁷ Ann. Mosellani, MGH, SS, XVI, p. 23: “Famis vero, quae anno priori caepit, in tantum excrevit, ut non solum alias immundicias, verum etiam, peccatis nostris exigentibus, ut homines homines, fratres fratres ac matres filios comedere coegit. Ostensa autem eodem anno in ipso regno per diversa loca vemo tempore falsa annona per campos et silvas atque paludes innummera multitudo, quam videre et tangere poterant, sed comedere nuus”.

²⁸ Synodus Franconofurtensis (794), c. 1, MGH, Capitularia regum Francorum,

I, 28, p. 73: “Coniungentibus, Deo favente, apostolica auctoritate atque piissimi domni nostri Karoli regis iussione anno XXVI principatus sui cunctis regni Francorum seu Italiae, Aquitaniae, Provinciae episcopus ac sacerdotibus synodali concilio, inter quos ipse mitissimus sancto interfuit conventui”.

²⁹ Synodus Franconofurtensis (794), c. 1: “[...]quam omnes qui supra sanctissimi patres et respuentes una voce contradixerunt atque hanc heresim funditus a sancta ecclesia eradicandam statuerunt”.

³⁰ Synodus Franconofurtensis (794), c. 3: “Et idcirco dominus noster, misericordia motus, praefato Tasiloni gratuito animo et culpas perpetratas indulsit et gratia pleniter concessit et in sua aelemosina eum in amore dilectionis visus est suscepisse, ut securus Dei misericordia existerit inantea”.

³¹ Synodus Franconofurtensis (794), c. 4: “Statuit piissimus dominus noster rex, consentienti sancta synodo, ut nullus homo, sive ecclesiasticus sive laicus sit, ut nunquam carius vendat annonam, sive tempore abundantiae sive tempore caritatis, quam modium publicum et noviter statutum, de modio de avena denario uno, modio ordii denarius duo, modio sigalo denarii tres, modio frumenti denarii quatuor. Si vero in pane vendere voluerit, duodecim panes de frumento, habentes singuli libras duas, pro denario dare debeat, sigalatus quindecim aequo pondere pro denario, ordeaceos viginti similiter pensantes, avenatios viginti quinque similiter pensantes. De vero anona publica domni regis, si venundata fuerit, de avena modius II pro denario, ordeo den. I, sigalo den. II, frumento modius denar. III. Et qui nostrum habet beneficium, diligentissime praevideat, quantum potest Deo donante, ut nullus ex mancipiis ad illum pertinentes beneficium famen moriatur; et quod superest illius familiae necessitatem, hoc libere vendat iure praescriptio”.

³² Synodus Franconofurtensis (794), c. 5: “Si autem nominis nostri nomisma habent et mero sunt argento, pleniter pesantes...”.

³³ Há outro capitular datado do mesmo período e que faz, muito provavelmente, referência à mesma crise alimentar: Capitula per episcopos et comites nota facienda (805-808), MGH, Capitularia regum Francorum I, 54, p. 141: “Capitula quae volumus, ut episcopi, abbates et comites qui modo ad casam redeunt per singula loca eorum nota faciant et observare studeant, tam infra eorum parochias et missaticos seu ministeria eorum convicinantium qui in exercitu simul cum equivoco nostro perrexerunt. c. 1. Ut indigentibus adiuvaré studeant de annona, ita ut famis periculum non pereant”.

³⁴ Capitulare missorum Niumagae (806), c. 9, MGH, Capitularia regum Francorum, I, 46: “De mendicis qui per patrias discurrunt volumus, ut unusquisque fidelium nostrorum suum pauperem de beneficio aut de propria familia nutriat, et non permittat aliube ire mendicando; et ubi tales inventi fuerint, nisi manibus laborent, nullus eis quicquam tribueret praesumat”.

³⁵ THOMPSON, E. P. *Customs in Common: Studies in Traditional Popular Culture*, London, The New Press, 1991.

³⁶ FANTAINÉ, L. *L'économie morale. Pauvreté, crédit et confiance dans l'Europe préindustrielle*, Paris, Gallimard, 2008.

³⁷ Ver o balanço historiográfico feito por G. Todeschini em seu livro *Il prezzo della salvezza* (Urbino, NIS, 1994), p. 39-113.

³⁸ Ver, entre outros, TODESCHINI, G. *Il prezzo della salvezza*; DEVROEY, J. P. *Puissants et misérable. Système social et monde paysan dans l'Europe des Francs (Vie-IXe siècles)*, Bruxelles, 2006.

³⁹ TONEATTO, V. “Élites et rationalité économique. Les lexiques de l'administration monastique du haut Moyen Âge”, In: *Les élites et la richesse au haut Moyen Âge, Actes du Colloque International de Bruxelles (13-15 mars 2008)*, Turnhout, 2010, p. 71-96 [Collection Haut Moyen Âge – 10]: “Il ne s'agit donc pas de retrouver les racines de notre économie moderne, mais de mettre en lumière l'existence d'une façon propre à la société médiévale de penser les échanges matériels à travers le lien spécifique qu'elle établissait entre l'ici-bas et l'au-delà”.

⁴⁰ *Capitulaire missorum Niumagae* (806), 11: “Usura est ubi amplius requiritur quam datur; verbi gratia si desiderius solidos decem et amplius requiseris, vel si dederis modium anum frumenti et iterum super aliud exigeris”.

⁴¹ *Capitulaire missorum Niumagae* (806), 12: “Cupiditas in bonam partem potest accipi et ad malam: in bonam iuxta apostolum: ‘cupio dissolvi et esse cum Christo’, et in psalmo: ‘cumcupivit anima mea in atria Domini’”.

⁴² *Capitulaire missorum Niumagae* (806), 13: “Cupiditas vero in malam partem accipitur, qui supra modum res quaslibet iniuste appetere vult, iuxta Salomonem: ‘post concupiscentias tuas non eas’”.

⁴³ *Capitulaire missorum Niumagae* (806), 14: “Avaritia est alienas res appetere et adeptas nulli largiri; et iuxta apostolum haec est: ‘radix omnium malorum’”.

⁴⁴ *Capitulaire missorum Niumagae* (806), 15: “Turpe lucrum exercent, qui per varias circumventiones lucrando causa inhoneste res quaslibet congregare decertant”.

⁴⁵ *Capitulaire missorum Niumagae* (806), 18: “Et ipsum modium sit quod omnibus habere constitutum est, ut unusquisque habeat aequam mensuram et aequalia modia”.

⁴⁶ *Capitulaire missorum in Theodonis villa* (805), MGH, *Capitularia regum Francorum*, I, 44: “De hoc si evenerit fames, clades, pestilentia, inaequalitas aeris vel alia qualiscumque tribulatio, ut non expectetur edictum nostrum, sed statim praecetur Dei misericordia”.

⁴⁷ Nascido em torno de 538, Gregório de Tours redigiu *Os Dez Livros de História* entre 575 e 592. Também conhecida como *Histórias*, essa obra é composta de 443 capítulos divididos em 10 livros. Trata-se da mais importante fonte sobre o século VI na Gália. Como mostrou M. Heinzelmänn, o bispo de Tours estava orientado

por uma visão eclesiológica na qual a luta entre os santos e os pecadores constituía a própria essência da História. Os acontecimentos descritos por Gregório servem, antes de tudo, para ilustrar esse combate, bem como a vitória dos santos e o triunfo final da Igreja do Cristo (HEINZELMANN, M. *Gregory of Tours: history and society in the sixth century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001).

⁴⁸ Nascido nos arredores de Trevisa, entre 530 e 535, Venâncio Fortunato chegou à Gália em 565, em uma peregrinação ao túmulo de São Martinho de Tours. Tornou-se monge por volta de 576, e, em seguida, bispo de Poitiers, função que ocupou até a sua morte, por volta de 600. Entre suas obras, destacam-se: *Carmina*, série de onze livros de poemas sobre diversos personagens da Gália merovíngia – reis, rainhas, aristocratas, bispos etc. – bem como várias hagiografias: a Vida de Santa Radegonda, a Vida de São Martinho, a Vida de São Germano de Paris, a Vida de Santo Aubin de Angers, a Vida de São Patérnio de Avranches, a Vida de São Marcelo de Paris e a Vida de São Seurino de Bordeaux [SILVA, M. C. da; MAZZETTO JR. M. “A Realeza nas fontes do período merovíngio (séculos VI-VIII)”. In: *História Revista* (UFG), v. 11, 2006, p. 89-119, especialmente, p. 101].

⁴⁹ As *Chronica*, um conjunto de relatos atribuídos desde o século XVI a um certo “Fredegarius Scholasticus”, constituem a narrativa mais completa dos acontecimentos na Gália durante o século VII. O nome “Fredegarius” apareceu pela primeira vez nas *Antiquitez Gauloises et Françoises*, de C. Fauchet (1579). Os historiadores habituaram-se a designar esses textos como a “Crônica de Fredegário e suas continuações”. Em sua estrutura original, a obra de Fredegário devia contar com cinco ou seis livros. Entretanto, o copista do *Codex Claromontanus*, o mais antigo dos manuscritos dessa obra, adotou uma nova organização das crônicas, que foi seguida pelos editores contemporâneos. As crônicas originais foram condensadas em quatro livros diferentes, cada um precedido de um índice de capítulos. O primeiro livro contém o resumo dos trabalhos de Hipólito de Roma e de Isidoro de Sevilha; os trabalhos de Jerônimo e de Hydatius estão no segundo livro; uma parte das Histórias de Gregório de Tours se encontra no terceiro livro, e o quarto livro contém uma narrativa que se estende de 584 até 642. As Crônicas foram continuadas por outros autores, em grande parte desconhecidos. A primeira continuação compreende o período de 462 a 720 – trata-se de um complemento do ponto de vista austrasiano ao *Liber Historiae Francorum* – e também de 724 a 734. A segunda continuação, escrita por um membro do séquito de Childebrando, meio-irmão de Carlos Martel, compreende o período de 736 a 751 e apresenta uma visão “pipinida” dos acontecimentos. A terceira continuação, redigida por Nibelungo, filho de Childebrando, descreve os eventos do reinado de Pepino, o Breve até 768. As crônicas de Fredegário e suas continuações foram editadas em 1888, por B. Krush nos MGH [SILVA, M. C. da; MAZZETTO JR. M. “A Realeza nas fontes do período merovíngio (séculos VI-VIII)”, p. 97-98].

⁵⁰ Venâncio Fortunato, Carmina, Livro X, XVII: “dum escam sumit egens, divitis auget opes pauper ventre satur satiat mercede potentem parva capit terris, praeparat ampla polis divitibus plus praestat egens quam dives egenti dat moritura cibi, sumit opima dei”

Referências

Annales Bertiniani, ed. G. Waitz, Monumenta Germaniae Historica (MGH), Scriptores Rerum Germanicarum (SRG), t.5, Hanover, 1883.

Annales Fuldenses, ed. F. Kurze, MGH, SRG, t. 7, Hanover, 1891. (reed., Hanover, 1978).

Annales Laureshamenses, ed. G.H. Pertz, MGH, Scriptores (SS), t. 1, Hanover, 1876. p. 21-39.

Annales Mettenses Priores, ed. B. von Simon, MGH, SRG, t. 10, Hanover, 1905.

Annales Mosellani, ed. J. M. Lappenberg, MGH, SS, Hanovre, 1859. p. 494-499

Annales quae dicuntur Einbardi, ed. G.H. Pertz, MGH, SRG, t. 6, Hanover, 1895. p. 135-218.

Annales Regni Francorum, ed. R. Rau, Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte, t. 1, Berlim, 1960. p. 10-155.

Annales Sanctae Columbae Senonensis, ed. G.H. Pertz, MGH, SS, t. 1, Hanover, 1876. p. 102-109.

Annales Sancti Emmerammi ratisponensis, ed. G.H. Pertz, MGH, SS, t. 1, Hanover, 1876. p. 91-94.

Annales Xantenses, ed. B. von Simon, MGH, SRG, t. 12, Hanover/Leipzig. 1909.

Capitula e canonibus excerpta (813), ed. A. Boretius, MGH, Capitularia regum Francorum, t. 1, Hanover, 1883. p. 173-175.

Capitula per episcopos et comites nota facienda (805-808), ed. A. Boretius, V. Krause, MGH, Capitularia regum Francorum, t. 2, Hanover, 1897. p. 141.

Capitulare episcoporum (c.779), ed. A. Boretius, MGH, Capitularia regum Francorum, t. 1, Hanover, 1883. p. 51-52.

Capitulare missorum aquisgranense primum (809), ed. A. Boretius, MGH, Capitularia regum Francorum, t. 1, Hanover, 1883. p. 149-151.

Capitulare missorum generale (802), ed. A. Boretius, MGH, Capitularia regum Francorum, t. 1, Hanover, 1883. p. 91-99.

Capitulare missorum Niumagae (806), ed. A. Boretius, MGH, *Capitularia regum Francorum*, t. 1, Hanover, 1883. p. 130-132.

Capitulare missorum in Theodonis villa (805), ed. A. Boretius, MGH, *Capitularia regum Francorum*, t. 1, Hanover, 1883. p. 122-126.

Concilium Vernense (844), ed. A. Boretius, V. Krause, MGH, *Capitularia regum Francorum*, t. 2, Hanover, 1897. pp. 382-387.

Edictum Pistense (864), ed. A. Boretius, V. Krause, MGH, *Capitularia regum Francorum*, t. 2, Hanover, 1897. p. 310-329.

Episcoporum ad Hludowicum imperatorem relatio (829), ed. A. Boretius, V. Krause, MGH, *Capitularia regum Francorum*, t. 2, Hanover, 1897. p. 26-51.

Fredegário, *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii scholastici*, ed. A. Kusternig, *Quellen zur Geschichte des 7 und 8 Jahrhunderts*, Darmstadt, 1982. p. 1-325.

Gregório de Tours, *Decem Libri Historiarum*, ed. R. Büchner, *Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters*, Berlin, s.d., 2 v. [ed. franc. R. Latouche, Paris, 1975, 2 v.].

Hludowici et Hlotarii epistola generalis (828), ed. A. Boretius, V. Krause, MGH, *Capitularia regum Francorum*, t. 2, Hanover, 1897. p. 3-6.

Karoli ad Gherbaldum episcopum epistola (807), ed. A. Boretius, MGH, *Capitularia regum Francorum*, t. 1, Hanover, 1883. p. 244-246.

Karoli Magni et Pippini filii capitula italica (776/781), ed. A. Boretius, MGH, *Capitularia regum Francorum*, t. 1, Hanover, 1883. p. 187-188.

Karolomanni capitulare vernense (884), ed. A. Boretius, V. Krause, MGH, *Capitularia regum Francorum*, t. 2, Hanover, 1897. p. 371-375.

Memoratorium de exercitu in Gallia occidentali praeparando (807), ed. A. Boretius, MGH, *Capitularia regum Francorum*, t. 1, Hanover, 1883. p. 134-135.

Pippini capitulare aquitanicum (768), ed. A. Boretius, MGH, *Capitularia regum Francorum*, t. 1, Hanover, 1883. p. 42-43.

Statuta rhipacensia frisingensia salisburgensia (799/800), ed. A. Boretius, MGH, *Capitularia regum Francorum*, t. 1, Hanover, 1883. p. 226-230.

Synodus Franconofurtensis (794), ed. A. Boretius, MGH, *Capitularia regum Francorum*, t. 1, Hanover, 1883. p. 73-78.

Venâncio Fortunato. *Opera Poetica*, ed. F. Leo, MGH, *Auctores Antiquissimi*, t. 4/1, Berlin, 1881.

Fontes:

- ARNOUX, Matthieu. Vérité et question des marchés médiévaux. In: HAT-CHUEL, Armand.; FAVEREAU, O.; AGGERI, F. (dir.). *L'activité marchande sans le marché*. Paris: Mines-Paris Tech, 2010. p. 27- 43.
- BOIS, Guy. Sur les crises économiques médiévales. *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia*, p.16-17, 1995; p. 61-69, 1996.
- BONNASSIE, Pierre. Consommation d'aliments immondes et cannibalisme de survie dans l'Occident du haut Moyen Âge. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 44e année, n. 5, p. 1035-1056, 1989.
- BOUGARD, François; LA ROCCA, Cristina; LE JAN, Régine (dir.). *Sauver son âme et se perpétuer. Transmission du patrimoine et mémoire au haut Moyen Âge*. Roma: École française de Rome, 2005.
- BRUAND, Olivier. *Voyageurs et marchandises aux temps carolingiens. Les réseaux de communication entre Loire et Meuse aux VIIIe et IXe siècles*, Bruxelles: De Boeck, 2002. 357p.
- CALVET, Gaëlle. *Cupiditas, avaritia, turpe lucrum*. Discours économique et morale chrétienne chez Hincmar de Reims (845-882). In: DEVROEY, Jean-Pierre; FELLER, Laurent; LE JAN, Régine (dir.). *Les élites et la richesse au haut Moyen Âge*. Turnhout, Brepols, 2010. p. 97-112.
- CATTEDDU, Isabelle. Le renouvellement des connaissances sur l'habitat et l'espace rural au haut Moyen Âge. In: DEMOULE, Jean-Paul. (dir.). *L'archéologie préventive dans le monde. Apports de l'archéologie préventive à la connaissance du passé*. Paris: La Découverte, 2007. p. 82-101.
- COUPLAND, Simon. *Carolingian coinage and the Vikings: Studies on power and trade in the 9th century*. Aldershot/Burlington: Ashgate/ Variorum, 2007.
- CURSCHMANN, Fritz. *Hungernöte in Mittelalter. Ein Beitrag zur Deutschen Wirtschaftsgeschichte des 8 Bis 13. Jahrhunderts*, Leipzig, Scientia, 1970. (1. ed., 1900).
- DAVIES, William; FOURACRE, Paul (dir.). *The languages of gift in the early Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- DEVROEY, Jean-Pierre. *Économie rurale et société dans l'Europe franque*. Paris, Belin, 2003. 381p.
- _____. *Puissants et misérables. Système social et monde paysan dans l'Europe des Francs (VIe-IXe siècles)*. Bruxelles: Académie Royale de Belgique, 2006. 725p.
- _____. Units of measurement in the early medieval economy: The example of Caroligian food ration. *French History*, 1-1, p. 68-92, 1987.
- _____. Dîme et économie des campagnes à l'époque carolingienne. In: VIA-DER, Roland. (ed.). *La dîme dans l'Europe médiévale et moderne. Actes des XXXe Journées Internationales d'Histoire de l'Abbaye de Flaran*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2010. p. 37-62.

DOEHAERD, Rénée. *Le haut Moyen Age occidental: économies et sociétés*. Paris: P.U.F., 1971.

DUBY, Georges. *L'économie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval, France, Angleterre, Empire, IXe-XVe siècles. Essai de synthèse et perspectives de recherches*. Paris, Éditions Montaigne, 1962.

FELLER, Laurent. Histoire du Moyen Âge et histoire économique (Xe-XVe siècle) en France. In: AMMANNATI, Francesco. (dir.). *Dove va la storia economica? Metodi e prospettive secc. XIII-XVIII*. Firenze: Firenze University Press, 2011. p. 39-60.

_____. Sur la formation des prix dans l'économie du haut Moyen Âge. *Annales HSS*, juillet-septembre, n. 3, p. 627-661, 2011.

FONTAINE, Laurence. *L'économie morale: Pauvreté, crédit et confiance dans l'Europe préindustrielle*. Paris: Gallimard, 2008. 437p.

FOSSIER, Robert. *La Terre des hommes en Picardie jusqu'à la fin du XIIIe siècle*. Paris: Nauwelerts, 1968.

_____. Les tendances de l'économie : stagnation ou croissance? In: *Nascita dell'Europa ed Europa carolingia: un'equazione da verificare*. Spoleto, Centro italiano di studi sull' alto medioevo, 1981. p. 261-274.

GANSHOF, François-Louis. Note sur deux capitulaires non datés de Charlemagne. In: *Miscellanea Léon Van der Essen*, 2 v., t. 1, Louvain, 1947.

GODELIER, Maurice. *L'idéal et le matériel. Pensée, économies, sociétés*. Paris: Flammarion, 2010. (1a ed., 1984).

HANSEN, Inge; WICKHAM, Chris (dir.). *The long eighth century*, Leyde, Brill, 2000.

HENNING, Joachim. Early European towns: the way of the economy in the Frankish area between dynamism and deceleration, 500-1000 AD. In: *Post-Roman towns, Trade and Settlement in Europe and Byzantium. 1. The Heirs of the Roman West*. Berlin: de Gruyter, 2005. p. 3-40.

_____. Strong rulers—weak economy? Rome, the Carolingians and the archaeology of slavery in the first millennium AD. In: DAVIS, Jennifer; McCORMICK, Michael. (dir.). *The long morning of medieval Europe: New directions in early medieval studies*. Aldershot/ Burlington: Ashgate, 2008, p. 33-53.

HOCQUET, Jean-Claude. Le pain, le vin et la juste mesure à la table des moines carolingiens. *Annales ESC*, 40-3, 1985, p. 661-686.

IOGNA-PRAT, Dominique. Préparer l'au-delà, gérer l'ici-bas: les élites ecclésiastiques, la richesse et l'économie du christianisme (perspectives de travail). In: DEVROEY, Jean-Pierre; FELLER, Laurent; LE JAN, Régine (dir.). *Les élites et la richesse...*, op. cit., p. 59-70.

McKITTERICK, Rosamond. Perceptions of Justice in western Europe in the ninth and tenth centuries. In: *La Giustizia nell'Alto Medioevo (Secoli IX-XI)*, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto medioevo, XLIV. Spoleto:

CISAM, 1997, t. II, p. 1075-1102.

MORDEK, Hubert. *Bibliotheca capitularium regum Francorum manuscripta. Überlieferung und Traditionszusammenhang der fränkischen Herrschererlasse*, Munique, Monumenta Germaniae Historica, 1995. 1158 p.

_____. Karls des Großen zweites Kapitular von Herstal und die Hungersnot der Jahre 778/779. *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* (DA), v.61, p. 1-52, 2005.

POLANI, Karl. *La grande transformation: Aux origines politiques et économiques de notre temps*. Paris: Gallimard, 1983. (1a ed., 1944).

REUTER, Timothy. Property transactions and social relations between rulers, bishops and nobles in early eleventh-century Saxony: The evidence of the Vita Meinwerici. In: DAVIES, William; FOURACRE, Paul (dir.). *Property and power in the early Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 165-199.

ROUCHE, Michel. La faim à l'époque carolingienne. Essai sur quelques types de rations alimentaires. *Revue Historique*, v.250, p. 295-320, 1973.

SEN, Amartya. *Poverty and Famines: An Essay on Entitlements and Deprivation*. Oxford: Clarendon Press, 1982.

_____. *Un nouveau modèle économique. Développement, justice, liberté*. Paris, O. Jacob, 2000.

TESTART, Alain. Échange marchand, échange non marchand. In: *Revue Française de Sociologie*, 42-4, p. 719-748, 2001.

THOMPSON, Edward Palmer. *Customs in Common: Studies in Traditional Popular Culture*. London, The New Press, 1991.

TODESCHINI, Giacomo. *I mercanti e il tempio: La società cristiana ed il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed età moderna*. Bolonha, Il Mulino, 2002.

TONEATTO, Valentina. Élités et rationalité économique. Les lexiques de l'administration monastique du haut Moyen Âge. In: DEVROEY, Jean-Pierre; FELLER, Laurent; LE JAN, Régine (dir.). *Les élites et la richesse...*, op. cit., p. 71-99.

TOUBERT, Pierre. *L'Europe dans sa première croissance: De Charlemagne à l'An Mil*. Paris: Fayard, 2004. 477p.

_____. La part du grand domaine dans le décollage économique de l'Occident (Ve-Xe siècles). *La croissance agricole du haut moyen âge* (Flaran 10). Auch: Bière, 1990. p. 53-86.

VANDENBERG, Vincent. *Fames facta est ut homo hominem comederet*: l'Occident médiéval face au cannibalisme de survie (Ve-XIe siècle). *Revue belge de philologie et d'histoire*, 86/2, p. 217-272, 2008.

VERHULST, Aadrian. Economic organisation. In: Rosamond McKitterick (Ed.). *The New Cambridge Medieval History*. London: Cambridge University Press, 2008. p. 481-509.

_____. *The Carolingian Economy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p.160.

WEBER, Florence. De l’anthropologie économique à l’ethnographie des transactions. In: DEVROEY, Jean-Pierre; FELLER, Laurent; LE JAN, Régine (dir.). *Les élites et la richesse...*, op. cit., pp. 29-48.

WICKHAM, Chris. *Framing the early Middle Ages: Europe and the Mediterranean, 400-800*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Recebido em: 26 de junho de 2013.

Aprovado em: 08 de agosto de 2013.

O combate à simonia na correspondência de Pedro Damiano: uma retórica reformadora do século XI?

Claudia Regina Bovo*

Resumo: A simonia dispõe de uma longa história de qualificação e combate nos textos cristãos. Na correspondência de Pedro Damiano, encontramos suas principais concepções eclesiológicas e as ações cabíveis para o combate desta falta que, segundo alguns historiadores partidários da tese de Augustin Fliche sobre a reforma gregoriana, era o elemento integrador de um programa de reformas encabeçado pelo papado no século XI. À luz da organização diacrônica do epistolário Damianense (1042-1072), buscamos neste artigo fazer uma revisão desses estudos, investigando os significados do combate à simonia impetrados pelo avelanita. Especificamente, interessa-nos compreender se a simonia integrava um *programa* de ações reformadoras incentivadas pelo papado e referendada pelos interlocutores de Pedro Damiano – como Humberto, cardeal de Silva Cândia, – ou se era uma prerrogativa de fortalecimento e institucionalização da comunidade eremítica de Fonte Avellana.

Palavras-chave: Simonia. Pedro Damiano. Reforma Gregoriana. Fonte Avellana.

Introdução

Desde o século XIX, os estudiosos dedicam-se a investigar os movimentos eclesiásticos de moralização e enriquecimento disciplinar

* Professora do Departamento de História da Universidade Federal do Triângulo Mineiro e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Mato Grosso, pesquisadora do *Vivarium* e do LEME – Laboratório de Estudos Medievais. E-mail: claubovo@yahoo.com.

dos séculos XI e XII e os personagens responsáveis por empreender aquilo que acreditavam ser o início do processo de centralização política da Igreja Católica. De acordo com essa tradição historiográfica, que teve na figura de Augustin Fliche um dos seus principais expoentes, após o pontificado de Leão IX (1049-1054), as diferentes gerações de papas que conduziram a Sé Romana até o século XII estariam todas empenhadas na concretização de uma agenda comum de ações moralizantes e disciplinares. Por esse viés interpretativo, monges e clérigos teriam agido sempre em nome do papado, conformando maneiras de se promover a purificação do corpo eclesial e sua liberação da tutela laica. Esse quadro explicativo contribuiu significativamente para classificar o religioso Pedro Damiano (1007-1072) como um integrante do *partido romano*, reconhecendo sua produção escrita como um embrião do movimento de *reforma gregoriana*.

Neste artigo, pretendemos apresentar as interpretações que Pedro Damiano formalizou sobre a simonia em sua correspondência. Produção escrita que se estendeu de 1042 a 1072, ano de sua morte. Nosso objetivo é investigar se o combate à simonia integrava um *programa* de ações reformadoras incentivadas pelo papado e referendada por seus interlocutores diretos na questão – especificamente, Humberto, cardeal de Silva Cândida, – ou se era uma prerrogativa de fortalecimento e institucionalização da comunidade eremítica de Fonte Avellana, na qual Pedro Damiano tinha origem.

O levantamento e a caracterização da simonia a partir de suas cartas permite que nos aproximemos de uma das contendas doutrinais mais debatidas nos séculos XI e XII (FLICHE, 1924; GILCHRIST, 1993). Além disso, a multiplicação dos discursos em torno do combate dessa falta e sua crescente regularização nos cânones conciliares determinaram as interpretações historiográficas a respeito de um projeto de reforma encabeçado pelo papado. Nesse sentido, o exame apurado dos significados da simonia na correspondência de Pedro Damiano pode nos auxiliar na compreensão das estratégias utilizadas pelos avelanitas para a afirmação de sua *auctoritas* junto aos pontífices romanos, mas, sobretudo, ele nos permitirá perceber a extensão ou o limite do conceito de *reforma gregoriana*.

As expressões do *Simoniacus Draco* nas obras Damianenses

A simonia dispõe de uma longa história de qualificação e combate nos textos cristãos. Esta falta tem seu nome derivado da passagem dos Atos dos Apóstolos 8.18-23 (BIBLIA SACRA VULGATA, 2006), na qual Simão Mago, ao verificar que o Espírito Santo era dado pelos apóstolos através da empostação das mãos, ofereceu-lhes dinheiro para obter deles o mesmo poder. Segundo Joseph Lynch (1976, p. 65-66), o século XI foi o período de maior polemização da simonia, no qual se adensou à questão uma profunda exegese sobre a venda de bens espirituais, com a passagem de Reis 5:16-27, a retomada de normas canônicas antigas, como o segundo cânone do Concílio de Calcedônia¹, de 451, e o uso de contos apócrifos sobre Simão Mago. Mas, no geral, apesar de repetidamente condenada, a prática da simonia parecia inevitável em um meio social, cuja nomeação aos ofícios eclesiásticos garantia, muitas vezes, o controle sobre um vasto patrimônio material (GILCHRIST, 1993). Nesse sentido, durante todo o século XI, mesmo diante do fortalecimento da propaganda antissimoniaca impetrada por diversos grupos sociais e dos concílios convocados para a sua condenação², muitos daqueles acusados dessa falta, apesar de condenados, retomavam seus postos clericais após reconhecerem seu erro e fazerem penitência.

A primeira obra de Pedro Damiano a considerar os perigos que envolviam a prática simoniaca foi a *Vida de São Romualdo*. Segundo Giovanni Lucchesi (1972), sua composição data da segunda metade de 1042, momento em que Damiano se encontrava no mosteiro de São Vicente, a pedido do abade desta casa, para auxiliar na correção dos monges ali enclausurados³. Historiadores de diferentes gerações e escolas historiográficas tomam a *Vida de São Romualdo* como uma espécie de “narrativa da orientação eremítica” de Pedro Damiano e da comunidade de Fonte Avellana (BLUM, 1947; COLIN, 1985; TABACCO, 1993). Por ser uma de suas primeiras obras, a *Vita Beati Romualdi* apresenta os primeiros preceitos da atividade eremítica que Pedro Damiano adotou desde 1035, inspirado pela tradição ascética de Romualdo de Ravenna. Tomada simultaneamente como uma narrativa de origem e uma orientação

sobre a especificidade do eremitismo avelatina, em setenta e dois capítulos, essa hagiografia apresenta a opção de Romualdo de Ravenna pela vida eremítica. Vejamos:

Romualdo por não poder suportar a esterelidade de sua vida, se colocou a procurar com ávida ansiedade o lugar onde pudesse oferecer os frutos às almas. Enviou emissários aos condes da província de Camerino. Estes, ao ouvirem o nome de Romualdo, se encheram de grande alegria e lhe ofereceram tudo o que era possível em se tratando de florestas, montanhas e campos. Enfim, Romualdo encontrou sobre as terras deles um local conveniente para a vida eremítica, circundado por montes e florestas por todos os lados. [...] Eles se estabeleceram nesse local [Val de Castro]. Após ter construído as celas, o venerável homem passou a habitá-las juntamente com seus discípulos. Quem poderia descrever ou dizer sobre todas as graças que o senhor concedeu às almas através de seu intermediário? Eis que as pessoas quiseram afluir de todas as partes para fazer penitência, distribuindo misericordiosamente os seus bens aos pobres, enquanto outros abandonaram completamente o mundo e se submeteram com fervor à regra monástica. O santíssimo homem aparecia tal como um serafim, pois por toda a parte onde ia queimava incomparavelmente a chama do amor divino e inflamava os corações com sua santa pregação. (DAMIANO, 1844, p. 986)

Apresentando Romualdo como um predestinado à vida eremítica, Damiano enfatiza as condições simples de origem desta primeira comunidade anacorética em Val de Castro, cujo fato de estar circundada por florestas e campos garantia não só a reprodução de uma condição de vida inóspita (*imitatio christi*), como também assegurava a distância de ambientes populosos, sujeitos a tentações mundanas e ao desvio da obediência ascética. Porém, o elemento mais importante nessa passagem é a contínua intervenção de Romualdo no mundo através da pregação. Dessa maneira, a opção pela vida eremítica não se resumia pura e simplesmente a uma vida de abandono da sociedade, mas referia-se à manutenção do

equilíbrio entre momentos de isolamento e pregação. É justamente nesse momento da narrativa que o combate à simonia desponta como uma prerrogativa da ação interventora do eremita no mundo. Segundo Pedro Damiano:

Ele repreendeu com tamanha severidade os clérigos seculares que tinham sido ordenados por simonia; afirmava que eles seriam condenados e se tornariam heréticos caso não abandonassem espontaneamente a ordem que eles recebiam. Estes, compreendendo tal dito como inconcebível, decidiram matá-lo. Com efeito, durante todo este período até o tempo de Romualdo, o costume tinha se estabelecido tão efectivamente que era mal visto julgar como pecado a heresia da simonia. Romualdo lhes disse: ‘Tragam-me os livros dos santos cânones e me provem através de vossos próprios livros se o que eu digo é verdade!’ Consultando com cuidado, eles descobriram seus crimes e se lamentaram por seus erros. Eis que o santo homem editou certas regras e ensinou aos clérigos que viviam no século ao modo dos laicos à obedecer seus superiores e à viver conjuntamente em comunidade. Alguns bispos que tinham ocupado suas sés por simonia vieram até ele para fazer penitência. Se reportando ao venerável homem, eles prometeram deixar o episcopado numa data estipulada e abraçar a vida monástica. (DAMIANO, 1844, p. 986-987).

No capítulo 35, Damiano apresenta a sua primeira descrição da simonia e o costume por parte do próprio clero de não vê-la como uma falta, tolerando-a. Entretanto, o elemento mais marcante nessa primeira referência reside na forma como ele soluciona o problema, propondo a regulação da vida episcopal e sacerdotal a partir da experimentação dos preceitos monásticos de obediência e vivência comunitárias. Segundo Damiano, a prática simoniaca estava vinculada ao hábito dos clérigos viverem como se fossem laicos, ignorando a essência apostólica que os diferenciava e, conseqüentemente, corrompendo esse estado. A normalização da conduta clerical desponta como um meio efetivo de inibir a corrupção dos sacerdotes e bispos, coibindo a proliferação da simonia. O caminho anunciado como

mais eficiente para essa ação normativa foi justamente a valorização dos preceitos fundantes da prática monástica beneditina, quais sejam, a obediência ao superior e a experiência de vida em comunidade.

Estaria estabelecido um processo de valorização do monasticismo, a ponto do mesmo não apenas influenciar, mas orientar a experiência disciplinar episcopal e sacerdotal? Verificamos uma tendência no primeiro texto hagiográfico de Fonte Avellana que se confirmou nas epístolas redigidas durante o priorado de Pedro Damiano (1043-1057): a construção de uma argumentação de luta contra a corrupção sacerdotal pautada pela defesa de que o sacerdote precisa passar pelo disciplinamento monástico para se eximir de experiências que o conduziram à corrupção do estado clerical. Esse processo que outros historiadores chamaram de monastização ou “monaquização” do episcopado (PINHEIRO, 2010, p. 4; FIGUINHA, 2009), baseava-se no estabelecimento de uma rígida disciplina para o clero secular, fundada na experiência regular cenobítica. Para fundamentar sua argumentação de luta contra a simonia, Damiano enfatizou essa experiência regular como um caminho para recuperação sacerdotal, indo além, ao pontuar a extrema ascese eremítica, com momentos de isolamento e flagelação voluntária, como formas de sustentar o compromisso monástico.

A luta contra a simonia surge como uma bandeira a ser levantada pelos eremitas em franco processo de institucionalização, especialmente aqueles que se diziam vinculados à tradição perpetuada pela memória de São Romualdo. Nessa específica mistura de elementos vindos do cenobitismo e do anacoretismo, definitivos para a correção monástica e sacerdotal, o combate à simonia despontou como um componente narrativo importante, uma vez que a partir dele se definiu um inimigo a ser repugnado, ao mesmo tempo se reconheceu a legitimidade da identidade eremítica no resgate disciplinar de todo clero.

Esta proposta foi repetidamente reiterada na obra de Pedro Damiano. Em seu epistolário, a primeira menção à simonia foi feita cerca de um ano após a redação da *Vida de São Romualdo*. Na terceira carta, escrita em 1043 e endereçada a Gebeardo, arcebispo de Ravena, (1027-1044), Damiano defende que:

O dragão da simonia depois de agrupar as armas de muitos negociantes desgraçados, contornou-os com a concupiscência e vomitou seu veneno adiante. Tu fostes a única excessão, pois permaneceu invicto e ileso como cavaleiro de Cristo, penetrando a garganta da besta do inferno com a lança de Pedro e mantendo sua igreja livre deste contágio imundo. O que a sé mestre perde com as faltas de seus pastores, ou melhor, de seus ladrões, a sé deste nobre discípulo preserva inviolada. [...] Eis que surge o cavaleiro de Cristo que bravamente reúne sua força e com prudente circunspeção luta contra os vícios do diabo. Degolas a avareza, esmagas o orgulho, ergues os caídos, estendas aos fracos a mão direita do santo conselho, enquanto guardas tua própria integridade atrás do escudo das santas virtudes, ao mesmo tempo, tu podes defender os outros contra o ataque do antigo inimigo. (DAMIANO, 1983, p. 107).

A simonia surge caracterizada como um dragão venenoso que contaminou os clérigos com a avareza e o orgulho, origem de todos os males engendrados pelo diabo. A partir dessa passagem, Damiano estabelece todo um corpo de adjetivos que caracterizarão tanto os praticantes quanto a prática da simonia. Os praticantes são chamados de negociantes desgraçados (*miserabiliū negociatorum*) e ladrões (*latronum*) que, além de disporem ilicitamente dos bens sagrados, enroscam-se à concupiscência (*concupiscentiae spiris*). Já aquele que se coloca como combatente dessa falta, é designado como cavaleiro de Cristo (*Miles Christi*), que dispunha do escudo das santas virtudes para se tornar invencível (*omnibus invictus*) diante desse mal contagioso. Mas, para além do arsenal de qualificativos trazido por Pedro Damiano para fundamentar o combate à simonia, dois elementos dessa epístola são importantes para nossa análise: o primeiro diz respeito à constatação do estado de corrupção presente na Sé Romana (*magistri sedes*), enquanto Ravenna preservava-se da contaminação da simonia; o segundo trata do compromisso público do arcebispo em auxiliar àqueles homens fracos que sucumbiam ao *dragão* da simonia.

No início de sua atividade enquanto prior, Damiano denunciou o jogo de interesses presentes na Sé Romana, identificando-na como um espaço contaminado pelas práticas simoníacas (BOVO,

2011). Apesar de não condenar explicitamente o papa Bento IX por simonia, ele anunciou a condição da Sé Apostólica que perdeu sua pureza por culpa de certos “pastores ladrões”. Numa referência clara ao prestígio apostólico de Ravenna, historicamente reconhecida como local da ordem cristã, o avelanita reafirmou o lugar dessa Sé como uma “segunda Roma”⁴. Segundo Alba Orselli, a triangulação eclesiológica entre as principais sedes do cristianismo, sua igualdade em termos de autoridade doutrinal e seu peso político encontram-se referenciados nessa passagem epistolar de Damiano (ORSELLI, 2009, p. 145-146). Afirmar a condição ilibada de Ravenna em detrimento de Roma poderia servir a um objetivo: autorizar a linhagem sacerdotal ravenate da qual o próprio Damiano fazia parte, uma vez que era sobrinho do arqui-diácono de Ravenna, Damiani, e foi consagrado pelo arcebispo Gebeardo⁵. Temos aqui o reconhecimento do prestígio apostólico da igreja de Ravenna e, conseqüentemente, a sustentação da aptidão de seu clero em fomentar o combate à simonia, inclusive intervindo em Roma, caso fosse preciso.

Ao verificarmos as cartas seguintes do epistolário Damianense, constatamos que essa condição considerada impoluta e protetora do arcebispo de Ravenna não persistiu no substituto de Gebeardo, Widger (1044-1046). Tanto na carta sete, enviada a esse arcebispo, em 1044, quanto na carta vinte, endereçada ao imperador Henrique III, Damiano queixou-se do arcebispo ravenate, declarando o descaso dele em reconhecer sua contribuição nos assuntos doutrinários. Vejamos:

É ocasião de dizer: Glória a Deus nos céus e paz na terra aos homens de boa vontade. Venerável pai, eu estou surpreso que depois de minha visita, depois de me apresentar obediente diante de teu convite, eu não tenha ouvido mais nada de tua missão, nem recebido uma simples indicação de tua amizade. Certamente existem diversas testemunhas do que falo, ou seja, que se eu estivesse disposto a agir de acordo com a memória abençoada de seu predecessor e adquirido residência aqui, ele confirmaria, como prometeu, aceitar meu conselho sobre o bem de sua própria alma e também sobre os regulamentos das questões espirituais.

Mas tu, ao contrário, diariamente flagela-me, a cada dia me impõe amargos golpes; e quem não merece ouvir uma palavra dura, recebe a disciplina de tuas mãos sagradas. (DAMIANO, 1983, p. 116).

O avelanita reclama por Widger não dispensar a ele a mesma amizade e o mesmo reconhecimento dados no passado por seu predecessor. Cabe aqui destacar que ao se guardar na memória do bom relacionamento com Gebeardo, a quem destinava aconselhamento espiritual em troca de proteção e benevolência, Damiano declara sua expectativa sobre o arcebispado de Widger: promover a proteção dos mosteiros contra aqueles que os ameaçam e os saqueiam.

Eis aqui, clemente Senhor, que todos os outros mosteiros sob as asas de sua misericórdia permanecem ilesos a servir a Deus com segurança e imunidade. Enquanto esta casa sozinha, a partir do momento que tu me mandaste assumir a sua posse, sofreu muitos ataques e depredações, se tu não demonstrar ao menos uma inclinação à misericórdia, ela estará condenada à completa desolação. Assim, do meu ponto de vista, parece que a casa de Deus tem sido arruinada por aquele de quem, pela ajuda de Deus, era esperado ser elevado ao mais alto céu. Portanto, glorioso senhor, com lágrimas nos olhos eu caio aos teus pés e imploro à tua santa natureza piedosa que considere retirar seu chicote e limitar sua excessiva perseguição, como o Senhor disse pelo profeta: ‘em vossa ira, lembrai-vos da misericórdia’. Nunca oprima um santo lugar retirando seu dinheiro, este que, como tu bem sabes, já perdeu tantos bens eclesiástico (DAMIANO, 1983, p. 116-117).

Expectativa essa que Widger não atendia, justamente por oprimir monetariamente o mosteiro de São Apolinário em Classe, casa cenóbica colocada aos cuidados da Ermida de Fonte Avellana pelo próprio arcebispo ravenate. Aqui Widger foi aconselhado a retomar o que Damiano considerava ser o papel primordial do arcebispo ra-

venate: garantir às imunidades e isenções monásticas submetidas ao seu domínio. Mas, enquanto o arcebispo assegurava a imunidade de outras casas, desrespeitava o mosteiro de Classe, usufruindo de suas posses. Essa carta torna-se muito significativa, pois através dela podemos identificar a estreita relação entre a prática de dispor do ofício sagrado em troca de dinheiro, favores ou presentes, bem como as expropriações sofridas e denunciadas por inúmeros mosteiros.

Numa clara menção à condição de corrupção que circundava o arcebispado de Ravenna, sob o comando de Widger, Damiano acusa-o abertamente, em 1046, na carta endereçada ao imperador Henrique III:

[...] em pessoa, o rei derrubou a cadeira de Widger aquele comerciante da Igreja. [...] Mesmo assim, não quero ignorar meu Senhor Rei que este homem pernicioso transmitiu suas cartas pretensiosas para Ravenna; algumas, na verdade, enviadas secretamente para indivíduos e outras dirigidas à toda a Igreja, em que ele se comprometeu a fazer tudo o que desejasse sobre os bens da Igreja. Se eles fossem contrários a acreditar em suas palavras, ele instruiu seu mensageiro a jurar que suas palavras eram verdadeiras. Por conseguinte, não tenho dúvidas que certos cidadãos de Ravenna irão sugerir a vossa majestade que ele possa retornar à sua antiga Sé. Obviamente, saqueadores do mundo, que procuram roubar os bens da Igreja, desejam um tipo de bispo que não fique no caminho de sua pilhagem. (DAMIANO, 1983, p. 201-202)

O avelanita reconheceu Widger como um dissimulado que ajudava a destruir a “casa de Deus” (*domus Dei*). Nesta epístola, Damiano define abertamente Widger como um simoníaco que comercializava bens espirituais. Novamente encontramos relacionada à prática da simonia a expropriação dos bens eclesiásticos: como um comerciante da Igreja (*ecclesia negotiantis*), Widger buscava apoio da aristocracia local e também dos eclesiásticos de Ravenna, servindo-se justamente dos interesses desses últimos em controlar ou usufruir dos bens eclesiásticos (*robis ecclesia*), para resguardar seu retorno ao arcebispado daquela cidade. Ao anunciar como um bispo não

deveria se portar diante dos bens, imunidades e isenções colocados sob sua salvaguarda, Damiano deixou transparecer o receio de ver um bispo como Widger restituído em suas funções. Isto porque o avelanita não ignorava a possibilidade de um arranjo dessa natureza.

Essas duas cartas foram as primeiras a divulgar, para além da circulação classence da *Vida de São Romualdo*, a principal bandeira do eremitismo avelanita: a denúncia daqueles altos dignitários eclesiásticos que abusavam dos mosteiros, visando ao benefício próprio. Apesar de Damiano alterar o tom do texto enviado diretamente a Widger daquele endereçado ao imperador Henrique III, o que fica dessas duas epístolas é a declaração do descontentamento monástico com a condução episcopal. Damiano é o porta-voz desse descontentamento, ao mesmo tempo em que se anuncia como o portador dos “regulamentos das questões espirituais” (*spiritualium rerum ordinationibus*), capaz de reconduzir o arcebispo à boa condução da vida monástico-sacerdotal. O bom conselho vinha das lideranças espirituais dos ambientes ascéticos. Mas esta posição não era perpétua. Estas epístolas apresentam outra atribuição importante da liderança eremítica: a contínua necessidade de se apelar à memória para reiterar o peso da autoridade ascética sobre os assuntos eclesiásticos, mesmo ela tendo sido reconhecida pelas lideranças anteriores da Sé ravenate.

Um dos principais textos de Pedro Damiano a tratar da simonia foi composto pouco depois dessas denúncias, em 1052. Na carta conhecida pelo nome de *Liber qui appellatur Gratissimus*, ele desenvolveu uma densa reflexão a respeito das práticas simoniacas (DAMIANO, 1983, p. 384-509). Endereçada a outro sucessor do arcebispado Ravenate, Henrique (1051-1072), Damiano discutiu a validade dos sacramentos ministrados por bispos simoniacos, contribuindo para o debate estabelecido pelos sínodos quaresmais convocados pelo papa Leão IX entre 1049 e 1051⁶. Se nesses sínodos e concílios pretendeu-se caracterizar o comportamento simoniaco, suas consequências para a validade das ordenações sacerdotais e as punições cabíveis a partir de um parâmetro comum, o *Liber Gratissimus* materializou a existência de diversas interpretações sobre a questão entre os próprios representantes do círculo papal e a impossibilidade de reuni-las sob um mesmo entendimento.

No início do *Liber Gratissimus*, Damiano anuncia a estreita relação entre os sínodos romanos e sua disposição de tratar do tema da simonia, bem como adverte o arcebispo de Ravena sobre o debate articulado que dividiu a opinião dos aliados pontifícios:

86 Tu, por obra de Deus, acabaste de receber a consagração; assim acreditei ser mais conveniente te oferecer como presente o que eu tenho escrito sobre o sacerdócio. Acredito que não desconheças os debates nos três concílios romanos dos últimos três anos sobre aqueles que foram consagrados, mesmo que gratuitamente, por simoníacos e quanta perplexidade, confusão e incerteza se difundiu hoje em dia a esse respeito; especialmente porque, com o crescimento da agitação e da dúvida chegou-se ao ponto de alguns bispos, como se vê, novamente consagrarem clérigos que foram ordenados por simoníacos. Um grande número de irmãos, com insistência e a expectativa crescente de caridade, fraternalmente chamam-me e, por assim dizer, constrangem-me com fortes súplicas para não escapar a tarefa de vir ao seu auxílio para atender a necessidade de saber como são as coisas, pelo menos escrevendo algo breve que manifeste minha opinião sobre essa questão. Por algum tempo, recusei-me a fazê-lo, na esperança de receber as primeiras orientações do abençoado sumo sacerdote da Sé Apostólica; Dizia-se que em breve iria passar essas orientações. Deste modo, me propus a tratar inteiramente da questão, se a autoridade do Príncipe da Igreja fosse favorável a mim, a despeito de qualquer assunto eclesiástico. Lembro-me que já no último sínodo o venerável papa, depois de ter suplicado ao Senhor, rezou fervorosamente a pedir a todos os bispos, a misericórdia de Deus para que revelasse aos duvidosos o que deveriam decidir sobre tão difícil questão e assim me mantive obediente ao seu comando, se com a luz da graça divina conseguisse dismantelar, pela oração e pela escrita, um nó tão firme da Igreja (DAMIANO, 1983, p. 390-393).

Recorrendo à exegese bíblica, à interpretação dos Santos Padres, à História do Cristianismo, especialmente ao direito canônico,

Pedro Damiano fundamentou a doutrina da validade dos sacramentos ministrados por bispos simoníacos. Se, à primeira vista, essa defesa pareceria contraditória, uma vez que o prior de Fonte Avellana se demonstrava um ardoroso combatente dos bispos simoníacos de sua região, ela não desvirtuava ou mesmo enfraquecia a luta inicial deste avelanita contra a simonia. Pelo contrário, a defesa da validade dos sacramentos ministrados por simoníacos colocava Pedro Damiano no centro dos debates conciliares, projetando-o como o responsável pela fundamentação doutrinal contrária à tradição de considerar corrompido os sacramentos dispensados por maus sacerdotes. Tradição essa que remontava à querela donatista e a posição defendida por Agostinho (LEYSER, 2000), cuja adoção entre os partidários pontifícios da segunda metade do século XI encontrou seu maior representante no cardeal Humberto de Silva Cândia.

Em seu *Adversus Simoniacos*, composto por volta do ano 1057 e em resposta ao *Liber Gratissimus*, Humberto negava a validade dos sacramentos dispensados por sacerdotes que, desde a ordenação, fossem reconhecidamente simoníacos; além deles, o cardeal Silva Cândia também invalidava os sacramentos ministrados por sacerdotes consagrados gratuitamente, se eles tivessem recebido os ofícios das mãos de bispos corruptos. Para Humberto, da mesma maneira que Simão Mago, os simoníacos cometeram heresia por terem pago para serem consagrados. Portanto, suas ordenações nunca foram legitimamente efetivadas. Eles não receberam a graça do Espírito Santo. Como ninguém poderia dar aquilo que não recebeu, os ofícios posteriormente dispensados por eles não tinham valor sacramental. Segundo essa interpretação, o mérito pessoal do encarregado de manipular o sacramento determinava sua força e sua validade (SILVA CÂNDIDA, 1980, p. 95-253).

Diferentemente, Pedro Damiano defendeu em seu *Liber Gratissimus* que os sacramentos ministrados por simoníacos eram válidos, uma vez que o verdadeiro autor do sacramento não era o sacerdote, mas Deus.

Se alguém pode argumentar para mim que o batismo da regeneração humana é uma coisa e a consagração na dig-



nidade eclesiástica é outra, nós responderemos que todos os aspectos considerados válidos para o batismo também o são para a consagração. Sendo o batismo a origem e o princípio da ação sacramental na Igreja, de tal modo que essa ação pertence a Deus e não ao homem, da mesma maneira a consagração eclesiástica compete Àquele do qual flui a plenitude de todas as bênçãos. (DAMIANO, 1983, p. 397).

O avelanita referencia-se na autoridade da interpretação nicaena do batismo para reguardar à consagração episcopal o mesmo caráter doutrinal. De forma mimética, a consagração nas dignidades eclesiásticas respondia aos mesmos elementos sacramentais do batismo. Se, pelo batismo, o homem renascia para uma nova e verdadeira vida, através da ordenação sacerdotal/episcopal, agora, era o cristão que renascia para uma nova vida, na qual a castidade, a humildade e a pregação conformavam-no ao modelo apostólico, destacando-o como liderança responsável na condução dos cristãos à salvação. Sendo Deus quem concede a graça por meio do batismo, também é Ele que confere o Espírito Santo aos ordenados.

Supondo então que, tanto num quanto no outro, a sua essência e magnificência se constituem no fato do Espírito Santo ser recebido tanto por aqueles que são batizados, quanto por aqueles que são consagrados. Como o batismo não está atribuído a virtude humana, mas à autoridade divina, por isso é necessário que qualquer consagração eclesiástica seja totalmente referida à Deus: em todos os casos trabalha a multiforme graça de Deus, para que alguns obtenham a absolvição dos pecados e outros sejam promovidos nas ordens das várias dignidades espirituais; para que aquele, despojado do velho homem com sua conduta errada, se descubra um homem novo, e aquele, como sacerdote de Deus, se cubra de justiça; a fim de que este, como uma criança recém nascida, mas dotada de Espírito, querendo sem engano o leite, atinja a medida da plenitude da idade de Cristo. O Espírito age nesses porque tornaram-se filhos por adoção, e nos outros porque são ministros e dispensadores dos mistérios de Deus. Os

primeiros mediante o Espírito renascem, os segundos pela disposição do mesmo Espírito foram eleitos porque geram os filhos de Deus (DAMIANO, 1983, p. 397-398).

O mérito pessoal dos membros da hierarquia eclesiástica não influenciava a capacidade de transmissão da graça divina. O sacerdote era apenas um ministro, um instrumento para o verdadeiro autor do sacramento. Preocupado em exemplificar como uma consagração fornecida por bispos simoníacos não corrompia a obra milagrosa de muitos sacerdotes, monges e eremitas, Damiano defende a ideia de que não havia uma predisposição íntima à corrupção entre os clérigos consagrados por simoníacos, visto que a obra santa deles demonstrava sua “[...] própria piedade e honestidade; e a culpa daqueles que conferiram a ordem não arruinava a pureza e a inocência do ordenado” (DAMIANO, 1983, p. 478-479). Ele recorreu ao próprio exemplo, bem como aos casos análogos de seus contemporâneos, os Beatos Romualdo de Camerino, Amico de Rambone, Guido de Pomposa e Firmano de Fermo, para defender a ideia de que não há uma predisposição à corrupção daqueles clérigos consagrados por simoníacos. Dessa maneira, ao dar uma nova solução para o problema da ordenação simoníaca, o avelanita deixou aberta a possibilidade de correção da falta.

Apesar de minimizar as consequências da consagração simoníaca, a posição teórica de Damiano não eliminava a gravidade atribuída a essa falta. Pelo contrário, o prior de Fonte Avellana utilizou a recordação de inúmeras passagens da história do cristianismo para definir a simonia como um problema disciplinar da Igreja e não apenas uma alteração doutrinal. Em vista disso, a correção dessa falta poderia ser trabalhada pelas lideranças clericais, especialmente junto àqueles recém-consagrados sacerdotes que desconheciam as ações corruptas de seus consagradores.

Com o vigor da autoridade expressa no sínodo [Roma], ele [papa Leão IX] anulou todas as ordenações simoníacas; rapidamente um grande número de sacerdotes de Roma se levantaram numa grande manifestação de protesto afirmando, não apenas eles, mas também uma grande parte

dos bispos, que quase toda basílica foi privada dos ofícios sacerdotais e, sobretudo, tiveram que renunciar a todas as celebrações da Missa, provocando a ruína da religião cristã e o desespero de todos os fiéis que viviam em torno deles (DAMIANO, 1983, p. 498-499).

96 Segundo Damiano, as deliberações condenatórias do sínodo Romano de 1049, no qual o papa Leão IX anulou toda as ordenações simoníacas, materializou os problemas práticos advindos desse tipo de posição extrema: de um lado, o risco da privação dos ofícios sacerdotais, especialmente da celebração da missa; de outro, a dificuldade em administrar o desespero da multidão de fiéis sem acesso aos serviços espirituais. Não foi por acaso que, diante da manifestação dos sacerdotes e bispos romanos, o pontífice tenha voltado atrás na decisão, determinando àqueles que tivessem sido destituídos dos seus ofícios e tivessem recebido consagrações sacerdotais gratuitas, o emprego de uma “[...] penitência de quarenta dias para que pudessem voltar a prestar o serviço no ofício recebido” (DAMIANO, 1983, p. 499).

Para Damiano, a melhor maneira de combater a venalidade presente na prática simoníaca estava na valorização dos preceitos ascéticos, tanto nos fundamentos cenobíticos – como a prática da obediência ao superior e a experiência de vida em comunidade – quanto nos anacoréticos – como a contemplação solitária e a prática da autodisciplina. O enriquecimento da disciplina clerical poderia resguardar o combate à hidra da corrupção eclesiástica.

Portanto, peço-lhe caríssimo pai, pelo todo poderoso Jesus, por seus anjos, pelo trono ardente de sua majestade de onde irá julgar os vivos e os mortos, não se engane, não demore mais tempo, nem jogue fora o remédio para a salvação de sua alma diariamente corrupta, mas encaixe-se rapidamente, enquanto ainda podes, no refúgio da conversão, para que o desastre repentino não te atinjas enquanto esperas, para que as ondas da morte inesperada não te envolvam e tu sejas engolido pelo inferno. Oh, meu pai, por

que sou incapaz de conseguir que Deus lhe dê a introspecção e permita que estejas ciente da cama de calamidades na qual descuidadamente descansas? Certamente, se fosse visível para ti que a morte está por perto, deitada atrás de ti à tua espera, tu imediatamente abandonarias tudo o que foi agradável neste mundo, tudo o que nessa vida enganosamente te seduziu (DAMIANO, 1983, p. 283).

Na epístola trinta, de abril de 1049, Damiano advertiu o bispo Gislério de Ósimo da sua condição corrupta, indicando como opção para sua recuperação “a entrada num refúgio de conversão”. Numa evidente tentativa de empreender a correção episcopal, o avelanita utilizou a metáfora do “refúgio” para definir o espaço propício para a correção clerical. Esse refúgio pode ser identificado com a *cella* eremítica, cuja fundamentação teológica se encontra desenvolvida na vigésima oitava carta, escrita em 1048, pouco antes do envio desta última. Segundo Damiano, a *cella* eremítica era “[...] a oficina maravilhosa do esforço espiritual, em que certamente a alma humana restaura dentro de si a imagem de seu criador e recupera sua pureza original” (DAMIANO, 1983, p. 273). Utilizando-se dessa fundamentação, o avelanita recuperou uma de suas principais referências disciplinares para anunciar ao referido bispo a possibilidade de correção das suas faltas, indicando a ele que o estado calamitoso no qual se encontrava era fruto das seduções mundanas. O “refúgio da conversão” surge assim como um espaço purificador, onde, através da contínua introspecção, recuperava-se a consciência do erro, corrigindo-o. Uma correção que, ao ser engendrada pelo próprio exercício disciplinar de reflexão e contemplação solitárias, permitia ao faltoso a vivência interior capaz de promover a consciência de suas próprias faltas. Desse modo, Damiano confirmou, através de suas ações e de seus conselhos, a proximidade com o modelo de conduta eremítico professado desde a *Vida de São Romualdo*, especialmente por encarnar na sua própria trajetória à frente do priorado de Fonte Avellana o exemplo da intervenção contra a simonia.

Dessa maneira, a simonia é classificada na obra de Damiano como um mal contagioso, engendrado pelo diabo, que envolve o cultivo da avareza, da concupiscência, da soberba e do orgulho.

O vocabulário aplicado à prática da simonia remonta ao estímulo diabólico, com a identificação dos vícios mais nefastos e do seu principal símbolo: a hidra. A representação metafórica da hidra de várias cabeças, cuja imortalidade e capacidade de regeneração atualizava entre os medievais os efeitos da corrupção íntima fomentada pelos vícios mundanos (FRASSETTO, 1998). Entretanto, apesar do estado corrompido dos bispos simoníacos, existiam maneiras de restituir-lhes uma condição original impoluta.

O disciplinamento ascético era um entre tantos caminhos que permitiriam a eles trabalhar por sua própria salvação. Mas vale ressaltar que o combate à simonia servia a determinados interesses. Se durante o priorado de Damiano, a intenção de valer-se da luta contra a simonia atendia às prerrogativas de afirmação institucional da comunidade eremítica avelanita, em seu cardinalato (1057-1066), outras prerrogativas também deveriam ser atendidas. Eram instáveis os terrenos da condenação simoniaca: a acusação, a defesa ou o castigo dependiam das circunstâncias dadas. A própria separação entre o mérito pessoal dos sacerdotes e a validade de suas obras ministeriais, presente na teoria do *Liber Gratissimus*, permitiu àqueles que lutavam contra a simonia conduzirem o sentenciamento considerando as conjunturas, os homens envolvidos e sua importância na sustentação da primazia romana em arbitrar o disciplinamento clerical. Em outras palavras, a acusação de simonia era um instrumento de poder que dinamizava as relações sociais, permitindo a determinados grupos eclesiásticos construir sua supremacia sobre outros.

Vejamos a descrição do final do juramento de Guido de Velate, arcebispo de Milão (1045-1067), feita por Damiano na carta enviada a Hildebrando de Soana, em 1059, durante a tentativa de resolução do conflito entre os patarinos e o clero milânês.

Para a recepção dos graus eclesiásticos, seja por mim ou pela pessoa do submisso ou por qualquer outro meio, eu não dei ou prometi qualquer coisa, nem prometeram me dar no futuro qualquer coisa. Então Deus e os Santos Evangelhos me ajudem. Após fazer isto, o senhor arcebispo com toda humildade, em seguida, ajoelhou-se no chão e pediu que uma

penitência fosse imposta a ele pela venalidade e pelo abominável comércio cometidos; e embora ele não fosse o criador deste crime na sua igreja, ele não tinha extirpado, como era seu dever. E assim lhe impus a penitência de cem anos, que poderia ser resgatada com o pagamento anual de uma quantia em dinheiro (DAMIANO, 1988, p. 243-244).

Pedro Damiano, enquanto legado papal e representante apostólico, correu o risco de ter sua sentença incorporada à lista do comércio simoníaco, uma vez que propôs a troca de uma penitência por dinheiro. A troca de um bem espiritual, tido aqui como uma sagrada correção capaz de redimir o erro, por algo venal, por algo que partilhava do mesmo princípio corruptível da ação simoníaca. Em um contexto em que a prática da simonia era repetidamente condenada nos concílios, transformando-se no principal tema de debate entre as lideranças eclesiais, como explicar que a autoridade apostólica incumbida de julgar uma acusação de simonia recorresse à venalidade de um pagamento para expurgar o peso deste grave pecado? A norma não era uma referência autofuncional, dotada de caracteres autorreferenciais, que enrigeciam um dever ser, impondo-o sobre as relações sociais. No primeiro plano desse processo, estavam os agentes, ou melhor, a “*persona*” por traz da interpretação da falta e do pronunciamento do castigo (RUST, 2010, p. 101-105).

Dessa maneira, Pedro Damiano, como cardeal-bispo de Óstia, poderia adaptar uma penitência que pudesse ser efetivamente cumprida pelo sentenciado e não o impedisse de permanecer à frente do arcebispado de Milão. Não sejamos iludidos pela capa de austeridade ascética sustentada por nosso agente histórico durante seu priorado em Fonte Avellana. Em 1059, em sua primeira missão enquanto legado papal, Damiano não poderia sobrepujar os vínculos anteriormente estabelecidos com a igreja de Milão, especialmente com Guido de Velate, seu maior aliado no apaziguamento dos patarinos e na afirmação da primazia romana sobre a igreja milanesa (VIOLANTE, 1955).

O laço de amizade com Guido pode ser comprovado através da carta cento e um, escrita em 1063, na qual Damiano o compara ao “anjo do Senhor”, promotor da vontade divina:

[...] mas como recorde da maneira que me destes este presente, lembro da indicação de Zacarias: 'Josué, vestido com roupas sujas, estava de pé diante do anjo do Senhor'. O Senhor falou àqueles que estavam à volta dele: 'tirai-lhes essas roupas sujas'. Assim, como continua a Escritura, eles colocaram roupas limpas sobre ele. [...] É suficiente que eu diga, que tu, venerável pai, te transformastes no meu anjo do Senhor e, por amor a Jesus, removeste minha roupa suja, adornando-me com vestuário sacerdotal (DAMIANO, 1989, p. 117).

Pretendendo dar uma aparência sacralizada aos presentes que recebeu da mão do próprio Guido (novas vestimentas), visto que a recepção de presentes naquele momento também poderia ser interpretada como uma tentativa de agradar o responsável por presidir a cerimônia de condenação ou absolvição do clero milanês, Damiano utiliza metáforas bíblicas para justificar a intenção do arcebispo. Temos aqui um exemplo importante de como alguns artifícios retóricos podem ser empregados para positivar certas ações episcopais, que em sua essência poderiam ser enquadradas como prática da simonia.

Durante as cartas de seu cardinalato, o reconhecimento da simonia e sua condenação da simonia adquiriu novas possibilidades. Agora, a acusação, a defesa ou o castigo dessa falta dependiam antes da legitimidade daqueles que a professavam. Pedro Damiano sustentou um arcebispo acusado de simonia entre seu povo, porque naquele momento ele era uma figura importante na defesa da supremacia da Sé Apostólica, um defensor da hierarquia eclesiástica sustentado pelo grupo pontifical de Hildebrando de Soana, Humberto Silva Cândida, Anselmo de Lucas e do próprio Pedro Damiano. Se aos nossos olhos tal atitude parece arbitrária, para Damiano tratava-se de manter um vínculo importante, num contexto em que os agentes papais dependiam dessas amizades para sustentar sua correlação de forças sobre Roma e a primazia da primeira Igreja de Cristo.

Conservar a flexibilidade do exercício jurídico era uma condição para sustentar a representação papal enquanto instância de poder decisório. Para isso era preciso se adaptar às tensões, aos conflitos e, principalmente, descentralizar sua política eclesiástica. O combate à simonia foi um dos instrumentos que serviram para mi-

nar e desacreditar condições ofensivas para esse grupo heterogêneo de eclesiásticos encerrados no círculo papal, além de permitir-lhes legitimidade para identificar seus oponentes e defender seus aliados.

Outra referência dessa maleabilidade no julgamento da simonia na correspondência de Pedro Damiano está na carta cento e quarenta e seis, escrita em 1067 e destinada ao povo de Florença. Nela Damiano faz pesada acusação a um grupo de monges da cidade que conduzem uma campanha de difamação contra o bispo Pedro Mezzabarba (1062-1068), acusando-o de simonia. Para defender a validade dos sacramentos ministrados pelo referido bispo, Damiano desautoriza esse grupo monástico, acusando-os de se valerem de uma “santidade odiosa” para insuflarem o povo contra seu bispo.

Santidade é odiosa se cai em heresia e se negar a seguir o caminho tradicional, é forçada a vagar por estradas sinuosas e perigosas armadilhas. [...] Se como homens que vivem nos mosteiros estamos destinados a ser caçadores de Deus, como disse Isaías: enviarei meus caçadores e eles devem caçar, depois de abandonar os bens deste mundo, devemos mostrar nossos dentes, rosnar para o outro e rasgá-lo com nossas garras como se fossemos cães raivosos? Reprima-se agora a insuflada presunção que coincide com a odiosa santidade dos irmãos. Aquele que quer ser santo perante Deus, deve preferir a doença do irmão à arrogância. Quem deseja ser santo, deve estar diante dos olhos de Deus e não se orgulhar de ser melhor que o irmão mais fraco. Um cão jovem, cujo dever é afastar os estranhos, nunca deve negligenciar sua responsabilidade e começar a atacar os membros da família, senão ao invés de dormir tranquilamente na casa, ele será forçado a ficar ao relento (DAMIANO, 1989, p. 541-542).

Criticando severamente o modo de vida desses monges, Damiano condena-os pela soberba de se considerarem mais santos do que outros eclesiásticos. Ao reconhecê-los como jovens religiosos, Pedro alerta-os a cumprirem seu papel de guardar a casa de Deus, aconselhando-os a não se preocuparem com as atribuições alheias, concentrando-se apenas em cumprir bem suas próprias funções. O

avelanita não mede esforços para desqualificar a acusação desses monges que se envolvem em assunto que não lhes dizem respeito, mesmo reconhecendo que o bispo Mezzabarba devia explicações ao papa. Comparando-os a gafanhotos, o recém-afastado cardeal-bispo desaprova abertamente a atitude dos monges ao se envolverem em assuntos da política eclesiástica, quando deveriam estar comprometidos com sua vocação de lamentar pelos pecados dos homens, orando por eles e não os condenando.

Seria essa mais uma incongruência das formulações de Pedro Damiano, visto que durante todo seu priorado e seu cardinalato se colocou como um defensor da purificação eclesiástica? Não nos parece isso. A relutância em aceitar e validar a denúncia desses monges estava muito mais próxima da defesa de outro princípio canônico: de que o julgamento de um bispo exigiria uma assembleia conciliar ou uma ação dos representantes pontifícios, e não uma campanha difamatória irregular (CUSHING, 2005, p. 741).

Os monges acusados dessa falta de humildade eram os valombrosanos. Segundo Kathleen Cushing, por volta de 1050, os valombrosanos passaram a ser valorizados por sua rigorosa observância monástica, sendo vistos pelos papas do período como um centro propício à promoção ativa da renovação cristã. Mesmo aproximando-se dos avelanitas, no que diz respeito ao ideal de extrema ascese, os valombrosanos divergiam fortemente no tipo de ação e estratégias empreendidas para combater a simonia e a corrupção episcopal. Partidários da interpretação simoniaca proposta por Humberto de Silva Cândida, eles acreditavam que os simoníacos contaminavam com sua centelha corrupta todos aqueles que recebiam seus sacramentos; Por isso, o ataque ao bispo Mezzabarba. Os valombrosanos aparentemente não só incitaram os florentinos a rejeitarem Mezzabarba, mas também todos os sacerdotes ordenados por ele, afirmando que os sacramentos de tais sacerdotes eram inválidos (CUSHING, 2005, p. 747).

Nesse momento, defender a validade da ordenação simoniaca significava para Damiano afirmar a legitimidade de sua perspectiva teológica e, sobretudo, resguardar o espaço de ação política conquistado por Fonte Avellana durante seu cardinalato. Ao desautorizar os valombrosanos, ele autorizava a si mesmo e aos irmãos

avelanitas a agir em nome do papado, mesmo após ter deixado por vontade própria o episcopado de Óstia. Essa intenção de Damiano nos conduz a uma constatação: mesmo entre os colaboradores papais, não havia unanimidade sobre as ações de combate à simonia, menos ainda um programa ou agenda comum estabelecida para a formalização de uma “reforma gregoriana”.

Considerações finais

A partir da caracterização instável da simonia presente na correspondência de Pedro Damiano, podemos afirmar ser este um recurso utilizado por diferentes grupos eclesiásticos com objetivo de afirmarem seu poder e resguardarem seus espaços de intervenção junto ao papado, aos ambientes senhoriais do *regnum italicum* e à corte imperial germânica.

Os resultados encontrados em sua correspondência permitem-nos recolocar o tema da *reforma gregoriana* dentro da complexidade ideológica e social da qual ele faz parte. Permanece um questionamento: é possível afirmar que entre 1040 e 1070 existiu uma noção geral de *reforma* fundamentando a atividade de combate à corrupção eclesiástica entre os diversos grupos monásticos e os representantes episcopais da península itálica?

Estudos monográficos como os de Maureen Miller sobre a Igreja de Verona (950-1150), John Howe sobre o patronato de Dominique de Sora (século XI), Kathleen Cushing sobre a obra canônica de Anselmo de Luca (século XI), Leandro Rust sobre as disputas de poder envolvendo o papado dos séculos XI ao XIII e, finalmente, os exemplos de maleabilidade na fundamentação doutrinal do combate à simonia atestados na correspondência de Pedro Damiano nos permitem afirmar que não existe uma noção geral de *reforma* da Igreja no século XI, orientando ações pontifícias e de seus apoiadores. O que encontramos são sentidos diversos de regularização da vida clerical, originários de agentes e grupos eclesiásticos distintos que, às vezes, concorrem, às vezes articulam-se, fundamentando ações políticas para a expansão do poder eclesiástico no período.

THE BATTLE AGAINST SIMONY IN PETER DAMIAN'S CORRESPONDENCE: A REFORMER RHETORIC IN ELEVENTH CENTURY?

Abstract: The simony has a long history of qualification and combat in Christian texts. In correspondence of Peter Damian found its main ecclesiological conceptions and the appropriate actions to combat this sin, which for many historians was the integrator element of a reform programme spearheaded by the papacy in the 11th century. From of the diachronic organization of Damian's epistolary (1042-1072), in this article we will do a review of these studies, investigating the meanings of simony's combat filed by avelanita. Specifically, we are interested in understand whether simony was a part of a "reform program" encouraged by the papacy and endorsed by partners of Peter Damian, or if it was a prerogative to strengthen and institutionalizing the eremitical community of Fonte Avellana.

Keywords: Simony. Peter Damian. Gregorian Reform. Fonte Avellana.

Notas

¹ "Se qualquer bispo realiza uma ordenação por dinheiro e coloca a graça invendáveis na venda e ordena por dinheiro um bispo, um bispo rural, um presbítero ou um diácono ou algum outro daqueles numerados entre o clero; ou nomeia um gerente, um assessor jurídico ou um guarda de dinheiro ou qualquer outro eclesiástico para ganho pessoal sórdido; leve aquele que tenha tentado isso e condene-o a perder sua posição pessoal; e não deixe a pessoa ordenada lucrar nada com a ordenação ou designação que comprou; mas deixe-a ser retirada da dignidade ou responsabilidade que adquiriu por dinheiro. E se alguém parece ter agido ainda como intermediário em relações tão vergonhosas e ilegais, deixe-o também, se ele for um clérigo, ser rebaixado de sua posição e se ele for um leigo ou um monge, deixe-o sofrer anátema". Ver: *Conciliorum oecumenicorum decreta*. Ed. G. Alberigo et al. Bologna: Edizione Dehoniane Bologna, 1996, p. 63-64.

² O sínodo de Sutri, em 1046 e os concílios de Roma, Rheims e Mainz, em 1049, são exemplos das deliberações contra a simonia conduzidas pelo papado. Neles deliberou-se que aqueles que dirigissem as Igrejas ou os mosteiros sem serem ordenados por parte do clero sofreriam a pena de anátema; assim como aqueles que comprassem ou vendessem as santas ordens ou os ministérios eclesiásticos atendendo interesses próprios. Ver: MANSI, Johannes Dominicus (Ed.). *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*. Tomo XIX, Graz: Akademische Druck, 1961, col. 617-618; 721-722; 725-727. Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr/>>. Acesso em: 20 dez. 2011.

³ “Terminado o período concedido para ficar entre seus irmãos, pelo mesmo motivo que foi enviado à Pomposa lhe foi ordenado dirigir-se ao monastério de São Vicente [...] lá quanto maior era o número de monges, mais vasto era o patrimônio de terras e mais relaxada era a observância monástica. Pela sua obra pastoral recuperou esse cenóbio”. JOÃO DE LODI. *Vita B. Petri Damiani*. Patrologia Latina, v. 144, Caput VI, p. 124.

⁴ Um direito bem conhecido por Pedro Damiano, através do cânone vinte e oito do concílio de Calcedônia, o qual definiu a autoridade apostólica de Constantinopla como lugar para onde se transferiram os cidadãos romanos.

⁵ O próprio Damiano rememora o momento de sua consagração ao sacerdócio na epístola quarenta (*Liber Gratissimus*), de 1052: “Para retornar a mim mesmo, o sumo pontífice Leão se mostrou complacente comigo, apesar de indigno, sobre o ofício sacerdotal que eu portava, visto que eu ignorava o comércio praticado pelo arcebispo que me consagrou, embora nesse tempo a Sé Apostólica fosse presidida por um verdadeiro banqueiro”. DAMIANO, Pedro. *Epistula XL*. Briefe d. dt. Kaisezeit. v. 1, 1983. p. 476-477.

⁶ Embora desde o Sínodo de Sutri, de 1046, a simonia tenha ocupado os debates nos principais concílios e sínodos dirigidos pelos sumos pontífices e por seus legados, sua condenação e a proibição da venda de ofícios sacerdotais ou qualquer sacramento não foi definitivamente regulada até os sínodos Lateranenses de 1060 e 1061. Ver: MICCOLI, Giovanni. Il problema delle ordinazioni simoniache e le sinodi Lateranensi del 1060 e del 1061. *Studi Gregoriani*, v. 5, Roma, p. 33-81, 1956.

Referências

BIBLIA SACRA VULGATA. Edição eletrônica, 2006. Disponível em: <<http://vulsearch.sourceforge.net/vulgate.pdf>>. Acesso em: 10 fev. 2012.

BLUM, Owen. *Saint Peter Damian: his teaching on the spiritual life*. Washington, p. 114-120, 1947.

BOVO, Cláudia Regina. Entre a Sé Romana e o Império Germânico: os significados da reforma eclesial na correspondência de Pedro Damiano (1043-1065). *Veredas da História*, ano IV, n. 1, 2011, 17 p.

CONCILIORUM OECUMENICORUM DECRETA. Ed. G. Alberigo et al. Bologna: Edizione Dehoniane Bologna, 1996.

DAMIANO, Pedro. *Epistulae*. MGH Briefe d. dt. Kaizerseit, tomo 4. Ed. K. Rein-del. 1983-1993.

_____. *Vita Romualdi Abbati*. PL. Ed. J. P. Migne. V. 144. Col: 0113C-0146B. Paris, 1844-1855.

COLIN, Phipps. Romuald, – model hermit: eremitical theory in Saint Peter Damian's *Vita Beati Romualdi*. In: SHEILS, W. J. (Ed.). *Monks, hermits and the ascetic tradition*. Blackwell, 1985, p. 65-77.

CUSHING, Kathleen. *Papacy and law in the gregorian revolution*. The canonistic work of Anselm of Lucca. Oxford: Claredon Press, 1998.

_____. Of *Locustae* and Dangerous Men: Peter Damian, the Vallomhrosans, and Eleventh-century Reform. *The American Society of Church History*, n. 74, p. 4 Dez. 2005.

_____. *Reform and the papacy in the eleventh century*. Spirituality and social change. Manchester: Manchester University Press, 2005.

FIGUINHA, Matheus Coutinho. *Servos de Deus*: monasticismo, poder e ortodoxia em Santo Agostinho. São Paulo: Annablume, 2009.

FLICHE, Augustin. *La réforme grégorienne*. 3 vol. Spicilegium sacrum Lovaniense. Études et documents 6, 9 e 16. 1924-1937.

FRASSETTO, Michael (Ed.). *Medieval Purity and Piety*: essays on medieval clerical celibacy and religious reform. NewYork: Taylor and Francis Group, 1998.

GILCHRIST, Jonh Thomas. *Simoniaca haeresis* and the problem of orders from Leo IX to Gratian. In: _____. *Canon Law in the Age of Reform, 11th-12th centuries*. Variorum, 1993, p. 209-235.

HOWE, John. *Church reform & social change in eleventh-century*. Dominic of Sora and his patrons. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997.

LEYSER, Conrad. *Authority and ascetism from Augustine to Gregory the Great*. Oxford: Claredon Press, 2000.

LUCCHESI, Giovanni. Per una vita di san Pier Damiani. Componenti cronologiche e topografiche. In: *San Pier Damiano nel IX centenario della morte* (1072-1972). Cesena, Centro studi e ricerche sulla antica provincia ecclesiastica ravennate, 1972, v. I. p. 13-179; v. II, p. 13-160.

LYNCH, Joseph. *Simoniaca entry into religious life from 1000 to 1260*. Columbus: Ohio State University Press, p. 65-66, 1976.

MILLER, Maureen. *The formation of a Medieval Church*. Ecclesiastical change in Verona, 950-1150. London: Cornell University Press, 1993.

ORSELLI, Alba. Ravenna, città e Chiesa nell'opera damianea. In: TAGLIAFERRI, Maurizio. (Ed.) *Pier Damiani*. L'eremita, Il teólogo, Il riformatore (1007-2007).

Bolonha: Centro editoriale dehoniano, 2009, p. 145-146.

PINHEIRO, Rossana Alves Baptista. *Da institucionalização do monacato à 'monaqui-zação' do episcopado na Provença de João Cassiano e dos lerinianos (séculos IV-V)*. Tese (Doutorado) Universidade Estadual de Campinas, 2010.

RUST, Leandro Duarte. *Colunas de São Pedro: a política papal na Idade Média*. São Paulo: Annablume, 2011.

SILVA CÂNDIDA, Humberto de. *Adversus Simoniacos*. MGH Libeli de Lite, tomo I, p. 95-253.

TABACCO, Giovanni. *Privilegium amoris*: aspetti della spiritualità romualdina. In: *Spiritualità e cultura nel medioevo*. Napoli, 1993, p. 167-194.

VIOLANTE, Cinzio. *La pataria milanese e la riforma ecclesiastica*. Roma: Istituto Storico Italiano Per il Medio Evo, 1955.

Recebido em: 07 de junho de 2013.

Aprovado em: 12 de setembro 2013.

Normatização e relações de poder nas atas do Concílio de Coyanza

Andreia Cristina Lopes Frazão da Silva*

Resumo: O Concílio de Coyanza foi realizado em meados do século XI na diocese de Oviedo, durante o reinado de Fernando I e Sancha, em Castela-Leão. Esta assembleia é considerada por muitos autores como uma das mais importantes reunidas na península Ibérica durante o medievo. É citada em diversos trabalhos, mas desde 1950 não foram realizados estudos específicos e sistemáticos sobre as suas atas conciliares. Tais atas foram transmitidas por diversos manuscritos, que contém duas redações com diferenças formais e de conteúdo, o que propicia ao historiador discutir questões relacionadas à circulação e transmissão de tais materiais. Neste artigo, a partir da análise das referidas atas e de reflexões historiográficas já elaboradas sobre tal assembleia, discuto aspectos da normatização no Reino Castelhana-leonês no período e de sua difusão manuscrita, relacionando-as às relações de poder.

Palavras-chave: Concílio de Coyanza. Reino de Castela-Leão. Normas. Poder. Difusão manuscrita.

Introdução

O Concílio de Coyanza foi realizado em meados do século XI, na diocese de Oviedo, durante o reinado de Fernando I e Sancha, então reis de Castela e Leão.¹ Esta assembleia é considerada por muitos autores como uma das mais importantes reunidas na Penín-

* Professora-Associada IV do Departamento de História da UFRJ, atuando junto ao Programa de Pós-Graduação em História Comparada. É uma das coordenadoras do Programa de Estudos Medievais da UFRJ. Pesquisa financiada pelo CNPq. E-mail: andreiafrazao@terra.com.br.

sula Ibérica durante o medievo (MARTÍNEZ, 1973, p. 543; MENDO CARMONA, 2005, p. 124; AYALA MARTÍNEZ, 2008, p. 276) e é citada em diversos trabalhos (FERNÁNDEZ DEL TORCO, 1943; LINAGE CONDE, 1995; DÍAZ DE GARAYO, 1997; SANZ SANCHO, 1998; SÁNCHEZ CANDEIRA, 1999, p. 126-128; LÓPEZ ALSINA, 2002; CALLEJA PUERTA, 2006; MINGUEZ, 2007; BANGO TORVISO, 2011). Entretanto, ainda que mencionadas em vários estudos sobre esta reunião, os testemunhos desta reunião foram pouco estudados como objeto específico.

Da reunião foram transmitidas duas versões das atas, que possuem diferenças formais e de conteúdo. Este aspecto, longe de significar um problema, pode suscitar novas questões, pois considero que as atas de Coyanza são um testemunho crucial para a compreensão das relações de poder entre eclesiásticos e monarcas castelhano-leoneses nos séculos XI e XII, bem como para discutir as estratégias de disciplinamento social que se buscaram implantar por meio de tais normativas. Neste artigo, a partir da análise das duas redações das referidas atas, bem como das reflexões historiográficas já elaboradas sobre tal material, discuto aspectos da normatização no Reino Castelhana-leonês no período e de sua difusão manuscrita.

As ideias aqui apresentadas resultaram do desenvolvimento da pesquisa *Monacato, poder e gênero: reflexões sobre o cenóbio de San Millán de La Cogolla em perspectiva diacrônica (1076-1109/ 1227-1265)*, realizada com o financiamento do CNPq e finalizada em fevereiro de 2013. A meta central era comparar e discutir como se constituíram e operaram, nas diversas relações sociais e de poder estabelecidas pela comunidade monástica de San Millán de La Cogolla, as construções de gênero. Para tanto, analisei e comparei textos hagiográficos, normativos e notariais que foram produzidos e/ou circularam em dois períodos da história desse cenóbio – o primeiro, de 1076 a 1109, e o segundo de 1227 a 1265. Dentre os textos investigados, encontram-se as atas do Concílio de Coyanza.²

As atas de Coyanza: estudos edições e transmissão manuscrita

Os principais estudos sobre o Concílio de Coyanza datam de meados do século passado e foram publicados em duas obras consideradas ainda hoje referenciais. A *Miscelánea Comemorativa Del Concilio de Coyanza*, de 1951, reuniu os trabalhos apresentados no evento que comemorou os novecientos anos da referida assembleia, ocorrido em 1950. Tais textos tinham como temáticas principais a transmissão dos decretos de Coyanza, a datação da assembleia, a relação entre as tradições visigodas e as normas aprovadas e a interpretação de alguns decretos, como os referentes à vida canônica e à liturgia.³

No mesmo ano da realização da reunião comemorativa, veio a público um estudo crítico sobre o Concílio de Coyanza realizado por Garcia Gallo, que ainda é considerado o trabalho mais importante já composto e o mais citado sobre o documento em tela. Publicado como artigo no *Anuario de historia del derecho español*, o estudo de 359 páginas reúne os principais debates historiográficos desenvolvidos até então sobre a assembleia de Coyanza; aborda os manuscritos e as edições das atas; discute sobre a data de celebração do concílio, a natureza da reunião, as motivações para sua convocação; analisa, a partir das atas, o que denomina como doutrina do concílio, e publica os registros da assembleia, indicando as variações entre os manuscritos (1950, p. 358-359). Por sua análise exaustiva e seu caráter de síntese, este é o principal trabalho com o qual dialogamos.

As atas do Concílio de Coyanza já foram alvo de várias publicações desde o século XVII, contudo, uma edição crítica das mesmas ainda não foi realizada. Segundo Garcia Gallo (1950, p. 278), até o momento em que ele realizou sua pesquisa, não havia sido realizado um inventário completo dos manuscritos que transmitiram tais atas. Durante a minha investigação, não encontrei notícias sobre um levantamento de todos os manuscritos dos decretos de Coyanza. Neste sentido, acredito que o quadro mantém-se o mesmo desde 1950.

Garcia Gallo apresenta cinco códices das atas conciliares em seu artigo: o *Livro Gótico* ou *Liber testamentorum* de Oviedo, datado entre 1126-1129 (O); o manuscrito de Toledo, fragmentado, do século XVI (T); o manuscrito de Córdoba, de data incerta, mas que foi

publicado em 1601, por C. Baronio (C); um manuscrito encontrado e divulgado por Pellicer de Ossau y Tovar, em 1681 (P), e o *Livro Preto de Coimbra*, cartulário formado entre os séculos XII-XIII (LP).⁴ Faz-se importante destacar que, além desses manuscritos, os decretos de Coyanza estão contidos em outros códices, que também transmitem o *Fuero de León* (VAZQUEZ DE PARGA, 1944, p. 475-478).

Todos esses manuscritos possuem variantes, contudo, é possível agrupá-los em dois conjuntos. No primeiro grupo, encontra-se o LP. No segundo, O, T, C e P. O critério usado para esta divisão é o fato de que esses manuscritos apresentam duas redações diferentes das mesmas atas. Garcia Gallo defendeu que O, T, C e P tiveram o mesmo protótipo, atualmente perdido (1950, p. 320), ainda que tenham sido copiados de forma independente. Para Vazquez de Parga, este manuscrito-modelo foi elaborado entre 1050-1120 e continha, além dos decretos de Coyanza, o *Fuero de León* (1944, p. 474). O LP provém de outra tradição textual. Segundo uma nota presente no manuscrito,⁵ estes decretos teriam sido levados para o mosteiro de Vacariça por Randulfo, um dos monges desta comunidade que teria assistido à assembleia, e dali chegaram à diocese de Coimbra. Garcia Gallo acata como verídica esta informação e ainda destaca que não era uma prática comum no século XI fazer cópias das decisões de uma reunião para difundi-las em todo o reino, provavelmente devido ao alto custo. Assim, eram os próprios assistentes que se encarregavam de fazer cópias, para serem levadas consigo ao retornarem às suas regiões de origem (1950, p. 305).

O texto das atas de Coyanza transmitido pelo LP, denominado por Garcia Gallo como A, foi publicado pela primeira vez por Mansi, no *Supplementum ad collectionem conciliorum et decretorum*, em 1774, e durante quase dois séculos foi considerado uma falsificação. Só a partir da década de 1940 que esta redação passou a ser considerada como a mais próxima do que seria o texto original das atas de Coyanza.

Dentre o segundo conjunto de manuscritos, Garcia Gallo destaca O, que é o mais antigo do grupo e compõe o *Liber Testamentorum Ecclesiae*, uma compilação realizada em Oviedo, durante o governo de Pelayo, que foi prelado entre 1102 a 1130, e, posteriormente, em 1142 e 1143. Este período, como destaca Raquel Alonso Álvarez, “[...] coincide con unos momentos especialmente delicados para la

diócesis de Oviedo, cuya independencia se veía amenazada por las pretensiones anexionistas toledanas” (2007-2008, p. 24).

A cidade de Oviedo, após a expansão muçulmana na península, foi a capital do reino de Astúrias e sucedeu Toledo, sob domínio islâmico, na direção da Igreja Hispana. Contudo, com a expansão cristã em direção ao sul, no início do século X, a capital foi transferida para a cidade de Leão, nome pelo qual o reino passou a ser conhecido, e, em 1085, Toledo conquistada. Oviedo passou a ocupar um papel secundário e periférico no quadro político e eclesiástico do reino castelhano-leonês. A ampla produção literária promovida por Pelayo tinha como meta, portanto, aumentar o prestígio de sua diocese e assegurar os direitos da sede ovetense, o que explica o grande número de falsificações e interpolações que, segundo os especialistas, foram produzidas no *scriptorium* episcopal (FERNÁNDEZ CONDE, 1971, p. 193-197, p. 197-199, p. 215-218, p. 235-238). Dentre os muitos materiais copiados, como já destacado, encontra-se uma versão das atas de Coyanza.

Estaria, portanto, na prática das falsificações e interpolações que eram realizadas na sede diocesana de Oviedo a explicação para as duas versões textuais das atas de Coyanza? García Gallo defende que não. Para o autor, a fama de “poca escrupulosidad” de Pelayo não pode ser levantada como argumento definitivo para explicar as diferenças redacionais dos decretos, salvo se o protótipo de O, T, C e P tenha se originado no *scriptorium* ovetense, o que não é possível verificar, visto que o mesmo, como já assinalado, perdeu-se (1950, p. 321). Sem dúvida, não se trata de um argumento definitivo, mas plausível, em face de tradição de interpolação da escola episcopal de Oviedo sob Pelayo.

García Gallo denomina como texto B o que é transmitido pelos manuscritos O, T, C e P, ainda que estes possuam pequenas variantes. Esta versão foi a primeira e mais difundida redação dos decretos de Coyanza e considerada, durante séculos, como o texto autêntico das atas, que teria sido transmitido sem interpolações ou cortes.

Nas duas redações, as atas apresentam duas partes: um prefácio e treze cânones, que no texto B são chamados de títulos, que normatizam sobre temas diversos. O I trata da vida canônica; o II aborda aspectos da vida regular; o III versa sobre a autoridade epis-

copal, a eucaristia, a aparência dos clérigos, a proibição destes portarem armas e de conviverem com mulheres, a residência de laicos nas igrejas e o ensino da fé cristã para as crianças; o IV institui o dever dos eclesiásticos convidarem os pecadores à penitência; o V aponta quais conhecimentos eram necessários aos clérigos e qual deveria ser a participação em casamentos e enterros; o VI estabelece os dias em que os fiéis deveriam ir à Igreja e proíbe a convivência com judeus; o VII aborda como os condes e os maiores do Rey deveriam administrar a justiça; o VIII reafirma as disposições do rei Afonso V de Leão para o julgamento de delitos em Leão, Galiza, Astúrias e Portugal e as de Sancho, o Grande de Pamplona, para Castela; o IX trata das propriedades das igrejas; o X aborda a destinação dos frutos cultivados em uma terra sob pleito; o XI institui o jejum às sextas-feiras; o XII instrui sobre o direito de asilo dado às igrejas e, por fim, o XIII reafirma a supremacia da justiça do rei.

Quais são as principais diferenças entre as duas redações? Em primeiro lugar, há que destacar os distintos preâmbulos. Na versão *A* há um texto pautado em passagens bíblicas, que não figura em *B*, no qual os males que sobrevieram à terra são atribuídos ao esquecimento dos designios divinos e é feita uma exortação para que a palavra de Deus seja ouvida. Também há divergências quanto à data de realização da assembleia, aos sujeitos que ordenaram os decretos e ao número de bispos presentes, temas que retomarei adiante.

No tocante aos decretos, há variações de forma e conteúdo. Como sintetiza Garcia Gallo: “[...] en ocasiones, la distinta redacción de un mismo pasaje no afecta a lo dispuesto en él: o [...] la misma norma aparece simplificada o con mayor riqueza de detalles... muchas veces se observa una distinta regulación de la matéria tratada” (1950, p. 331). As principais diferenças de conteúdo são: o texto *A* decreta que a vida canônica e o ministério eclesiástico deveria ser organizados, o *B* só faz menção ao ministério eclesiástico (cânone I). A versão *A* permite que as comunidades monásticas elejam a regra beneditina ou a isidoriana, enquanto a *B* ordena que seja seguida somente a de São Bento (cânone II). *A* proíbe que os monges possuam bens e *B* não faz referência ao tema (cânone II). Também há diferenças sobre quais ornamentos os diáconos deveriam vestir (cânone III). A redação *A* omite a referência à pena

para os laicos que violam o ordenado no cânone III, que, contudo, está presente em *B* (cânone III). Em *A* cabe aos abades, junto aos presbíteros, chamar para a penitência, em *B*, aos arquidiáconos e presbíteros (cânone IV). Em *A* trata-se do batismo e da crisma, tema ausente em *B* (cânone V). Em *A* é prevista a ordenação de monges, em *B*, só de clérigos (cânone V). Em *A* é proibida a presença dos monges em núpcias, salvo para abençoar, em *B*, aos presbíteros (cânone V). Em *A* é recomendado que os laicos presentes nas refeições após a exéquias de um morto ofereçam algum bem por sua alma, em *B* a norma é tanto para leigos quanto clérigos (cânone V). *A* fixa em 31 passos o espaço de asilo nas igrejas e prevê multa de 100 soldos e asilo com anátema para quem a violar, *B* reduz o espaço para trinta passos e prevê multa de 1000 soldos de “purissimi argenti” (Cânone XII).

Por fim, destacam-se duas outras diferenças. A redação *A* finaliza com o decreto treze e não apresenta uma fórmula final ou confirmação. Em *B* há uma confirmação do *Fuero de Leão* dado por Afonso V de Leão, pai da rainha Sancha, e uma norma de caráter penal, que prevê diversos castigos para quem não cumprir a lei promulgada nos cânones.

Considerações sobre o Concílio de Coyanza a partir das atas transmitidas

O estudo sobre o Concílio de Coyanza suscita muitas questões, não só porque as atas foram preservadas em duas versões, mas porque não são encontradas notícias sobre esta reunião em textos contemporâneos ao evento. A única referência que pode ser relacionada à assembleia, ainda que indireta, está na *Historia Silense*, composta por volta de 1110, que afirma que só depois da batalha de Atapuerca, na qual o rei Fernando combateu seu irmão Garcia de Nájera, que ali foi morto, foi garantida a segurança do reino e o monarca pode dedicar-se a combater os mouros e a fortalecer as Igrejas de Cristo: “Fredinandus rex postquam mortuo fratre et cognato [Garsia]... iam securus de patria, reliquum tempus in

expugnanda barbaros in ecclesias Christi corroborandas agere decrevit” (SANTOS COCO 1921, p. 71).

É importante perceber que este concílio, tão enaltecido pela historiografia dos séculos XX e XXI, não despertou o mesmo interesse em sua época, já que é ignorado por outros textos contemporâneos à assembleia. Este destaque dado à Coyanza pode ser explicado pelas matrizes historiográficas que sustentam distintas interpretações sobre as relações de Fernando I com a Igreja castelhana leonesa, seja para destacar a preeminência da Igreja face ao rei ou para reforçar a interpretação contrária. A seguir, vamos retomar alguns dos pontos estudados por Garcia Gallo em seu longo artigo para melhor compreensão das atas de Coyanza.

Conforme indicam as duas redações das atas, a reunião foi realizada durante o reinado de Fernando I. Filho de Sancho III, o maior, que reuniu sob sua direção os então reinos Astur-leonês, Pamplona,⁶ Aragão e o condado de Castela, Fernando recebeu como herança de seu pai o condado castelhano, enquanto seus irmãos passaram a dirigir outras áreas.⁷ Com a morte de seu cunhado, Bermundo III, rei de Leão, ocupou o trono deste reino em 1038, por estar casado com a herdeira do trono, Sancha, passando a ser intitulado na documentação como rei de Leão e Castela. Segundo Juan Carrasco, Fernando “[...] ejercería el poder durante su vida, pero sería la reina la que reinaria bajo su tutela, como si fuese menor de edad” (2005, p. 111-112). Este dado pode explicar porque os nomes do rei e da rainha figurem em ambas as redações das atas de Coyanza, e não somente o do rei.

Segundo Sánchez Candeira, o reinado de Fernando I e Sancha teve como metas a reorganização interna e a luta contra Pamplona (1999, p. 165). As relações com este reino, onde governava García de Nájera, irmão de Fernando, foram harmônicas até 1052. Contudo, disputas por territórios nas regiões mais orientais de Castela culminaram com a batalha de Atapuerca, já mencionada e redundaram na incorporação de áreas em Bureba e Montes de Oca e das localidades de Herrera, Oña e Poza de la Sal (CARRASCO, 2005, p. 112). Juan Carrasco acrescenta que outro projeto de Fernando I foi a expansão de seu reino em direção às áreas sob

domínio muçulmano. Dessa forma, além de anexar e colonizar várias regiões, também impôs o pagamento de parias a diversos reinos de taifas, abarcando “[...] desde el frente galaico-portugués, hasta las operaciones que conlleva dar una vuelta de tuerca más sobre él régulo zaragozano y, sobre todo, las estrategias diseñadas en torno a esa punta de lanza contra Toledo” (2005, p. 114).

Todo este labor guerreiro resultou não só em maior prestígio da realeza, mas também em riquezas que, em grande parte, foram utilizadas para construir ou restaurar templos e mosteiros, muitos dos quais haviam sido destruídos no início do século XI durante as campanhas de Almonzor (CARRASCO, 2005, p. 114). Além de tal restauração material, é possível concluir que estes recursos também foram utilizados para fortalecer institucionalmente a Igreja Castelhano-leonesa, em particular a autoridade episcopal. Os bispos, que foram alvo de doações e privilégios, bem como passaram a ocupar diversos papéis na corte real, foram figuras estratégicas fundamentais para a consolidação da ocupação das áreas recém-incorporadas. Nesse sentido, é possível propor que a assembleia de Coyanza foi uma etapa fundamental na política eclesiástica do rei Fernando I.

Em que momento do reinado de Fernando I e Sancha foi realizada a assembleia de Coyanza? Como já ressaltai, nos textos *A* e *B* são apresentadas datas distintas. No *A*, “in era M.^a LXXXX.^a III.^a”, ou seja, o ano de 1055, e em *B*, “IN^o ERA MILESIMA LXXX.^a VIII.^a”, 1050. Garcia Gallo opta pela datação presente em *A*, fundamentando-se em alguns argumentos, dos quais destaco aqueles que, em minha opinião, são os mais coerentes e com os quais concordo.⁸ O primeiro é que a datação em *B* é resultado, provavelmente de um erro do copista, que transformou o último X de LXXXX em V, copiando, portanto, LXXXV. O segundo é a referência presente na *Historia Silense*, já referenciada, de que Fernando se ocupou da Igreja após a batalha de Atapuerca, ocorrida em 1054. O terceiro baseia-se na lista de bispos presentes na reunião. Comparando os decretos com outros diplomas contemporâneos, não há dúvidas de que todos que lá figuram já ocupavam o posto episcopal em 1055, o que não é possível afirmar em relação a 1050 (1950, p. 344-352). Aceito, portanto, a datação sugerida pelo estudioso: 1055.

Mas quem convocou esta assembleia e por quais motivações? Para García Gallo (1950, p. 360), nenhuma das redações dos decretos de Coyanza indica quem convocou a reunião, só que o rei estava presente. Para ele, nem a tradição visigótica nem a prática medieval da convocação real de concílios é argumento para defender que a realização da reunião foi iniciativa dos reis.

Vamos aos textos. Na redação *A*, os narradores das atas são os bispos. Neste sentido, é informado que “[...] temporibus serenissinti atque regis principis domni Fredenandi et coniugis sue domne Sancie regine editum est hoc decretum in Concilio”, ou seja, que foi no tempo do reinado de Fernando e Sancha que estes decretos foram ordenados e que as decisões do concílio foram tomadas por consenso dos bispos com os reis (“nos autem episcopi superius noninanti consentiente Fredenando rege et Sancia regina”). Já no texto *B*, o narrador é o próprio rei Fernando, que em primeira pessoa informa: “ego Fredenandus rex et Sancia regina, ad restaurationem nostre Christianitatis, fecimus Concilium in castro Coianka, in diocese scilicet Oventensi, cum episcopis et abatibus et totius nostri regni obtimatibus”. A esta introdução segue uma lista de bispos presentes. Em minha interpretação, a redação *B* parece indicar que o concílio foi uma iniciativa real, ao usar a expressão “fecimus Concilium”.

Na minha opinião, a discussão sobre quem de fato convocou o concílio em tela não é crucial. É perceptível em *A* e *B*, ainda que possuam estratégias narrativas distintas, que o concílio reuniu e elaborou normas com a participação do rei e dos bispos. Para García Gallo, contudo, esse tema é fundamental, pois defende que a reunião de Coyanza possuía um caráter essencialmente eclesiástico. Assim, para ele, foram os bispos presentes que “[...] desempenaron el papel esencial en la reunion”, com “mero consentimiento del rey” (1950, p. 361) e por isso seus nomes foram listados. Discordo da interpretação do autor. Primeiro, porque o fato de uma instituição ter sido a convocadora da reunião não significa que ela foi, sozinha, a que impôs todas as decisões. Esta perspectiva ignora as possibilidades de negociação entre os diferentes grupos/instituições participantes do evento. Em segundo, porque naquela conjuntura somente a realeza teria as condições políticas e econômicas de convocar um concílio com a presença de grande parte

dos bispos do reino. Como argumentarei adiante, a inclusão do nome dos bispos presentes pode ter outro sentido além de destacar o seu protagonismo nas decisões conciliares.

Intimamente ligado ao tema da convocação, os autores preocuparam-se em discutir a motivação e a natureza da reunião, que também é registrada nos dois textos das atas. Em *A*, destaca-se o caráter de correção e ordenação objetivado pelo concílio, em harmonia com as regras da Igreja e os costumes dos antigos pais (pro corrigendis ac dirigendis regulis vel tramitibus Ecclesie, ut mos est antiquorum patrum). O texto *B* justifica o concílio pela necessidade de restauração do cristianismo local (ad restaurationem nostre Christianitatis). As interpretações levantadas foram muitas: a assembleia de Coyanza foi uma reunião secular de cortes; uma cúria regia; uma assembleia mista – real e eclesiástica; ou ainda um autêntico concílio de caráter eclesiástico, seguindo a tradição visigoda.⁹ Contudo, creio que esta preocupação em classificar a reunião de Coyanza é anacrônica e tem como referenciais instituições anteriores ou posteriores ao século XI. Assim, encontrar a “real” natureza do encontro torna-se uma questão sem interesse. Nesse sentido, o que podemos concluir pela análise de ambas as redações das atas é que a referida reunião contou com a presença de eclesiásticos e leigos, incluindo o rei e a rainha, dentre os quais ganharam destaque os bispos, cujos nomes são registrados, para discutir questões diversas relacionadas ao cotidiano da Igreja castelhano-leonesa e da sociedade em geral e aprovar normas para todo o reino.

Outra questão que tem sido discutida vinculada ao Concílio de Coyanza é a sua relação com a chamada reforma gregoriana e com a expansão do movimento cluniacense na Hispania. Nesse sentido, além de García Gallo, discutiram o tema Charles Julian Bishko, Hilda Grassotti, Salvador Martínez, António García y García, Faci, Valdeón e García de Cortázar.¹⁰ Tais obras podem ser agrupadas em dois grandes grupos: aqueles que relacionam Coyanza aos influxos externos de organização eclesiástica, promovidos, sobretudo, por Roma e pelos monges de Cluny, e os que consideram que a assembleia em tela propôs uma restauração da Cristandade castelhano-leonesa pautada unicamente nas tradições hispanas. Tais interpretações devem ser compreendidas à luz do

que Denis Menjot (2011, p. 213) denomina como “[...] noção de diferença que está implícita ou explicitamente, na origem de numerosos trabalhos, [e] nutre sentimentos identitários”. Dessa forma, ao analisar os decretos de Coyanza, os autores pautam-se na questão da identidade da “Espanha” em relação ao restante da Europa, seja para realçá-la ou rechaçá-la.

Em face de tais interpretações dicotômicas, que opõe “nacional” a “estrangeiro” e “reforma” a “restauração”, concordamos com a perspectiva de Sanz Sancho, que propõe a superação dessas interpretações que buscam um único sentido para a assembleia de Coyanza. Como destaca o autor, “[...] los aires de reforma en León y Castilla no eran totalmente importados (de Roma, Cluny, Cataluña, Sur de Francia, etc.), ni totalmente autóctonos” (1998, p. 89). A combinação de influxos diversos fica evidenciada pela própria transmissão em dupla redação das atas conciliares.

Quanto aos presentes, as informações nas duas redações são semelhantes. Em *A*, figuram como assistentes à reunião o rei, a rainha, os abades e os bispos; em *B*, além desses, destaca-se que também estavam presentes os grandes do reino, “et totius nostri regni optimatibus”.¹¹ Desse conjunto, porém, só são nominados o casal real e os bispos, o que aponta para uma preponderância dos mesmos na reunião em ambas as redações. Para Garcia Gallo, este destaque dado aos prelados, como já sublinhado, “[...] revela que fueron ellos quienes desempeñaron el papel esencial en la reunión” (1950, p. 361).

Apresento outras possibilidades de interpretação. Em primeiro lugar, os bispos são denominados junto aos reis, porque certamente eram em número muito menor do que os abades e *optimates* presentes. Em segundo, como os bispos são os diretores das dioceses e estas são as unidades territoriais em que se divide a Igreja, esta enumeração também pode ter sido incluída nas atas como um recurso retórico para realçar a unidade eclesial sob domínio castelhano-leonês. Ou seja, mais do que significar uma preeminência dos bispos, como defende Garcia Gallo, a inclusão desta listagem, em ambas as redações, possuía um caráter simbólico: atestar que toda a cristandade castelhana-leonesa participou do concílio e das decisões ali tomadas.

As listas de bispos que figuram nas duas redações possuem divergências quanto à ordem e ao número de presentes. No texto *A*, temos:

In unum cum omnes episcopi convenissent: Petrus videlicet Lucensis metropolis, similiter et Froilani Ovetensis, Cresconius Iriensis et apostolice sedis, Ciprianus Legionensis, Didacus Asturiacensis, Miro Palentinus, Gomice Calagorritanus, Ihoanes Panpilonensis, item Gomice Osimensis, Sisnandus Portugalensis.

Em *B*:

In quo Concilio presentes extitere: Froilanus episcopus Ovetensis, Ciprianus Legionensis, Didacus Astoricensis, Mirus Palentine sedis, Gomezius Occensis, Gomezius Kalagurritanensis, Iohannes Pampilonensis, Petrus Lucensis, Cresconius Iriensis.

Comparando a lista de bispos presentes nas redações *A* e *B*, são identificadas algumas diferenças significativas que passo a discutir.

O texto *A* apresenta um nome a mais, o de *Sisnandus Portugalensis*. Segundo Garcia Gallo, há diplomas datados entre 1049 e 1070 em que consta um *Sisnandus episcopus*, que, porém, só utiliza a titulação *Portugalensis episcopus* após 1066 (1950, p. 348). O fato do texto *A* ter sido copiado e transmitido na região de Coimbra pode explicar a sua inclusão entre os assistentes, já que este é o único nome divergente em relação ao texto *B*. Quanto ao uso do título *Portugalensis episcopus*, como a cópia da ata certamente foi realizada após 1066, buscou-se indicar o prelado como ele era identificado nos diplomas.

Outra diferença digna de destaque é o fato de que no texto *A* Iria, que em 1095 foi trasladada para Compostela, figure como uma sé apostólica, por meio do título dado a Crescônio: *Cresconius Iriensis et apostolice sedis*. A omissão desse título no texto *B* pode estar ligada às estratégias levadas a cabo pelo bispo Pelayo para aumentar o prestígio e assegurar os direitos da sede ovetense, já assinaladas. Afinal, Iria reivindicava um papel de destaque devido ao caráter

apostólico da diocese fundamentado na crença de que Tiago fora o seu fundador e ali se encontrava sepultado. Essas estratégias pelagianas também podem explicar porque, a redação *B*, *Froilanus episcopus Ovetensis* seja o primeiro nome citado e *Cresconius Iriensis*, o último.¹²

Ainda sobre a omissão do título apostólico relacionado a Iria, outro aspecto a ser pontuado é a censura feita por Leão IX a Cresconius no concílio de Reims, realizado em 1049, pelo fato deste prelado portar o título que, na perspectiva papal, só caberia ao bispo de Roma: “[...] excommunicatus est, etiam, Sancti Jacobi archiepiscopus Galliciensis, quia contra fas sibi vindicaret culmen Apostolici nominis” (apud GARCIA GALLO, 1950, p. 311). Assim, a omissão do título no texto *B* também poderia ser explicada como uma atitude de respeito da Sé ovetense frente ao papado. Mas por que foi mantida no texto *A*? A justificativa pode estar em certo conservadorismo presente no LP, que optou por não atualizar este aspecto, mesmo com a consolidação da preeminência papal nos séculos XII e XIII, ou foi uma opção para realçar o caráter apostólico da Sé de Compostela, que rivalizava com Toledo pela dignidade de Metropolitana.

A última divergência está nas formas *Gomice Osimensis* e *Gomezius Occensis*. Para García Gallo a forma *Osimensis* é fruto de um erro do copista, pois a diocese de Osma só foi restaurada em 1088. Quanto à *Occensis*, ainda que a diocese de Oca só tenha sido restaurada em 1068, este título era usado pelo bispo de Burgos, que havia incorporado algumas regiões dessa diocese (1950, p. 349-350).

Segundo Reglero de la Fuente, nem todos os bispos do reino estiveram presentes em Coyanza, pois os prelados de Mondonhedo e de Munhoz-Sasamón não são listados nas atas (2006, p. 198). Este dado pode invalidar a minha interpretação de que a inclusão da listagem dos bispos presentes tinha um caráter simbólico, preservado nas duas redações. Mas o próprio autor destaca que não são encontradas notícias sobre bispos de Mondonhedo entre os anos 1047 a 1061 (2006, p. 198). Dessa forma, é possível inferir, face à ausência de notícias, que esta sede estivesse vacante quando da realização da reunião de Coyanza.

Quanto à diocese de Munhoz-Sasamón, além da ausência de notícias entre os anos de 1011-1043 e depois em 1059-1060 (REGLEIRO DE LA FUENTE, 2006, p. 198), como destaca Martín

Visó (1999, p. 24-25), a referida sé foi de criação efêmera. Munhoz foi criada em função das transformações processadas durante os séculos iniciais do medievo, trasladada a Sasamón no século XI e, posteriormente, integrada a sé de Burgos. Como já havia sido suprimida quando foram feitas as cópias das atas, mesmo que houvesse um bispo dessa diocese presente, seu nome poderia ter sido omitido, a fim de atualizar o texto e manter a ideia de uma igreja castelhana-leonesa unida e presente na assembleia.

Por outro lado, os bispos de Palência e de Calahorra, dioceses então localizadas no reino de Pamplona, figuram entre os assistentes. Garcia Gallo justifica a presença destes prelados com o fato de Fernando I considerar o reino de Pamplona como seu após a batalha de Atapuerca, ainda que governado pelo seu sobrinho (1950, p. 354-356). Esta explicação, de caráter personalista, deve ser revista. O século XI é marcado por avanços e recuos nas fronteiras entre os reinos e não é possível falar de nações ou estados organizados. Além disso, as relações de poder entre as famílias reais, os *optimates* e os eclesiásticos eram dinâmicas e pontuadas tanto por conflitos como por ações de cooperação. Assim, a presença destes prelados em Coyanza pode ser explicada não como fruto do desejo pessoal de Fernando I, mas como resultante das estratégias de poder estabelecidas entre os reinos de Pamplona e Castela-Leão.

Os decretos presentes nas versões A e B das atas de Coyanza

Na perspectiva de Garcia Gallo, a Igreja castelhana-leonesa do século XI possuía autonomia face ao rei. Dessa forma, para o estudioso, todos os decretos relacionam-se a temas de competência da Igreja, seja por tratar de questões estritamente eclesiais, como liturgia, jejuns, vida religiosa, disciplina clerical etc., ou por seu caráter moral (1950, p. 361). Entretanto, para Mínguez Fernández, tais decretos indicam “[...] una manifestación de la soberanía regia que se extiende sobre la totalidad del reino” (2007, p. 26). De acordo com as atas da reunião, coube ao rei, à rainha e aos bispos a capacidade de legislar sobre temas gerais, que abarcavam vários

aspectos e atores da sociedade, promulgando normas que deveriam ser seguidas nas regiões de Leão, Galícia, Astúrias, Portugal e Castela, incluindo os domínios senhoriais, eclesiásticos ou não. Fica patente, portanto, a preocupação de registrar uma relação estratégica de cooperação entre monarcas e bispos no reino castelhano-leonês durante o reinado de Fernando I e Sancha. Contudo, concordo com Mínguez Fernández: nas atas, há um reconhecimento da superioridade da autoridade régia face às demais, já que o que era legislado deveria ser seguido em todo o reino, por “omnes, tam maiores quam inferiores (texto A) / omnes maiores et minores (texto B)”, o que incluía os bispos, como registrado nas duas redações das atas.

Ao analisar os cânones de Coyanza a partir deste outro pressuposto, podemos considerar que os primeiros seis decretos abordam temas relacionados estritamente à vida eclesiástica: a organização das comunidades de cônegos e de religiosos; o reforço da autoridade do bispo; a condenação à intervenção leiga; a indicação de como deveriam ser os utensílios e as vestes litúrgicas; o disciplinamento do comportamento, a aparência, sexualidade e os conhecimentos dos eclesiásticos; as instruções sobre a educação religiosa das crianças, sobre a necessária penitência pelos pecados, sobre a presença nas missas, e a proibição de convivência com judeus, seja partilhando a moradia ou uma refeição.

Do decreto sete ao dez, os assuntos tratados deixam o campo eclesiástico e regulam a prática jurídica, como normativas sobre testemunhos e as fontes de direito; as propriedades eclesiásticas e o destino da produção em terras sob litígio.

O decreto onze volta às questões religiosas e prescreve sobre os jejuns das sextas-feiras. Os dois últimos decretos retomam o tema jurídico. O doze dá detalhes sobre a função de refúgio das igrejas e o treze ordena que todos respeitem a justiça do rei.

Em um olhar de conjunto, verificamos, a partir dos temas tratados, que os decretos de Coyanza buscaram normatizar a vida dos eclesiásticos e dos leigos sob diversos aspectos, reafirmando, por um lado, o papel de liderança dos bispos, e, por outro, o fortalecimento da prática da justiça no âmbito do reino, em especial a justiça do rei. Pelos cânones, é possível identificar conflitos entre os bispos e o clero diocesano, os abades e os leigos. Também é possível concluir

que os maiores do reino muitas vezes agiam com arbitrariedade em relação às populações locais e se recusavam a acatar as normativas reais. Em ambas as redações fica evidenciada uma harmonia entre a autoridade episcopal e real, mas essa relação também não é isenta de hierarquias, já que nos textos fica patente que as leis e a justiça foram estabelecidas e mantidas por reis e devem ser obedecidas por todos.

Dessa forma, independentemente dos fundamentos que regeram a redação dos cânones – tradições hispanas, influências de Cluny e de Roma – a normativa de Coyanza tinha como meta fortalecer a autoridade real, afirmar a liderança dos bispos em suas dioceses, constituir hierarquias entre os diferentes grupos, uniformizar práticas religiosas e condutas jurídicas.

E as diferenças de conteúdo entre as versões *A* e *B*?

Garcia Gallo, que estuda as duas redações comparando-as às atas dos concílios visigóticos transmitidas pela Hispania e a outros textos do século XI, conclui seu trabalho afirmando que o texto *A* possui uma redação mais próxima do que foram as decisões conciliares de Coyanza, enquanto que o texto *B* apresenta uma redação reorganizada dos decretos, feita por algum jurista ou copista leonês na segunda metade do século XI ou início do XII, na qual os cânones figuram como um documento outorgado pelo rei e pela rainha. Dessa forma, a redação *A* retrata, para Garcia Gallo, a versão conciliar, e a *B*, a real.

É importante destacar que, apesar de fundamentados e coerentes, os argumentos apresentados por Garcia Gallo estão assentados em uma perspectiva historiográfica que busca realçar o caráter “plenamente nacional” da Igreja castelhano-leonesa reunida na assembleia de Coyanza e a autonomia dos prelados face aos reis. Nesse sentido, o autor finaliza seu trabalho destacando que o referido concílio foi duplamente nacional. Primeiramente, porque foi convocado sem interferência externa, reunindo só personagens hispânicos para “[...] restaurar la vigencia de la legislación canónica genuinamente española contenida en la Hispania, o de las leyes patrias sobre a materia eclesiásticas”, e, em segundo, “essencialmente eclesiástico”, porque “[...] la presencia del rey y de los magnates del reino no supuso interferencia alguna em sus tareas y mucho menos em sus decisiones” (1950, p. 630).

Como parto de outros pressupostos para interpretar as atas de Coyanza, defendo que o estudo comparado das versões transmitidas não devem redundar na eleição de um texto mais próximo do original, mas na compreensão do sentido de tais redações. Dessa forma, as divergências entre *A* e *B* não significam, necessariamente, que uma das redações é a mais verdadeira e podem ser explicadas, por um lado, por erros e/ou omissões dos copistas, mas, por outro, pelo local social em que foram transmitidas e pelo papel ocupado pelo documento ao dar sentido, legitimar e hierarquizar certas práticas sociais.

A redação *A*, que apresenta os bispos como narradores, normatiza essencialmente sobre a vida clerical e canônica, tanto secular quanto regular.¹³ Assim, nessa versão, são incluídos aspectos relacionados à função clerical, como o batismo e a crisma, a opção pelo seguimento da regra de Isidoro ou de S. Bento e a ordenação de monges.¹⁴ A presença de normativas para a vida canônica em *A*, que não figura em *B*, faz sentido, já que os textos que compõem esta coletânea foram copiados na catedral de Coimbra, onde existia um cabido desde a restauração da diocese no final do século XI. Assim, textos reguladores da vida dos cônegos eram necessários. O próprio LP contém outros materiais que normatizam a vida canônica, como o diploma de n. 627, que contém as medidas tomadas pelo bispo D. Gonçalo quanto ao número de cônegos, às atribuições do deão e à separação do patrimônio episcopal e capitular (MORUJÃO, 2006, p. 87). O narrador de *A* é o conjunto de bispos e está preocupado, sobretudo, em instituir normas para os clérigos, legitimando a autoridade episcopal, instituindo hierarquias nas dioceses e destacando a harmonia com os reis.

O tom da redação de *B*, que tem como promulgador o rei e sua esposa, é de instituir normas para todos os setores sociais. Assim, enquanto o texto *A* do cânone II trata somente da vida canônica, o *B* normatiza sobre o monacato masculino e feminino, o que explica que nesta versão só figure a opção pela regra beneditina. Dessa forma, nesta redação, há uma clara tentativa de distinguir as normativas voltadas para as comunidades monásticas face às canônicas. Por isso, na redação *B*, os termos *abbates* e *monachi* presentes nos títulos IV e V de *A* são substituídos por *archidiaconi* e *presbiteri*, fazendo uma evidente referência aos clérigos, distinguindo-os dos religiosos. Em

B o objetivo é legitimar uma dada ordem social, com suas hierarquias, tendo como figuras principais de autoridade o rei e a rainha.

Considerações finais

Para o estudo do que foi a assembleia de Coyanza, só possuímos como fontes diretas de pesquisa as duas versões das atas transmitidas pelos manuscritos. Assim, sobre esta reunião foram propostas muitas hipóteses, que foram fundamentadas, mormente, em perspectivas dicotômicas, opondo as tradições hispanas aos influxos externos ou o rei à igreja “nacional”. Tais reflexões revelam mais sobre o contexto de produção dos trabalhos e dos posicionamentos políticos de seus autores do que do que aconteceu em coyanza.

Neste artigo, portanto, o que foi a assembleia de Coyanza deixou de ser o foco. A meta foi compreender e analisar os registros sobre este concílio que foram difundidos por meio de duas redações. Para tanto, como sugere Sanz Sancho (1998, p. 83), rompi com as interpretações dicotômicas e renunciei a busca pelas atas “verdadeiras”. Assim, a análise voltou-se para a discussão de como a transmissão das atas de Coyanza foi dotada de sentidos e funcionou estrategicamente em distintos contextos sociais.

Mais do que tomadas como testemunhos fiéis de um acontecimento, as atas são consideradas materiais centrais para discutir a cristalização, a transmissão e o uso de memórias sobre tal reunião, a fim de percebermos as relações de poder e as normativas nos séculos XI e XII em Castela e Leão.

Por meio da análise, concluímos que as duas redações das atas de Coyanza se explicam pelos grupos com as quais dialogaram e o meio social em que foram copiadas. Elas apresentam aspectos que propiciam a compreensão das relações de poder e o alvo das normativas em Castela e Leão nos séculos XI e XII. Assim, em ambas as redações percebe-se a preocupação em reafirmar a autoridade real, por meio, sobretudo, da prática da justiça. Tal esforço relaciona-se, por um lado, às relações de poder entre monarcas e *optimates*, conflitantes em diversos momentos, e, por outro, à própria necessidade de legitimar as práticas jurídicas e normas pro-

postas nas atas, que têm como alvos todos os habitantes do reino. Verifica-se, também, o reforço ao papel de líder que deveria ser ocupado pelos prelados nas dioceses, que pode vincular-se a tensões internas dos episcopados, que opunham bispos a cônegos e clérigos de todos os graus, e a externas com os leigos, em especial os “maiores”. O realce dado à harmonia entre bispos e reis é outro aspecto digno de nota e pode significar uma reconfiguração de forças em um contexto de expansão territorial e maior fluxo de riquezas.

NORMS AND POWER RELATIONS IN THE ACTS OF THE COUNCIL OF COYANZA

Abstract The Council of Coyanza was assembled in the middle of the eleventh century in the diocese of Oviedo, during the reign of Fernando I and Sancha, in Castile-Leon. This assembly is considered as one of the most important in the Iberian peninsula gathered during the Middle Ages by many authors. It is quoted in several papers, but since 1950 no specific and systematic studies on its records were made. These minutes were transmitted from different manuscripts, which contains two distinct redactions, differed by formal or content, which provides to the historian to discuss issues related to the circulation and transmission of such material. In this article, based on the analysis of such proceedings and on historiographical reflections already produced about such meeting, I discuss aspects of normalization in the Kingdom Castilian-Leonese in the period and its manuscript's diffusion, relating these to the power relations.

Keywords: Council of Coyanza. Kingdom of Castile-Leon. Norms. Power. Manuscript's diffusion.

Notas

¹ Os reinos de Castela e Leão estiveram unidos e separados em diversos períodos entre os séculos XI e XIII, até a união definitiva, em 1230. Neste momento, como será abordado no decorrer do texto, tais reinos encontravam-se unidos.

² Neste artigo são retomadas, revistas e ampliadas ideias que apresentei em dois textos já publicados: *O Concílio de Coyanza: algumas reflexões sobre uma assembleia castelhana-leonesa*, apresentado no XXVI Simpósio Nacional de História da Anpuh e disponível em http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1312308920_

ARQUIVO_AndreiaCLFrazaoDaSilva_Anpuh_2011.pdf e *Reflexões sobre monacato, gênero e poder: uma leitura dos cânones do Concílio de Coyanza*, artigo publicado na revista *Métis* e também disponível on line: www.ucs.br/etc/revistas/index.php/metis/article/viewArticle/1686.

³ Não tivemos acesso a esta obra.

⁴ O LP é uma compilação de 663 diplomas provenientes da região de Coimbra datados de meados do século IX a início do século XIII, reunidos e transcritos entre os séculos XII e XIII no *scriptorium* da Sé de Coimbra (BURNS, 2001, p. 87). Dentre estes encontra-se uma cópia dos decretos de Coyanza.

⁵ “Hoc decretum factum fuit in concilio domni Fernandi regis et sue conjugis regine, domne Sancie, in urbe Cogianca. Et adduxit, inde, illud Randulfus, presbiter de acisterio Vaccariza, pro memoria posteris”.

⁶ Optamos pelo uso do termo *Pamplona* ao invés de *Navarra* visto que os seus reis, até meados do século XII, apresentam-se como “rex in Pampilona”.

⁷ Garcia herdou o Reino de Pamplona, também denominado Reino de Nájera; Ramiro, Aragão e Gonzalo, os condados de Sobrarbe e Ribagorza.

⁸ O outro argumento levantado por Garcia Gallo é a presença, no texto B, das expressões “ad restaurationem nostrae Christianitatis” e “cum episcopis, et abbatibus et totius nostri regni optimatibus”. Como dentre os presentes havia bispos de Navarra e como a região só foi anexada ao Reino de Castela-Leão após Atapuerca, para o autor o concílio só poderia ter sido realizado após 1055 (1950, p. 353). Não concordo com esse argumento, pois estas referências à “nossa cristandade” e “nosso reino” poderiam ter sido introduzidas pelos copistas, como uma atualização, quando, efetivamente as áreas de Navarra haviam sido anexadas; ou seja, estas expressões poderiam não figurar na versão primeira do texto.

⁹ Garcia Gallo sintetiza tais debates em seu texto (1950, p.361-366).

¹⁰ Sanz Sancho publicou uma síntese sobre esse debate, no qual apresenta a referência completa dos trabalhos dos autores citados (1998).

¹¹ Se acatarmos a referência presente em LP, citada na nota 4, além dos maiores do reino, estiveram presentes ao concílio presbíteros, diáconos, priores etc.

¹² Faz-se importante lembrar que Pelayo foi contemporâneo de Diego Gelmírez. Durante o governo deste prelado, a diocese compostelana expandiu-se, tornando-se um arcebispado.

¹³ Neste sentido, os termos abade e monges presentes nos cânones se referem aos cônegos, não aos monges.

¹⁴ Ver nota anterior.

Referências

- ALONSO ÁLVAREZ, Raquel. Patria uallata asperitate moncium. Pelayo de Oviedo, el archa de las reliquias y la creación de una topografía regia. *Locus Amoenus*, Barcelona, n. 9, p. 17-29, 2007-2008.
- AYALA MARTINEZ, Carlos de. *Sacerdocio em la España Altomedieval*: Iglesia y poder político en el Occidente peninsular, siglos VII-XII. Madrid: Silex, 2008.
- BANGO TORVISO, Isidro Gonzalo. La renovación del tesoro sagrado a partir del concilio de Coyanza y el taller real de orfebrería de León. El Arca Santa de Oviedo (1072). *Anales de historia del arte*, Madri, n. Extra 2, p. 11-68, 2011.
- BISHKO, Charles J. Fernando I and the Origins of the Leonese-Castilian Alliance With Cluny. Disponível em: libro.uca.edu/frontier/bishko2.htm. Acesso em: 09 marzo 2011.
- BURNS, Robert I. Livro preto: Cartulário da Sé de Coimbra. Edição crítica, texto integral. Review. *The Catholic Historical Review*, Washington, v. 87, n. 1, p. 87, 2001.
- CALLEJA PUERTA, Miguel. La Catedral de Oviedo como centro de conservación de documentos en la alta Edad Media. In: V.V.A.A. *Estudos em homenagem ao Professor Doutor José Marques*. Porto: Departamento de Ciências e Técnicas do Património e Departamento de História da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 4 v. V. 4, 2006. p. 179-191.
- CARRASCO, Juan. Los espacios políticos de la Península Ibérica a mediados del siglo XI. In: IGLESIA DUARTE, José Ignacio de la (Coord.). SEMANA DE ESTUDIOS MEDIEVALES, 15., 2004, Tricio y San Millán de la Cogolla. *Actas...* Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2005. p. 93-118.
- DÍAZ DE GARAYO, Ernesto Pastor. Los testimonios escritos del sector meridional de Castilla (siglos X-XI): ensayo de crítica documental. *Historia, instituciones, documentos*, Sevilla, n. 24, p. 355-380, 1997.
- FERNÁNDEZ CONDE, Francisco Javier. *El Libro de los Testamentos de la catedral de Oviedo*. Roma: Iglesia Nacional Española, 1971.
- FERNÁNDEZ DEL TORCO, José Maldonado y. Las relaciones entre el Derecho canónico y el Derecho secular en los concilios españoles del siglo XI. *Anuario de historia del derecho español*, Madri, n. 14, p. 227-381, 1943.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, José Angel. *El dominio del monasterio de San Millán de la Cogolla (siglos X al XIII)*. Introducción a la historia rural de Castilla altomedieval, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1969.

GARCIA GALLO, Alfonso. El concílio de Coyanza. *Anuario de Historia del Derecho Español*, Madri, n. 20, p. 275-633, 1950.

GARCÍA TURZA, Francisco Javier. San Millán de la Cogolla en los umbrales de la crisis: 1200-1300. In: GIL-DÍEZ USANDIZAGA, Ignacio (Coord.). *Jornadas de arte y patrimônio regional*, 6., 1998, San Millán de la Cogolla. *Actas...* Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2000. p. 27-46.

LINAGE CONDE, José Antonio. El papel de Andalucía en la benedictinización del monacato peninsular. *En la España medieval*, Madri, n. 2, p. 583-594, 1982.

_____. En torno a la benedictinización: La recepción de la Regla de San Benito en le monacato de la península ibérica a través de Leyre y aldeaños. *Príncipe de Viana*, Pamplona, v. 46, n.174, p. 57-92, 1985.

LÓPEZ ALSINA, Fernando. El encuadramiento eclesiástico como espacio de poder: de la parroquia al obispado. In: IGLESIA DUARTE, José Ignacio de la; MARTÍN RODRÍGUEZ, José Luis (Coord.). *Semana de Estudios Medievales*, 12., 2001, Nájera. *Actas...* Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2002. p. 425-457.

MARTÍN VISO, Iñaki. Organización episcopal y poder entre la Antigüedad tardía y el Medievo (siglos V-XI): las sedes de Calahorra, Oca y Osma. *Iberia. Revista de la Antigüedad*, Logroño, n. 2, p. 151-190, 1999.

MARTÍNEZ, Díez Gonzalo. Coyanza, 1055. In: ALDEA VAQUERO, Quintín; MARIN MARTINEZ, Tomás; VIVES GATELL, José. *Diccionario de Historia Ecclesiastica de España*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 5v. v. 2, 1973. p. 543-544.

MENJOT, D. A historiografia da Idade Média espanhola: da história da diferença à história das diferenças. ALMEIDA, N. de B. ; CANDIDO DA SILVA, M. (Orgs). *Poder e construção social na Idade Média: História e Historiografia*. Goiânia: UFG, 2011. p. 211-291.

MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, José María. Pervivencia y transformaciones de la concepción y práctica del poder en el Reino de León (siglos X Y XI). *Studia Historica. Historia Medieval*, Salamanca, n. 25, p. 15-65, 2007.

MORUJÃO, Maria do Rosário Barbosa. Os estatutos do cabido da Sé de Coimbra de 1454. In: V.V.A.A. *Estudos em homenagem ao Professor Doutor José Marques*. Porto: Departamento de Ciências e Técnicas do Património e Departamento de História da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2006. 4 v. V. 4, p. 85-108.

PÉREZ DE CIRIZA, Jesús Miguel Fortún. Monjes y obispos: la Iglesia en el reinado de García Sánchez III el de Nájera. In: IGLESIA DUARTE, José Ignacio de la (Coord.).

REGLERO DE LA FUENTE, Carlos Manuel. Los obispos y sus sedes en los reinos hispánicos occidentales. In: SEMANA DE ESTUDIOS MEDIEVALES. 32., 2005, Estella. *Actas...* Pamplona: Gobierno de Navarra, 2006. p. 195-288.

SÁNCHEZ CANDEIRA, Alfonso. *Castilla y León en el siglo XI*. Estudio del reinado de Fernando I. Madrid: Real Academia de la Historia, 1999.

SANTOS COCO, Francisco. (Ed.). *Historia Silense*. Madrid: Rivadeneyra, 1921.

SANZ SANCHO, Iluminado. Notas sobre la política religiosa en tiempos del rey Fernando I de León y Castilla. *Cuadernos de Historia Medieval*, Madri, n. 1, p. 73-109, 1998.

SEMANA DE ESTUDIOS MEDIEVALES, n.15, 2004, Tricio y San Millán de la Cogolla. *Actas...* Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, p. 191-252, 2005.

TEJADA Y RAMIRO, Juan (Ed.). Concílio de Coyanza. In: _____. *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América*. Madrid: Imprenta de D. Pedro Montero, 5t. T. 3, parte 2, p. 95-101, 1861.

VAZQUEZ DE PARGA, Luis. El fuero de León, notas y avance de una edición crítica. *Anuario de Historia del derecho español*, Madri, n. XV, p. 464- 498, 1944.

Recebido em: 29 de junho de 2013.

Aprovado em: 02 de agosto de 2013.

Instituições, normas e monacato em Leão e Castela (séc. XIII)

Maria Filomena Coelho*

Resumo: Este artigo propõe-se a explicar o problema da clausura na perspectiva da cultura política em que se vivenciaram as regras monásticas, com especial destaque para o monacato feminino cisterciense de Leão e Castela, no século XIII. Pretende-se apontar aspectos que ajudem a compreender de que forma se entrelaça o processo de institucionalização do ramo feminino da Ordem de Cister ao da fundação e/ou de reconhecimento oficial de casas monásticas, no qual a clausura era frequentemente um argumento normativo de peso. As tensões e os conflitos registrados nos documentos ligados ao cumprimento da clausura, ao reconhecimento jurídico dos mosteiros ou aos vínculos jurisdicionais, devem ser interpretados no contexto político de cada reino e de cada região, sem esquecer as redes políticas e sociais em que estavam envolvidos aqueles atores.

Palavras-chave: Monacato Medieval. Clausura. Ordem de Cister. Cister Castelhano-Leonês.

Introdução

A clausura é a instituição por excelência do monacato. Viver enclausurado para afastar-se do mundo e dos perigos que ameaçam a virtude é o objetivo primordial que dava identidade a monges e monjas na Idade Média, e essa especificidade deveria ser cuidadosamente guardada e perseguida por aqueles encarregados de dirigir as comunidades monásticas, a ponto de se registrar por escrito as normas que deveriam reger a clausura.

* Professora Adjunta de História Medieval no Departamento de História da UnB. Coordenadora do Programa de Estudos Medievais (PEM-UnB). E-mail: filo-coelho@hotmail.com

Entretanto, a maneira como esses homens e essas mulheres de religião relacionavam-se com as regras, como as viviam e experimentavam, parece assemelhar-se à forma como a sociedade laica se relacionava com as leis. Entendia-se que a lei era um instrumento importante pelo qual se orientava a vida, mas que convivía e concorria com outros elementos igualmente importantes que obrigam e vinculam os homens e as mulheres em sociedade.

Embora a análise da historiografia sobre o tema não seja o objetivo central deste artigo, é preciso dizer que com muita frequência a clausura aparece com grande destaque nas obras de referência. Por ser entendida pelos historiadores das instituições do monacato como pedra fundamental da vida religiosa feminina medieval, a lógica da análise sobre a clausura recai muitas vezes na dicotomia cumprimento-descumprimento e, principalmente, na capacidade-incapacidade da autoridade suprema da instituição em submeter os faltosos.

Assim, com este artigo, pretende-se propor uma reflexão que encare o problema da clausura na perspectiva da cultura política, ou seja, dos valores em que se assentam e pelos quais se justifica o poder de exigir a observância da clausura, bem como o de permitir as exceções. Sobre essa questão fundamental, apoiou-se grande parte do discurso que deu existência institucional ao monacato feminino cisterciense de Leão e Castela, no século XIII. A depender dos jogos políticos, ora a clausura aparece como um valor inegociável, por ser entendido como essência da identidade “mosteiro feminino”, ora sequer é mencionada ou cumprida, sem que se registrem censuras. A leitura atenta da documentação permite concluir que “cada caso é um caso”, pois a obrigatoriedade da aplicação da regra da clausura estará sujeita às circunstâncias que envolvem os atores relacionados ao mosteiro em questão, eclesiásticos e laicos. Como toda regra, também a monástica prevê exceções e, no que se refere à clausura, a própria autoridade jurídica se encarrega de distribuir privilégios nesse sentido, que muitas vezes são o mero reconhecimento de situações de fato. Neste sentido, a clausura aparece como um valor institucional reforçado e redimensionado pelas exigências da política. Mas a documentação também permite acompanhar a trajetória de mosteiros femininos que na mesma região e época tampouco observavam a clausura nos moldes estipulados pela

norma, sem sofrerem qualquer tipo de advertência ou sanção. Estes casos, obviamente, merecem igual atenção por parte do historiador.

Ao longo das próximas páginas, portanto, pretende-se percorrer o caminho da ‘institucionalização’ do monacato feminino cisterciense em Leão e Castela, por meio de rastros documentais. A proposta concreta, cujo foco é a clausura, faz parte de uma preocupação maior ligada à necessidade de compreender o conceito de instituição para a Idade Média. Este conceito, fortemente marcado pela definição que lhe deu a modernidade, tem sido objeto de debate entre historiadores que se dedicam a estudar os períodos pré-modernos, por se entender que ele acaba por homogeneizar as instituições de forma anacrônica. O conceito precisa ser historicizado. O melhor caminho, ou seja, o melhor método, é tentar descobrir as lógicas que foram dando forma às instituições, ou como se institucionalizaram as instituições.

A institucionalização da clausura feminina castelhano-leonesa

A clausura feminina e o monacato castelhano-leonês inserem-se na tradição cristã, que vem do oriente e da Antiguidade.

A regra oriental de São Pacômio (séc. III-IV) é a principal referência com relação à clausura. Nessa regra, estabelece-se uma clausura rígida, que não permite contatos com o mundo exterior e um controle rígido sobre as saídas do mosteiro (VIDAL CELURA, 1986). Em termos arquitetônicos, os muros adquirem protagonismo, bem como a função do porteiro que, juntos, configuram o encelulamento. São Pacômio preocupou-se, ainda, em limitar ao máximo os contatos entre monges e monjas, permitindo apenas o suficiente para garantir o cumprimento das necessidades espirituais das religiosas. Outra regra famosa, também oriental, é a de São Basílio (séc. IV), que apresenta menor rigidez no que tange à clausura, alargando os contatos que as religiosas poderiam ter com a comunidade laica, sobretudo no âmbito das liturgias (SMITH, 2001). No século VI, São Cesário de Arles difunde sua regra, na qual exige a clausura estrita e perpétua, sobretudo para as monjas (VOGUÉ,

1986, p. 183). É também desse século a regra de São Bento, que, no tocante à clausura, é bem menos rígida. Há ainda outras regras a destacar, como as de Santo Agostinho¹, Aurélio de Arles e, sobretudo, as leis e orientações que vários concílios emitiram sobre o tema. De qualquer forma, nenhuma delas alcançou, no ocidente, o sucesso das regras de São Cesário de Arles e de São Bento (VIDAL CELURA, 1986, p. 123; VOGUÉ, 1986, p. 192-193).² Portanto, de forma breve, importa destacar que a clausura tem grande importância para a história do monacato e que a diferença entre as propostas recai essencialmente sobre a sua rigidez.³

A partir do século IV, os concílios da Península Ibérica começam a legislar e a prever punições para os que desobedecessem aos preceitos de clausura, principalmente para evitar que as virgens consagradas se misturassem aos ascetas. São Leandro, preocupado com a clausura feminina, escreveu uma regra dedicada à sua irmã, na qual advertia sobre os perigos que supunham as amizades com mulheres casadas, homens e jovens, mesmo os virtuosos, e de conversas sem testemunhas. Os conselhos de São Leandro evidenciam sua preferência pela vida em comunidade, frente às experiências de reclusão solitária.

No quieras imitar a las virgenes que habitan en sus casas dentro de la ciudad. Visten con lujo para agradar a las gentes y las tareas domésticas les impiden el servicio de Dios (VIDAL CELURA, 1986, p. 301).

Santo Isidoro, sucessor de seu irmão, Leandro, na sé episcopal de Sevilha, escreveu, por volta de 618, uma regra inspirada nos princípios pacomianos e beneditinos. No que dizia respeito ao espaço, a inspiração vinha de Pacômio, com os muros altos, onde os monges deveriam permanecer *conclavis*, mas a organização da comunidade assentava-se sobre os princípios de São Bento. A Península receberá ainda a influência de outra regra monástica, a de São Frutuoso de Braga, que, com relação à clausura, tinha uma proposta bastante dura. Somente após o século X, à raiz da difusão cluniacense, a regra de São Bento passa a dominar a experiência cenobítica ibérica.

O Concílio de Coyanza (1055)⁴ determina que todos os cenóbios femininos adotem a regra de São Bento, ao passo que os masculinos poderão também escolher a regra de Santo Isidoro.

Embora a regra de São Bento não dedique muita atenção à clausura, quando o faz é de forma rotunda: *aeterna clausura damnumus*. O tom dramático e radical, entretanto, será suavizado nos artigos seguintes quando regulam-se as relações sociais dos religiosos, as maneiras como dever-se-iam acolher os hóspedes, as saídas permitidas. Portanto, uma clausura eterna que contemplava muitas exceções. De qualquer forma, do ponto de vista dos princípios, a clausura parecia ser mais necessária para o monacato feminino do que para o masculino.

Quando, no final do século XII, os monges de Cister decidem reconhecer o ramo feminino da Ordem impõem a clausura como condição *sine qua non* para aceitar a incorporação dos mosteiros de monjas que já se declaravam cistercienses. Entre 1118 e 1132, Guy de Châtel-Censoir, sob a orientação dos famosos abades, Hugo de Pontigny, Bernardo de Claraval, Godofredo de Fontenay e Gaucher de Morimond, elabora alguns estatutos para as religiosas, nos quais se percebe especial preocupação com a clausura (BOUTON, 1986, p. 42). De fato, as primeiras monjas da Ordem não observavam o preceito da clausura. Ao contrário, sua vida cotidiana inspirava-se na rotina dos primitivos monges cistercienses, inclusive no tocante ao trabalho direto da terra (LECLERCQ, 1982, p. 47). Somente em 1184, transcorridos bastantes anos de sua fundação, a primeira abadia feminina cisterciense, Tart, receberá do papa Lúcio III a bula "*Prudentibus Virginibus*", com o intuito de regulamentar a clausura.

Em termos práticos, é preciso estabelecer a diferença entre a clausura passiva (que proíbe as entradas no mosteiro) e a clausura ativa (que proíbe as saídas) (VIDAL CELURA, 1986, p. 297). Os teóricos e legisladores citados até aqui se preocupavam principalmente com a clausura ativa, ou seja, com a circulação das monjas fora dos muros. Desde a época carolíngia, chegara-se à conclusão de que era praticamente impossível exigir que os cenóbios femininos cumprissem a clausura passiva. Por um lado, era preciso garantir a assistência religiosa por meio de capelães e, por outro,

as necessidades materiais justificavam a circulação intramuros de criados, serventes, jornaleiros...

As relações das monjas com monges e clérigos deixaram vastos registros na literatura medieval. Essa convivência chegava a ser íntima, o que provocava consequências consideradas escandalosas. Além de homens, as monjas acolhiam também mulheres laicas e crianças nos conventos. Ao proibir esses contatos, tentava-se evitar a entrada do mundo externo no mosteiro. Tanto a regra de São Pacômio como a de São Bento pressupunham esse perigo, chegando a proibir que os monges trocassem experiências de suas vidas mundanas anteriores.⁵ Os ouvidos são o canal por onde pode entrar a corrupção da alma e do corpo e, nesse sentido, São Leandro aconselhava Santa Florentina, sua irmã:

Te ruego, hermana querida que no admitas en tu compañía a las mujeres que no tienen tu misma profesión; pues no podrían sugerirte más que las cosas que aman, es decir, las del mundo. Huye de los cantos de las sirenas y defiende tus oídos de las lenguas aduladoras. Protege tu corazón con el escudo de la fe y tu frente con el arma triunfadora de la cruz contra aquellas que no han profesado el mismo género de vida que tu (PÉREZ DE URBEL, 1934, p. 249).

Entretanto, as relações clandestinas das monjas também eram fonte de preocupação para o poder laico, como se pode ver nas *Siete Partidas*:

Gravemente yerran los omes que se trabajan de corromper las mugeres religiosas, porque ellas son apartadas de los vicios, e de los sabores deste mundo. E se encierran en el monasterio para fazer aspera vida, con intención de servir a Dios.⁶

Obviamente, era proibido acolher homens na clausura, mas era comum hospedar mulheres laicas. Isto provocou admoestações frequentes por parte dos superiores das ordens, por considerarem que, sob pretexto de receber mulheres piedosas, muitas vezes con-

taminava-se o ambiente com falatórios e costumes pouco edificantes (ARANGUREN, 1974, p. 132). De qualquer forma, jamais se conseguiu que os cenóbios femininos deixassem de acolher mulheres laicas, embora se tentasse que as visitas e estadas necessitassem da autorização das hierarquias superiores e que a convivência intramuros fosse limitada, com o intuito de evitar a promiscuidade e a perturbação da rotina conventual.⁷ Talvez, os hóspedes eventuais não chegassem a perturbar demasiadamente o cotidiano dos mosteiros, mas aqueles que passavam grandes temporadas levavam consigo hábitos mundanos, além de séquitos de criados, o que afrontava a regra.

Com o objetivo de evitar situações extremas, determinou-se em que áreas do recinto monástico se poderia permitir a circulação ou permanência de laicos, onde poderiam comer e dormir. Proíbe-se a presença laica no dormitório comunitário, na sala do capítulo, na enfermaria e no claustro. Com relação aos horários de entrada ou de saída, jamais se poderia abrir a porta depois do poente e antes do nascer do sol (POWER, 1922, p. 401-403). Entretanto, pela frequência com que os relatórios de visitas, e as Codificações Cistercienses registram a recomendação de que os visitantes respeitassem determinados limites físicos dentro do mosteiro, e de que as mulheres laicas não pernoitassem com as religiosas nos dormitórios, conclui-se que os preceitos não eram cumpridos.⁸

Para Leão e Castela, sobretudo no caso dos mosteiros situados nas proximidades do Caminho de Santiago, há ainda que considerar o trânsito intenso de peregrinos. Muitos dos mosteiros femininos tinham hospedaria e, embora se prescreva que as monjas não devam atender diretamente os peregrinos, as reclamações dos superiores indicam a quebra da clausura.

Os mosteiros femininos, em especial aqueles mais ligados à monarquia e à alta nobreza, são amiúde palco de celebrações e cerimônias. Destaca-se o caso do Mosteiro de Las Huelgas de Burgos que, devido a seus vínculos especiais com a monarquia castelhano-leonesa, suspendia a clausura para as festas de coroação dos monarcas, batizados dos infantes e funerais da família real (RODRÍGUEZ, 1907, p. 109).

Mas o fato é que as preocupações dos legisladores centravam-se na clausura ativa. Para eles, as monjas tinham hábitos pou-

co recomendáveis: saíam e entravam dos mosteiros com demasiada frequência e ficavam fora por longos períodos. Os motivos variavam desde visitar parentes, curar-se de alguma doença, a própria gerência dos domínios monásticos, até a administração de seus patrimônios e assuntos particulares.

Ao longo do século XIII, é possível rastrear muitos testemunhos sobre essa questão. O Capítulo Geral de Cister, por exemplo, quando dedica-se às monjas, é unicamente para estabelecer normas sobre a clausura. Em 1213, decide que as religiosas só podem sair do mosteiro com a autorização do abade imediato, passando por cima da própria autoridade da abadessa. Em 1220, estabelece que os mosteiros que se negarem a aceitar a clausura estrita não poderão ser incorporados à Ordem, condição que volta a se repetir em 1230. Em decreto de 1249, avisa: “[...] ser decente e honesto para que por meio dessas virtudes se possam cumprir os mandamentos de Deus e se conformem as ordens”. Os estatutos da Ordem, promulgados em 1256-1257, têm uma cláusula em que se ordena que as monjas devem permanecer enclausuradas, só podendo sair dos mosteiros em circunstâncias muito específicas (*apud* BAKER, 1978, p. 239). Em 1298, o papa Bonifácio VIII também se ocupou do tema da clausura, através da famosa decretal, *Periculoso*, que foi imediatamente acolhida pelo Capítulo Geral de Cister.⁹ Esta é a decretal que obriga as monjas à clausura perpétua e que se transformará na base legisladora da clausura até o Concílio Vaticano II.

A reação das religiosas a essas leis poderia, à primeira vista, ser classificada como descaso, a julgar pela forma como continuam a viver seu cotidiano, em sociedade. Tal situação leva os legisladores eclesiásticos a insistir no tema. O *Libellus Antiquarum Definitionum*, de Cister, registra a diferença entre os mosteiros de “clausura antiga”, que se negaram a aceitar a decretal *Periculosum*, e os de “clausura nova” que a aceitaram (VIDAL CELURA, 1986, p. 319). Portanto, admitia-se a argumentação do costume, como sede jurídica legítima frente à autoridade.

Por outro lado, há uma particularidade extremamente importante que não pode passar despercebida. Muitas vezes, eram os próprios legisladores, cujos textos rigorosos não davam margem a interpretações, os primeiros a conceder permissões excepcionais aos mosteiros femininos que faziam parte de suas relações pessoais.

Nesse aspecto, os exemplos são numerosos, dentro e fora da Península Ibérica (POWER, 1922, p. 369). Tampouco deve-se perder de vista o fato de que as petições de novas incorporações femininas à Ordem não paravam de aumentar, pese a rigidez com que o Capítulo Geral tratava o tema da clausura, transformando-o em condição *sine qua non* para o reconhecimento oficial dessas fundações.

Embora percebam-se matizes diversos na evolução da clausura ocidental e na oriental, é fato que, desde os primeiros legisladores monásticos, desenha-se uma clara diferença entre a clausura masculina e a feminina. Enquanto aos mosteiros masculinos apenas se lhes proíbe a entrada de mulheres e se recomenda aos monges que limitem as saídas, às monjas se lhes proíbe a entrada de qualquer pessoa laica, seja homem ou mulher. Para vários autores, esse radicalismo explica-se pela necessidade de preservar e guardar a virgindade e a castidade das religiosas. Mas, ainda assim, será preciso não esquecer que a clausura deixará de ser um elemento protetor para transformar-se em um bem em si mesmo.

A institucionalização dos mosteiros femininos cistercienses

As mulheres tiveram muitas dificuldades para serem reconhecidas oficialmente pela Ordem de Cister. Os primeiros monges cistercienses negavam os insistentes pedidos que lhes faziam as diversas comunidades femininas que desejavam seguir a reforma de São Bernardo.

É possível acompanhar essa história de rechaço por meio dos documentos institucionais da Ordem, sobretudo por aqueles produzidos no âmbito do Capítulo Geral. Mas é interessante adiantar que não se encontram registros de abades que, de forma individualizada, desestimulassem esses pedidos. Muito pelo contrário.

Tal como mostram os incontáveis estudos realizados sobre mosteiros femininos cistercienses por toda a Europa, as monjas tornaram-se realidade, especialmente graças ao incentivo e a ajuda de abades cistercienses, de bispos e dos desejos da aristocracia católica de fundar mosteiros. O fato é que se as monjas não podiam

se declarar cistercienses de pleno direito, reconhece-se que são “seguidoras das observâncias de Cister”.¹⁰

Para a sociedade em geral, o fato de que o Capítulo Geral não reconheça as monjas oficialmente não causa maiores problemas. Inclusive, no âmbito eclesiástico, a questão parece entender-se como mero formalismo. Os mosteiros femininos, apesar dos empecilhos colocados pelo Capítulo Geral, nunca tiveram reparos em se denominar cistercienses. Este é o caso do Mosteiro de Santa Maria de Gradefes que, em 1181, identifica-se como “*mosteiro de santa maria de gradefes da ordem cisterciense*” (BURÓN CASTRO, 1998, doc. 148).

A maior parte dos mosteiros femininos cistercienses de Leão e Castela foi fundada em meados do século XII, quando o Capítulo Geral ainda negava o reconhecimento de um ramo feminino da Ordem. Mas, como já se disse, a discussão de se era cisterciense de pleno direito ou não parecia importar pouco àqueles que desejavam fundar um mosteiro, chegando mesmo a usar de ironia. Assim o demonstra a condessa Estefanía Ramírez, na carta fundacional de Santa Maria de Carrizo:

Se a Ordem de Cister não quiser que se construa uma abadia de monjas em Carrizo, fica no poder e providência da condessa dona Maria, minha filha, fazer ali uma abadia de qualquer outra ordem que queira servir a Deus. (CASADO, 1983, doc. 38).

Em princípio, poder-se-ia supor que o não reconhecimento jurídico e institucional das monjas implicasse sérios problemas para os mosteiros, como a impossibilidade de usufruir dos privilégios e das isenções de que desfrutava a Ordem Cisterciense. Tal aspecto permite entender a amplitude e variedade que nessa época alcançava a compreensão sobre as instituições, uma vez que, por exemplo, na resposta ao deão da Catedral de Lincoln (Inglaterra) sobre a matéria, o Abade de Cîteaux é taxativo quanto à impossibilidade de que as monjas, que se diziam cistercienses naquela região, pudessem também aproveitar dos privilégios recebidos pelos monges da Ordem (SCHINE, 1985, p. 86). Entretanto, a sociedade laica, assim

como abades e bispos, no seu trato particular com esses cenóbios, estendia-lhes os mesmos direitos (DRAKATOS, 1986, p. 19).

Apesar das reticências e resistências de Cister, a difusão dos mosteiros femininos converteu-se num fenómeno de grandes proporções e o Capítulo Geral não podia se esquivar dessa realidade. Nessa perspectiva, uma análise que assuma uma visão institucionalista poderá concluir que a convivência entre os dois ramos da Ordem é uma história de “avanços e recuos”, que se refletiu em conjunturas políticas que ora pareciam próximas à tolerância ora de rechaço radical e absoluto.

O primeiro reconhecimento oficial da Ordem com relação à existência das monjas ocorreu em 1186, a pedidos do rei Alfonso VIII de Leão e Castela, que não se conformava que o Capítulo Geral se negasse a conceder ao Mosteiro de Las Huelgas de Burgos o selo de cisterciense. Depois de intensas negociações, as Huelgas serão reconhecidas como parte integrante da Ordem Cisterciense, deslanchando um processo mais amplo que afetará a todos os outros mosteiros femininos. Assim, a abadia de Tart, primeiro mosteiro feminino francês a declarar-se cisterciense, será reconhecido como Capítulo Geral dos cenóbios de monjas que lhe são afiliados. As Huelgas de Burgos transformam-se na cabeça política e Capítulo dos mosteiros de Leão e Castela (BOUTON, 1986, p. 47).

A partir do final do século XII, o reconhecimento é oficial e definitivo. Mas, ainda assim, a sensação é de que o Capítulo deu existência oficial às monjas, sem qualquer intenção de assumi-las com todas as consequências e obrigações. Tal situação é evidente na resposta que o Capítulo Geral envia ao rei de Castela sobre a resistência que apresentavam algumas abadesas para submeter-se à liderança recentemente assumida pelo mosteiro de Las Huelgas:

Escribimos al Señor Rey de Castilla para decirle que no podemos obligar a las abadesas a ir al Capitulo a que se refiere. Pero si ellas quisieren ir, como ya les hemos aconsejado, quedaremos contentos (BOUTON, 1986, p. 67).

Ora, é difícil imaginar que o Capítulo Geral desse a mesma resposta se um mosteiro masculino se recusasse a comparecer às suas

reuniões. São muitos os exemplos de punições sofridas por abades resistentes e desobedientes ao chamado da autoridade (ROMANI, 1989, doc. 118). Mas, devido às insistências do monarca, em 1199, o Capítulo parece assumir seu papel jurisdicional sobre as monjas:

Además de esto mandamos a todas las Abadesas de estos reinos de Castilla y León, que todos los años el día de la fiesta de San Martín confesor, concurran a celebrar Capítulo a dicho monasterio de Santa María la Real de Burgos como a su matriz y cabeza según está mandado por nuestro Capítulo General. (RODRÍGUEZ LÓPEZ, 1907, p. 76).

De qualquer forma, a relação continuará difícil, como comprovam as diversas decisões do Capítulo Geral de Cister tomadas desde então. Por exemplo, proíbe-se aos abades benzer as abadessas, provavelmente com o intuito de reduzir ao mínimo os contatos entre monges e monjas. Ao mesmo tempo, as pressões políticas, principalmente do papado e da alta nobreza, exigiam que o Capítulo admitisse novas incorporações e, de fato, o ramo feminino não para de crescer.

As aparentes contradições dessa trajetória era fruto de poderosas razões. A primeira talvez deva ser atribuída à dificuldade que esses homens tinham para controlar as religiosas, o que os levou, num primeiro momento, a rechaçar qualquer relação ou laço jurídico que se traduzisse em responsabilidade sobre elas. A segunda, quando a situação jurídica era incontornável tentaram a todo custo que as monjas aceitassem a clausura, para evitar problemas e escândalos. Na realidade, sequer pretendem assumir responsabilidades quanto à tutoria espiritual e aos serviços sacerdotais (THOMPSON, 1978, p. 342).

No âmbito eclesiástico, as mulheres não podem organizar-se em comunidades sem o aval e a tutela do corpo masculino. Como apresentado anteriormente, os mosteiros de religiosas fundados no oriente por São Pacômio e São Basílio representam as origens do cenobitismo feminino e seu nascimento está claramente vinculado à tutela masculina. No ocidente, na experiência iniciada por Cesário de Arles, a figura do *praepositus*, uma espécie de administrador temporal dos assuntos das monjas, constitui evidência da tutela

masculina (CONNOR, 1972, p. 234-235). Para a Península Ibérica, na época visigoda, a tutela dos monges sobre as religiosas estava amplamente difundida e acabou por ser reconhecida como legítima pelo II Concílio de Sevilha, em 619 (VIDAL CELURA, 1986, p. 234-235). A sujeição das mulheres aos homens na vida religiosa é, portanto, tão antiga quanto o monacato. A tradição mantém-se ao longo da Idade Média e a experiência cisterciense europeia parece seguir esse mesmo padrão. Por trás de cada mosteiro feminino encontra-se a tutela e/ou proteção de um abade ou de um bispo. A partir do século XIII, até mesmo aqueles mosteiros que se constituem em cabeças de congregações, como é o caso das Huelgas de Burgos e de Tart, devem prestar obediência ao órgão superior do ramo masculino, o Capítulo Geral de Cister.

Sobre a abadia de Tart, o Capítulo Geral, personificado no abade de Cister, arroga-se os seguintes direitos: a) plenos poderes para corrigir e ordenar tudo o que for necessário, seja com relação à cabeça ou aos membros; b) nomear a abadessa e depô-la, segundo as regras da Ordem; c) jurisdição com relação a assuntos administrativos e proteção sobre as abadias já fundadas por Tart, bem como sobre as futuras; d) o abade de Cister deverá presidir a reunião anual de todas as abadessas das filiais de Tart, que terá lugar no dia de São Miguel, 29 de setembro; e) somente o abade de Cister tem o poder de dispensar abadessas de comparecer a essa reunião (BOUTON, 1986, p. 48).

Na Codificação de 1257, insiste-se sobre a *paternitate monialium*:

Todo abade que possuir a paternidade de uma abadia o fará a justo título e com boa fé por dez anos, assim como sobre outras coisas, e se derrogará sobre essas questões por juízo e pacificação final do capítulo geral. Todo aquele que for visitador de outras abadias de monges ou de monjas deverá deixar claro no seu relatório de visita que tem autorização para isso (LUCET, 1977, p. 349).¹¹

Entretanto, os aspectos apontados anteriormente foram extraídos de documentos institucionais e jurídicos. O cotidiano da tutela das monjas apresenta um panorama muito mais conflituoso e os preceitos dificilmente se cumprem. Num plano institucio-

nal e formalista, para os monges cistercienses, aceitar e acolher as religiosas significava ter o direito de controlá-las, e isso somente se concretizaria por meio do exercício da tutela e do cumprimento da clausura. Entretanto, no plano da política, as normas são tensionadas com outros valores, dos quais fazem parte, por exemplo, as fidelidades intergrupos de interesses (redes), cujas dinâmicas passam necessariamente pela negociação das regras.

Apesar da elaboração cuidadosa de um conjunto de regras e normas que regulassem a sujeição, era evidente que as religiosas que desejavam incorporar-se à Ordem não tinham uma vida recolhida. Entravam e saíam do mosteiro com muita frequência, gerenciavam diretamente sua vida em comum e suas vidas particulares, cumpriam com obrigações sociais e legais. Elas só necessitavam da tutela espiritual, enquanto eles queriam impor-lhes a tutela material. Então, para que a tutela fosse efetiva, era fundamental observar a clausura estrita. Mas essas mulheres já estavam acostumadas a um determinado modo de vida e a resistência a mudanças dura mais de dois séculos. Somente no final da Idade Média, o ramo masculino conseguiu submeter as monjas.¹²

Nesta perspectiva, a tutela masculina sobre os mosteiros femininos sugere algumas dúvidas ao historiador. Ao analisar a trajetória de certos cenóbios peninsulares, descobre-se que a tal tutela nem sempre se exerce de forma clara e que frequentemente é até impossível comprovar sua existência. Da mesma forma, há fortes evidências que indicam que o controle masculino não era visto como algo natural pelas religiosas, de forma geral, e que tal exigência acabava por fazer parte das estratégias políticas dos grupos que controlavam os mosteiros, compostos por eclesiásticos e leigos.

No que tange a essa questão, os documentos não permitem comprovar o envolvimento dos bispos de Leão e Castela na tutela do monacato cisterciense feminino. Ao mesmo tempo, o fato de que o ramo feminino de Cister não fosse oficialmente reconhecido pelo Capítulo Geral acaba por produzir situações jurisdicionais variadas, o que teria dificultado esses mosteiros a alcançarem um perfil jurídico comum.

De acordo com Jean de la Croix Bouton, estudioso das cistercienses francesas, antes do reconhecimento oficial da Ordem, as

monjas estavam confiadas à proteção do bispo local ou do abade do mosteiro mais próximo (BOUTON, s/data, p. 25). Entretanto, no caso de Leão e Castela, a situação é bem diferente. Somente em poucos casos é possível comprovar documentalmente a tutela masculina e é a autoridade da abadessa que se registra de forma clara.

Após a incorporação das monjas à Ordem, os direitos do ramo masculino sobre as religiosas fica bem estabelecido:

[...] la visita canonica con todos los poderes aņejos a este cargo. Su papel consiste en visitar anualmente la abadía; debe ser consultado en los casos de admisión y partida de monjas; es responsable del estado general de la disciplina y de la administración de lo material (BOUTON, s/data, p. 26).

Esses são os direitos específicos da visita canônica sobre um mosteiro feminino. A capacidade de ingerência nos assuntos da comunidade é ampla e, se efetivada, com grandes consequências. Assim, se, em Leão e Castela, os abades e bispos exercessem plenamente tais direitos, seria quase impossível que sua intervenção não tivesse deixado rastro na documentação. Ainda dentro das especificidades da região, será necessário indagar sobre o que terá levado esses mosteiros que gozavam de aparente autonomia jurídica a se submeter à jurisdição das Huelgas de Burgos.

Do que se conhece atualmente em termos dos registros documentais, não é possível saber se o monarca exerceu algum tipo de pressão direta sobre essas casas monásticas, com o intuito de transformar a sua fundação régia em cabeça política dos mosteiros femininos cistercienses de Leão e Castela. De qualquer forma, entrar na jurisdição das Huelgas significava alcançar o reconhecimento oficial da Ordem, o que pode ter contribuído para o ato de boa vontade.

Entretanto, a tutela masculina aparece nas reuniões dos capítulos gerais femininos, tanto em Tart quanto nas Huelgas. Deste último, destaca-se a presença de abades da Ordem e de bispos:

Sea patente a todos que Nos las Abadesas de los reinos de Castilla y León, conviene a saber: Yo María, Abadesa del Monasterio de Perales; Yo María, Abadesa del Monasterio

de Gradefes; Yo Toda, Abadesa del Monasterio de Cañas; y Yo María, Abadesa del Monasterio de Torquemada; y Yo Urraca, Abadesa del Monasterio de Fuencaliente; y Yo Mencia, Abadesa del Monasterio de San Andrés de Arroyo; y Yo María, Abadesa del Monasterio de Carrizo, nos juntamos y concurrimos en el Monasterio de Santa maría la Real, cerca de Burgos, como en espiritual madre, [...] á celebrar el anual Capítulo por mandado de D. Guido, Abad del Císter y del Capítulo General de la misma Orden, estando presentes las religiosas personas de los Obispos de Palencia, Burgos y Sigüenza, y juntamente los Abades del hábito y Orden cisterciense, Guillermo, de Scala Dei; Raimundo de Sacramenia; Nuño, de Balbuena; Pedro, de Fitero; Sancho, de Bonabal; Juan, de Sandobal; y Fegrino, de Bugedo. (RODRÍGUEZ LÓPEZ, 1907, p. 66).

Ressalta-se a diferença numérica entre abades e bispos presentes, dez, e as abadessas, oito. Este desequilíbrio permitiria supor que as propostas das abadessas teriam bastantes dificuldades em ser aprovadas, caso os abades e bispos não estivessem de acordo. Mas tal raciocínio supõe que as abadessas agissem em bloco, supondo que partilhassem interesses comuns, na qualidade de abadessas de Cister, o que talvez não fosse o caso. Essas senhoras eram principalmente representantes de suas respectivas linhagens e certamente esse dado tem grande peso em seu comportamento nas instâncias da instituição.

Do ponto de vista da norma da Ordem, a tutela masculina sobre as religiosas pode gerar resistências, protestos e até mesmo situações de crise. Embora a autoridade do abade de Cister fosse suprema para os dois ramos, masculino e feminino, sabemos que, em 1260, a abadessa das Huelgas de Burgos não permitiu que o referido abade exercesse seu direito de visita ao mosteiro. Esta desobediência custou à abadessa a deposição e às monjas que a apoiavam a excomunhão (RODRÍGUEZ LÓPEZ, 1907, p. 146). As eleições abaciais poderiam também propiciar discórdias. Por exemplo, na Inglaterra, os abades e bispos frequentemente negavam-se a referendar a eleita pela comunidade e pressionavam para que se elege-se alguém mais ao sabor dos interesses que eles representavam.

Os momentos de tensão eram comuns e as monjas revoltosas eram castigadas com a excomunhão (POWER, 1922, p. 51).

De qualquer forma, era impossível evitar totalmente a tutela do prelado. Já que os monges se recusavam a benzer as monjas e as abadessas, elas necessitavam dos bispos para esses sacramentos. Uma bula de Clemente III, de 1188, tenta proibir a intromissão dos bispos nas eleições abaciais femininas, bem como o descumprimento dos estatutos da Ordem cisterciense e de seus privilégios¹³.

Antes da incorporação das monjas à Ordem, muitos cenóbios femininos estavam sob a tutela espiritual e material de bispos.¹⁴ Depois do reconhecimento oficial, muitos desses cenóbios tiveram sérias dificuldades para fazer valer seus “privilégios cistercienses”, já que os bispos não se mostravam dispostos a perder a sua jurisdição. Por outro lado, o comportamento errático do Capítulo Geral nessa matéria facilitava e incentivava tais atitudes. É significativo que, no final do século XIII, ainda se possam encontrar registros de contendas entre mosteiros cistercienses femininos e bispos. Mas esses exemplos são mais comuns na Inglaterra (DRAKATOS, 1986, p. 20).

A efetividade de qualquer tipo de tutela depende muito da qualidade das partes envolvidas, ou seja, da correlação conjuntural de forças. Embora as fórmulas de obediência e de submissão sejam reproduzidas e preservadas, elas não garantem a efetividade. Parece claro que se a abadessa das Huelgas decidiu não permitir a entrada do abade de Cister é porque se sentiu respaldada por sua alta condição de nobre e também porque não era estranho que uma mulher de sua condição atuasse daquela forma.

Ainda sobre este particular, é importante sublinhar que há duas realidades diferentes no que diz respeito ao controle dos homens sobre as mulheres. Trata-se das diferenças que certamente existiam entre os mosteiros que estavam sob a tutela de um abade ou de um bispo e aqueles que deviam prestar contas a outro mosteiro feminino, como era o caso das congregações de Tart e das Huelgas. Na Inglaterra, onde todos os mosteiros cistercienses femininos estavam sob a tutela de bispos, a grande quantidade de relatórios de visitas parece evidenciar um controle férreo (POWER, 1922). Entretanto, não se conhecem relatórios de visita elaborados por abadessas visitadoras. Claro que a ausência de registros pode

evidenciar lacunas documentais, mas também pode sugerir que havia maior autonomia nas redes de mosteiros cujas cabeças políticas eram constituídas por *casas mater* femininas.

Considerações finais

Do que se disse até aqui, espera-se ter conseguido apontar a necessidade de que os estudos das normas e das instituições na Idade Média sejam levados a cabo numa perspectiva social e política. No que se refere à incorporação das monjas à Ordem Cisterciense, bem como ao cumprimento de um dos princípios fundamentais da regra, a clausura, será preciso entender esse processo em sociedade e, sobretudo, sem perder de vista o que cada fundação monástica representava para a aristocracia cristã que se lhe vinculava.

As tensões e os conflitos registrados nos documentos que envolvem questões ligadas ao cumprimento da clausura, ao reconhecimento jurídico dos mosteiros ou aos vínculos jurisdicionais, deveriam ser explicados no contexto político de cada reino e de cada região, sem esquecer, por exemplo, as redes políticas e sociais em que estavam envolvidos aqueles atores. Bispos, abades, abadessas, nobres patronos, certamente recorriam aos discursos institucionais que tinham à disposição, quer para se fortalecer, quer para enfraquecer o inimigo. Para isso, lançar mão de estratégias como acusações de desrespeito à clausura das casas monásticas vinculadas aos oponentes, solicitar a excomunhão de alguma abadessa da linhagem inimiga, ou associar-se ao mosteiro régio das Huelgas de Burgos, para se livrar da tutela de um bispo que é membro de uma linhagem concorrente, talvez fossem estratégias que faziam parte do jogo político e que se somavam a tantas outras à disposição no cenário do poder.

Entretanto, também não pode passar despercebida a importância que adquire o cumprimento das regras e normas, bem como o reconhecimento institucional dos mosteiros, como parte do aparato que dá identidade à aristocracia cristã. Afinal, esses homens e mulheres da igreja são membros ativos de suas linhagens e a atuação e ocupação de espaços no âmbito eclesiástico é necessário para uma maior efetividade política.

Nessa perspectiva, a vida monástica que os documentos registram, talvez, não devesse ser interpretada como evidência das dificuldades que aquelas mulheres tinham para cumprir regras virtuosas, ou do descaso/desprezo que a instituição masculina mostrava com relação às monjas, ou até mesmo da debilidade institucional da Ordem de Cister que, por meio do comportamento errático de seus abades, ia cedendo e abrindo exceções. Se as instituições e as normas monásticas forem entendidas dentro da cultura política da Baixa Idade Média, em seus aspectos corporativos, pactistas e personalistas, talvez a trajetória dos atores pareça menos desconcertante. Esta é uma hipótese de pesquisa que convida a revisitar os arquivos monásticos, que serviram de base a inúmeros trabalhos acadêmicos, para repensar as abordagens formalistas/institucionalistas e/ou as adequadas do modelo dos “domínios monásticos”.¹⁵

Para retornar ao objetivo que se anunciava no começo deste artigo, o de tentar compreender o processo de institucionalização do monacato cisterciense feminino castelhano-leonês: parece evidente que os esforços de fundar um cenóbio respondem a um conceito de instituição bem assentado, pelo qual se reconhece uma noção de ordem, como afirmação de um modelo. Assim, a clausura constitui um ponto de ordem cuja vigência histórica é essencial para confirmar a própria ordem. Tal confirmação é o que institui (constrói) a instituição que, nesse caso, é mais do que uma função: é uma prova de ordem simbólica. O que torna um mosteiro feminino uma instituição aos olhos de seus contemporâneos passa necessariamente pela referência da clausura, embora o reconhecimento (aderência) do factício à realidade esteja sujeito às circunstâncias da política. Isto, entretanto, não significa que a instituição corra o risco de se transformar em ficção aos olhos daqueles que a vivem.

INSTITUTIONS, NORMS AND MONASTICISM IN LION AND CASTILE (XIIITH CENTURY)

Abstract: This article intends to explain the monastic enclosure in a political culture perspective that embodied the cistercian rules, mainly the feminine branch, in Lion and Castile in the XIIIth century. As part of the problem will be necessary to analyze how the nuns were institutionalized, in the masculine perspective of the Cistercian order. The tensions and conflicts registered on the

documents that involved the observance to enclosure, the juridical recognition of the monasteries, or the jurisdictional bounds, must be explained in the political context of each kingdom or region, without forgetting the political and social nets where those actors belonged.

Keywords: Medieval Monasticism. Enclosure. Cistercian Order. Cister in León and Castile.

Notas

¹ De acordo com Santo Agostinho: “[...] que vosso monastério seja uma fortaleza. Que não tenha mais que uma porta com chave para que nenhum laico queira entrar, nem sequer um monge; a menos que seja um ancião, testado, preocupado com sua alma e capaz de examinar com cuidado vossas ações”. (*Apud* PARISSE, M. *Les nonnes au Moyen Age*. Clamecy, 1983, p. 181).

² No Concílio de Orleães (549), já se faz a distinção entre os mosteiros femininos, que seguem a regra cesariana, e os demais.

³ Seria importante estudar com detalhe os motivos que levaram cada um desses eclesiásticos a optar por regras mais ou menos rígidas, coisa que ainda não foi respondida pela historiografia.

⁴ É interessante recordar que a decisão do Concílio de Coyanza coincide com a fundação por Cluny do primeiro monastério feminino adscrito à Ordem: a abadia de Marcigny. Do ponto de vista político, e haja vista a grande difusão de Cluny na Península Ibérica, nos séculos XI e XII, essa poderia ser uma boa hipótese de pesquisa. Afinal, as fundações femininas cluniacenses estão fortemente vinculadas à nobreza local...

⁵ Na Regra pacomiana: “Los monjes no pueden publicar en el monasterio lo que han hecho u oído fuera. Los que van de camino, navegan o trabajan fuera, no pueden hablar en el monasterio de lo que han visto hacer fuera”. Na Regra beneditina: “Ningún hermano puede contar a otro lo que ha visto u oído fuera del monasterio”. Na Regra tarnatense: “No se atrevan a referir lo que han visto hacer fuera, si no es que edifica a los oyentes.” (*Apud* VIDAL CELURA, 1986, p. 121).

⁶ Partida VII, Título XIX, Ley I. In: *Las siete partidas del rey don Alfonso el Sabio*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1809.

⁷ Desde 1222, na Inglaterra, foi decidido no Concílio de Oxford, que as monjas só podiam receber hóspedes com a autorização de seus respectivos bispos. (POWER, 1922, p. 415).

⁸ Na Distinctio XV, de 1237: “Para que ninguém entre no claustro das monjas – Ninguém, além dos visitantes, será admitido no claustro das monjas, a não ser que seja pessoa tão

honesta e tão reverenciável que não se lhe possa negar a entrada sem causar grave escândalo e dano. O abade visitador de fato deve estimar o número de pessoas e àquelas que vierem a transgredir esse limite, seja abadessa ou priora, avisa-se que serão depostas. Na Distinctio XV, de 1257: “Sobre a não entrada no claustro das monjas” [...] Por outro lado, as mulheres laicas não devem pernoitar no claustro nem nas enfermarias. (Apud LUCET, 1977, p. 351).

⁹ Destaca-se o começo desta decretal: “Desiring to provide for the perilous and detestable state of certain nuns, who, having slackened the reins of decency and having shamelessly cast aside the modesty of their order and of their sex, sometimes gad about outside their monasteries in the dwellings of secular persons, and frequently admit suspected persons within the same monasteries, to grave offence of Him to Whom they have, of their own will, vowed their innocence, to the opprobrium of religion and to the scandal of very many persons...” (Apud POWER, 1922, p. 344).

¹⁰ Isto confirma-se, por exemplo, na Bula que o papa Alexandre III dirige aos mosteiros cistercienses femininos do Yorkshire: “*Bulla Alexandri Papae tertii de Confirmatione. Alexander episcopus, servus servorum Dei... Dei et beati Benedicti regulam et institutionem Cistercien*”. (Apud DRAKATOS, 1986, p. 19).

¹¹ No original: *Quicumque abbas pater paternitatem alicuius abbacie monialium iusto titulo, bona fide, et nomine sue abbacie decennio possiderit, illam de cetero possideat et habeat, mostique super hoc questionibus ordinis iudicio terminatis et sopitis, omnibus de cetero super hoc capituli generalis audientia derogetur. Et quicumque visitaverit aliquam monachorum vel monialium abbatiam, in carta sue visitationis cuius auctoritate visitat scribere non omittat.*

¹² Embora o tema da imposição da clausura no final da Idade Média ultrapasse a cronologia que delimita este artigo, é importante destacá-lo como outra possibilidade de pesquisa. Entretanto, talvez o melhor caminho para pensar o assunto não seja simplesmente o da vitória da autoridade, que finalmente se impõe aos particularismos, mas o da recriação do percurso que a aristocracia cristã vai estabelecendo como estratégia e lógica de afirmação e de identidade de ordem superior.

¹³ “[...] que ningún Obispo impida la regular elección de vuestra Abadesa, y de ninguna manera se entrometa contra los Estatutos de la Orden cisterciense y la autoridad de vuestros privilegios...” (RODRÍGUEZ LÓPEZ, 1922, p. 42).

¹⁴ Na Inglaterra à exceção dos mosteiros de Marham e de Tarrant, os demais estavam sob a tutela de bispos. (DRAKATOS, 1986, p. 19-20).

¹⁵ Trata-se do modelo que se iniciou com a proposta de José Angel García de Cortázar. *El dominio del monasterio de San Millán de la Cogolla (s. X a XIII)*. Salamanca: Univ. de Salamanca, 1969. Esta proposta foi seguida por praticamente todos os estudos que se realizaram sobre mosteiros ibéricos nos trinta anos seguintes.

Referências

ALONSO ÁLVAREZ, Raquel. Los promotores de la Órden del Císter en los reinos de Castilla y León: familias aristocráticas y damas nobles. *Anuario de Estudios Medievales* (AEM) n. 37, v. 2, jul./dic. p. 653-710, 2007.

ARANGUREN, Ignacio; San Elredo de Rieval. La Vida de la Reclusa. *Cistercium*, n. 133, 1974, p. 128.

BOUTON, Jean-de-la Croix. *Les Moniales Cisterciennes*. 02 vols, Grignan, p. 42, 1986.

_____. L'Abbaye de Tart et ses filiales aux Moyen-Age. *Mélanges Anselme Dimier*, tomo II, vol. 3, s/data, p. 25.

BURÓN CASTRO, Taurino. *Colección Documental del Monasterio de Gradefes (1054-1299)*. Tomo I, León: S. Isidoro, 1998.

CASADO, María Concepción. *Colección Diplomática del Monasterio de Carriço*, 2 tomos, León: San Isidoro, 1983.

COELHO, Maria Filomena. *Expresiones del poder feudal*. El Císter femenino en León (siglos XII y XIII). León: Univ. de León, 2006.

_____. A territorialização de mosteiros nobres: experiências de assentamento e de domínio (Leão, séc. XII-XIII). *Territórios e fronteiras*, v. 5, n. 1, p. 34-56, 2011.

CONNOR, Michael. Le Gouvernement des Moniales. Point de vue historique. *Collectanea Cisterciensia*, n. 34, 1972.

DRAKATOS, Dimitri. *The English Cistercian Nunneries of Yorkshire between 1267 and 1340*. Kent State University, 1986.

GARCÍA DE CORTAZAR, José Angel; TEJA CASUSO, Ramón. Monasterios cistercienses em la España Medieval. Palencia: Fund. Sta María La Real, 2008.

LECLERCQ, Jean. *La femme et les femmes dans l'oeuvre de Saint Bernard*. Paris, 1982.

LÓPEZ DE GUEREÑO SANZ, María Teresa. Santa María de Huerta, panteón de la nobleza castellana. *De Arte*, Universidad Autónoma de Madrid, n. 6, p. 37-56, 2007.

LUCET, Bernard. *Les codifications cisterciennes de 1237 et de 1257*. Paris, 1977.

PÉREZ DE URBEL, Justo. *Los monjes españoles en la Edad Media*. Madrid, 1934.

POWER, Eileen. *Medieval English Nunneries*. Cambridge: 1922.

RODRÍGUEZ LÓPEZ, Amancio. *El Real monasterio de Las Huelgas de Burgos y el*

Hospital del Rey. Burgos, 1907.

ROMANI MARTINEZ, Miguel. *Colección diplomática del Monasterio Cisterciense de Santa María de Oseira*. Santiago de Compostela, 1989.

SCHINE, Penny. *The Lady and the Virgin: Image, Attitude and Experience in Twelfth-Century France*. Londres, 1985.

SMITH, Julie Ann. *Ordering Women's Lives: Penitentials and Nunnery Rules in the Early Medieval West*. Aldershot: Ashgate, 2001.

THOMPSON, Sally. The problem of the cistercian nuns in the twelfth and early thirteenth centuries. In: BAKER, Derek. *Medieval Women*, Oxford, 1978.

VIDAL CELURA, Ramón. Evolución Histórica de la Institución de la Clausura en el Monacato Femenino. *Cistercium*, n. 170/ 171, p. 113-124/ p. 297-338, 1986.

VOGUÉ, Adalbert. Cesareo de Arlés y los orígenes de la clausura de las monjas. *XX Semana de Estudios Monásticos*. Abadía de Silos, 1986.

Recebido em: 30 de junho de 2013.

Aprovado em: 15 de setembro de 2013.

Em busca do perdão: reflexões sobre a concessão da remissão régia à luz do processo penal português medieval (séc. XV)

Beatris dos Santos Gonçalves*

Resumo: O presente estudo visa à análise das possibilidades e dos obstáculos quando da busca do perdão régio por um ou mais súditos acusados da prática de algum crime em finais da Idade Média portuguesa. Tal discussão nortear-se-á pelas previsões legais estabelecidas nas Ordenações Afonsinas (séc. XV), no âmbito do processo penal, a fim de ser observada a dinâmica que envolvia a justiça monárquica e os que almejavam obter reintegração social através da *negociação* de sua remissão junto ao rei. Por tal feito, defender-se-á a hipótese de que o exercício da concessão do perdão contribuiu para o processo de afirmação do poder régio e *funcionou* como um importante elemento na construção de um reino mais centralizado e fortalecido.

Palavras-chave: História de Portugal. Justiça Medieval. Cartas de Perdão.

Introdução: Noções Propedêuticas

Em fins da Idade Média, Portugal, sob o reinado da Dinastia de Avis, vivenciava momentos de transição em meio às sequelas da crise dos séculos XIV e XV e aos anseios de colocar em prática o projeto de centralização política idealizado pelos reis avisinos (notoriamen-

* Pós-doutorado em andamento na Universidade Federal Fluminense. Professora nas universidades: Cândido Mendes e UniLaSalle. E-mail: beatrisgoncalves@outlook.com.

te nos reinados de D. Afonso V e D. João II). Sabendo-se que o estabelecimento e a manutenção de um reino fortalecido e ordenado e em conformidade com os desideratos aglutinadores do rei somente seria possível pela mútua responsabilidade e colaboração que deveria envolver reis e súditos, o monarca deveria se empenhar na defesa e no desenvolvimento do território e de seus domínios; e seus súditos deveriam contribuir para essa prosperidade por meio do exercício adequado de suas funções e da obediência ao rei e às suas leis.

Neste diapasão, o dever de obediência se tornou imprescindível, na medida em que essa atitude não era somente benéfica para manter o equilíbrio do reino, mas também para conservar a vivência em comunidade, consolidando um *contrato* firmado entre os indivíduos e seu soberano, ainda que a fragilidade deste fosse notória e a fidelidade deste “acordo” fosse facilmente rompida¹.

O direito foi utilizado pelos reis para estabelecer a legitimidade dos princípios que deveriam ser seguidos pela cristandade durante sua administração, sendo o instrumento institucionalizado mais importante de controle social, haja vista que por seu intermédio o poder régio se manifestava formalmente de maneira mais eficaz pela força da coação, pela imposição da obediência e pelo dever de beneficiar.

O “benefício”, manifestado na forma de *caritas*, ou de outro tipo de auxílio, também podia ser representado pelo ato régio de *agraciar* certos súditos que porventura tivessem caído na criminalidade, ou seja, que por algum motivo tivessem infringido as leis penais. Numa atitude misericordiosa, ficava a cargo do rei remitir a ofensa de seus súditos e reconciliá-los consigo e com a sociedade. Assim, legitimado pelo direito natural e divino, o rei exercia a justiça a fim de manter a ordem e de socorrer os que se encontravam *fora da lei*, estendendo às margens sua *graça e mercê*, expressando sua função social perante o reino.

Perdão como um ato régio

O caráter remissível dos “erros” que, *a priori*, pertencia à esfera eclesiástica, passou a compartilhar com o rei esse princípio cristão. A

possibilidade de redimir colocou o monarca numa posição de privilégio e autoridade diante dos súditos e, assim como Deus, que julga, condena, mas que também perdoa, o monarca passou a se favorecer do indulto ao torná-lo o mais importante elemento da justiça régia.

Paul Ricoeur (2008, v.1, p. 196), em suas reflexões, adverte que a intenção do perdão não se constitui em apagar da memória, no esquecimento, mas sim em anular um determinado débito. O perdão seria, portanto, “[...] uma espécie de cura da memória, o acabamento de seu luto; liberta do peso da dívida, a memória fica liberada para grandes projetos. O perdão dá fruto à memória”. Contudo, a concessão do perdão régio funcionava como instrumento de obtenção de outros objetivos que o rei postulava atingir, a exemplo de:

[...] contornar as suas limitações no que tange à máquina da justiça (preparação de muitos corregedores, ouvidores, meirinhos, juízes e tabeliães); dificuldades em recrutar e sustentar guardas, carcereiros, carrascos; inexistência ou acentuada degradação das cadeias e conflitualidade entre diversos ordenamentos jurídicos, ordenações do Reino, direito comum, direito canônico, forais, posturas camarárias, direito consuetudinário. Como também reconduzir à esfera da soberania régia e reintegrar nas solidariedades familiares, locais e profissionais aqueles que um crime empurrava para uma perigosa errância, caminho privilegiado para a marginalidade. Além de favorecer a ligação pessoal entre súdito e soberano a um nível de certo modo populista. E por último garantir o fornecimento de homens que eram utilizados nas galés, como soldados nas diversas guerras e como povoadores nas áreas despovoadas e garantir o recolhimento de boa soma de reais brancos para a arca da piedade (MARQUES, 1997, p. 272).

O propósito agregador que estava presente no projeto régio de construção do reino motivou a perseguição por um ideal de paz que devia ser percebido nas feições do “bom súdito”, visto ser a passividade uma virtude prioritária em seu comportamento. Desse modo, “[...] a justiça oficial, a dos juízes que impõem o poder, começou a tornar-se efetiva garantia de paz (GAUVARD, 2002, v.

2, p. 61)”. Com isso, passou o ato de julgar a expressar a “força do direito²”, e tem seu propósito fundamentado “[...] mais *na paz social* do que na segurança (RICOEUR, 2008, p. 180)”.

Em termos conceituais, compreende-se a paz como uma relação isenta de conflitos, que “[...] surge como a reconciliação de dois elementos: a diversidade das entidades a que se refere e a ausência de violência. O primeiro meio de conjugar estes dois aspectos é a ordem, mediante a qual cada elemento vem ocupar o lugar que lhe compete (MANIN, 1985, p. 274)”. Assim, a paz e a ordem estavam intimamente associadas à justiça e esta ao bom governo.

O bom governo é também aquele que faz reinar a religião, isto é, que permite à Igreja exercer seu apostolado. [Visto que] [...] os soberanos se tornam o braço secular da Igreja, ele deve colocar-se a serviço desta a fim de que não haja heréticos na cidade e de que nela se propaguem a fé e a devoção. [...] A cidade medieval foi, [portanto], um campo de experiências sociais e políticas (LE GOFF, 1998, p. 102).

Nesse sentido, em busca da ordem e da paz, o rei buscava agir “[...] como pastor e pai dos súditos, que se fazia mais amar do que temer, embora não fosse deixar impunes os crimes (CARDIM, 2000), haja vista que a certeza do perdão motivava a prática de delitos, como afirmou Trevor Dean (2006, p. 20). Logo, excessiva clemência podia ser perigosa e encorajadora do crime.

A justiça do rei deveria ser, portanto, temida e respeitada, mas jamais representar desesperança. Disposto a apreciar a situação de todos os que até ele recorriam em busca de sua misericórdia, o rei, por sua virtude, deveria “[...] estar sempre pronto para salvar, mais do que para condenar (BRAGA, 2007, p. 15)”. Assim, como advertia Diogo Lopes Rebelo (1951, p. 91-93), era o soberano obrigado, por sua função, a determinar “[...] a pena ao pecador, pela misericórdia tempera a pena do pecado, para em justo equilíbrio umas coisas corrigir com equidade e outras perdoar com compaixão”. A remissão era, assim, essencial para a política de conciliação que os reis avisinos primavam por empregar, intermediando a necessidade de punir e beneficiar. Mas, para buscar socorro nas *mãos redentoras* do rei, longo, moroso e caro era, por vezes, o processo da justiça.

O Processo Criminal

Matéria recepcionada mormente pelo Livro V das *Ordenações do Reino*, juntamente com questões referentes ao direito penal, em que pese questões processuais estarem diluídas também em outros livros, a exemplo do I e III, o processo criminal experimentado em território português nos idos de quatrocentos será analisado a partir do previsto nas *Ordenações Afonsinas*, consideradas a primeira compilação jurídica oficial que se estabeleceu em Portugal, sendo elaboradas desde o primeiro quartel do século XV, tendo sido concluídas em 1446 e entrado em vigor entre 1446 e 1454. Nesse sentido, tal legislação foi somente finalizada quase cinquenta anos depois, na época em que D. Afonso V havia alcançado a maioridade, e, em sua homenagem, esta obra foi por seu nome reconhecida.

As Ordenações Affonsinas representam os esforços de tres reinados successivos para coordenar a legislação e dar-lhe unidade, significando ao mesmo tempo a decadencia do direito local e o progressivo desenvolvimento da auctoridade do rei. O conhecimento dos direito inherentes á soberania não se foi buscar ao estudo dos antigos usos do reino, mas sim á lição do direito romano (BARROS, 1945, p. 134).

O processo criminal, como também o civil, reformou-se ao longo dos séculos XIV e XV, alcançando destaque na segunda metade deste último, no sentido de contribuir com melhorias para a justiça. Dentre as mudanças ocorridas, destacavam-se a maior brevidade dos pleitos (mesmo assim ainda não era célere) e a maior legitimidade conferida à prova documental, em detrimento da testemunhal.

Outrossim, houve a definição de crime público, fruto do empenho do poder central em rogar cada vez mais a prerrogativa do exercício da justiça, evitando a vingança privada. Os recursos foram mais bem regulamentados e a prisão arbitrária foi coibida.

Tais “progressos”, em matéria de processo, foram produto do fortalecimento das legislações centrais em detrimento das locais, fato que possibilitou a ampliação da jurisdição régia como o exercício mais amplo da justiça, e o maior rigor sistemático, ao estabelecer critérios

e padrões para os delitos e as penas. A partir de então, a legislação passou a organizar o processo e os modos de execução da justiça³.

O processo criminal, de rito preestabelecido, formal e predominantemente escrito, era iniciado por queixa do ofendido ao tabelião, podendo ser a querela⁴ apresentada por qualquer pessoa do reino, nos casos previstos no Título LVIII §13 das *Ordenações Afonsinas* (1999, Livro V, p. 219-220):

Se algum querellar d'outro, que renegou de DEOS, e de Santa Maria, ou que he treedor, ou erege, ou roubou em estradas, ou matou, ou jouve com molher d'ordem, ou que cometeo peccado de incesto, ou forçou virgem, ou outra molher que nom for virgem, ou he sudomitigo, ou alcouéta, ou que ferir ou doestar aquel, que tem Officio de Justiça, ou no Officio ou pollo Officio, ou que fez falsidade, ou que he sorteiro, ou feiticeiro, ou adivinhador, ou que queimar ou poser fogo em paaës, ou em vinhas, ou em outras cousas á cinte pera fazer dampno, ou furtar, ou curtar arvores alheas, que dem fruito; nos quaees casos mandamos, que se lhes for querellado, e jurada querela, e nomeadas testemunhas per qualquer do Povoo [...].

D. Afonso V advertia aos seus funcionários quanto ao registro exato das queixas que até estes chegavam, alertando que não houvesse qualquer acréscimo ou interferência ao que estava sendo declarado, segundo o previsto no Título LVIII § 11 do Livro V das *Ordenações Afonsinas* que instruía os casos em que se devia *prender o malfecedor, e poer contra elle feito polla Justiça, e appellar pera ELR*:

PRIMEIRAMENTE mandamos e defendemos a todollos Taballiaaës, que nas querellas, que tomarem, nom escrep-vam outras razooens nem palavras, nem enadam mais, que aquello que as partes differem, escrepvido o feito pelo guisa que o differem, e mais nom; e qualquer Taballiom, que o contrario fezer, perca logo ho Officio, e seja preso ataa nossa mercee, pera lhe mandarmos dar pena de falso, ou outra pena, qual nossa mercee for (ORDENAÇÕES Afonsinas, 1999. Livro V, p. 219).

No entanto, para conseguir alguma queixa⁵, era preciso incentivar os delatores. Como ressalta Jacques Chiffolleau (1984, p. 262), “[...] é fácil imaginar os inconvenientes de um tal sistema, em que a atração do lucro e o desejo de vingança podem multiplicar as denúncias”. E tal fato se sucedeu. Muitos foram os indivíduos que se dirigiram à justiça régia por terem sido apontados como criminosos⁶.

Se, contudo, a queixa apresentada fosse improcedente, o acusador deveria pagar “fiança às custas” e indenizar o acusado, sendo esta uma forma de evitar tais abusos e injustiças. Essa regra foi prevista no Título LII §4, que determinava que se o queixoso não provasse a acusação deveria ser condenado nas custas do processo e por isso devia apresentar com a queixa os fiadores responsáveis ou obrigar-se por juramento a pagá-las.

[...] ante que seja recebida a tal acusação ou demanda, deve a dar primeiramente fiadores abonados aas custas, em que for comdepnado; e em outra guisa nom seja recebido aa dita demanda, ou acusação. E se elle jurar, que nom tem, nem pode aver os ditos fiadores, obrigue-se por juramento pagar ao Autor as custas, em que for condapnado [...] (ORDENAÇÕES AFONSINAS, 1999, Livro V, p. 184).

Os oficiais régios deveriam estar atentos à malícia de muitas denúncias, feitas no sentido de alcançar alguma vantagem ou feitas pelo prazer de prejudicar alguém. Desde a época de D. Dinis que os juízes e tabeliães eram alertados quanto a essa prática. Confirmando tal observação, determinou em seu tempo D. Afonso V que, caso o juiz percebesse que o querelante “[...] he malicioso, ou revoltoso, ou useiro de fazer taaes querellas e accusaçooes, ainda que aja per que corregua, e pague as custas, dê-lhe mais hũa pena arbitraria, qual vir que merece [...]” (ORDENAÇÕES AFONSI-NAS, 1999, Livro V, p. 110).

Assim, para que falsas delações fossem evitadas, as querelas eram formalizadas perante o tabelião, e somente com a ratificação da queixa apresentada por meio de testemunhas nomeadas pelo acusador e de querela jurada. Nesta, era preciso que ambos os envolvidos na lide, quais sejam, autor e réu, fizessem o juramento.

[...] o Autor jurará, que não move esta demanda com tenção maliciosa, mas por entender, que tem justa rezam pera a mover, e proseguir ate fim; e bem assy o Reo jurará, que justamente entemde de defemder esse preito, e não aleguará, nem provará em elle cousa alguma per malicia, ou emguano, mas que verdadeiramente se defenderá sempre até fim do preito, a salvo de sua consciencia (ORDENAÇÕES AFONSINAS, 1999, Livro III, p. 135).

Em caso de recusa de prestar o referido juramento, se fosse autor, perderia toda a ação e, se fosse réu, seria condenado. De qualquer modo, somente após as promessas feitas e as testemunhas apresentadas que se procedia, então, à prisão do acusado⁷, salvo se aquele que o denunciou tivesse com este alguma inimizade.

Não obstante, “[...] se o inimigo querellar que he treedor, ou erege, ou que he culpado em moeda falsa, recebam-no á querella, nom enbargante que seu inimigo seja” (ORDENAÇÕES AFONSINAS, 1999, Livro V, p. 220). Nesses casos, portanto, devido à sua gravidade, o rei aceitava, sem exceção, a denúncia de qualquer pessoa, independentemente de sua relação com o réu.

Outro caso em que se determinava a prisão preventiva do acusado, após o juramento e a nomeação de testemunhas, era quando o querelante mostrava imediatamente “[...] feridas abertas, e sangoentas, ou laidamento no corpo [...]”. Outrossim, “Se algum querellar d’outro, que lhe fez furto, ou roubo, ou adulterio, ou lhe fez força com armas [...]” (ORDENAÇÕES AFONSINAS, 1999, Livro V, p. 119-220) do mesmo modo proceder-se-ia a detenção do acusado, segundo o que era previsto na legislação régia.

Conferidos os requisitos necessários para o recebimento da querela, juízo de admissibilidade ou condições de procedibilidade, como, a prestação de juramento e a apresentação de testemunhas, seguia-se a citação do acusado para comparecer pessoalmente em juízo, salvo nas hipóteses previstas no Livro III, Títulos I, II e III das *Afonsinas*.

O Título I instruía que as citações poderiam ser realizadas em quatro modalidades, quais sejam, *per palha*, *per Porteiro*, *per Tabalião* ou *per Editos*. Nos três primeiros casos, como observado no §

13, a citação deveria ser feita somente *em pessoa do citado*. No entanto, em caso de ausência do acusado, deveria sê-lo citado:

[...] aa porta da Casa de sua morada, honde elle costuma morar a mor parte do anno, perante sua mulher, ou familiares de caza, ou vizinhos de sua rua, e amiguos, aos quaes deve ser requerido que notifiquem a dita Citação ao dito ausente, que a termo certo pareça perante aquelle Juiz, que o assy manda citar [...] (ORDENAÇÕES AFONSINAS, 1999, Livro III, p. 7).

Nesse mesmo Título, existia uma ressalva no §20 quanto ao momento da citação, sinalizando que esta teria que “[...] ser feita de dia em quanto o Sol durar, e sendo feita ante que o Sol seja levado, ou depois que se poser, nom valha cousa alguã” (ORDENAÇÕES AFONSINAS, 1999, Livro III, p. 9). O § 21 acrescenta, ainda, uma advertência quanto às citações feitas em feriados.

A Citação, que he feita em dia feriado á honra, e louvor de DEOS, pera o citado responder em dia nom feriado, nom val, segundo direito, salvo onde se o Reo quizer absentar pera outra parte, ou a auçom do Autor fosse de tal calidade, que parecesse, se a citação assi feita em dia feriado pera responder no dia não feriado (ORDENAÇÕES AFONSINAS, 1999, Livro III, p. 9-10).

Após a querela ser recebida e ser dada ciência da mesma ao acusado, através da citação, deveria o querelante apresentar o libelo de acusação, sob pena de, não o fazendo, presumir-se ter desistido do processo, o qual poderia ou não ser extinto, dependendo do interesse da justiça, como observado no Título LVIII § 17 das *Afonsinas*, que previa a situação em que “[...] nom querendo os querellosos acusar, ou acusando, nom querendo apellar, devem os juizes com razam aguisada poêr os feitos polla Justiça, e appellar por ella pera Nós [...]” (ORDENAÇÕES AFONSINAS, 1999, Livro V, p. 234)”. Se assim fosse o caso, as acusações deveriam ser feitas

oficiosamente pelo juiz, especialmente em episódios de cárcere privado, tirada de presos à justiça, fuga da prisão e situações afins.

A não apresentação do libelo pelo querelante podia ser explicada por alguns motivos: pelo perdão dado ao acusado, pela sensação de justiça feita com a prisão do réu, ou mesmo pela percepção de que a continuidade do processo não era vantajosa para o autor. Nesses casos, proceder-se-ia a soltura do preso por determinação judicial, pondo fim ao litígio. Contudo, se a acusação fosse grave, dar-se-ia continuidade ao processo por parte da justiça, prosseguindo uma investigação autônoma, configurada num interrogatório de testemunhas conduzido por um juiz ou um inquiridor e registrado por escrito por um tabelião, no que se chamavam inquirições devassas.

Seguia-se, assim, a apresentação de *resposta do acusado*, na qual deveria, desde logo, tecer as considerações meritórias e exceções pertinentes. Resolvidas as exceções, dar-se-ia a *pronúncia* do juiz sobre o libelo acusatório, cabendo ao acusado apresentar *contestação*, na qual poderia negar ou confessar a prática dos atos que lhe eram imputados. Havendo confissão, cabia logo julgamento pelo juiz, mas se a contestação fosse de negação, passava-se ao julgamento dos *artigos de acusação* do autor, que poderiam ser, ou não, entendidos pertinentes⁸. Após, procedia-se à indicação de *testemunhas* por ambas as partes para prova dos artigos (até trinta por cada um), devendo ser logo suscitadas as contraditas⁹ para impugnação por cada parte de testemunhas da parte contrária¹⁰.

Com a *inquirição* das testemunhas, seguia-se a *abertura e publicação das inquirições* para ser dada vista às partes, as quais deveriam reduzir a escrito o *arraçado do direito*, podendo ainda inquirir-se alguma nova testemunha que o juiz oficiosamente quisesse designar, não sendo, então, permitido às partes produzir mais prova¹¹.

Concluso o feito ao juiz e havendo provas suficientes da culpabilidade do réu, poder-se-ia aplicar-lhe *tormentos* como meio visando à ratificação das provas colhidas, até então mitigadas pela insistência do réu em jurar-se inocente.

Não era comum os privilegiados ou homens honrados, tais como fidalgos de solar, cavaleiros de espada dourada¹², doutores em leis – em Direito Canônico ou em Medicina (Física) e vereado-

res das cidades¹³ serem submetidos a tormentos, exceto quando a lei expressamente o permitisse, como nos casos de lesamajestade, falsidade, cárcere privado e feitiçaria¹⁴.

Um só indício suscitado sobre qualquer desses crimes podia levar até mesmo os “privilegiados” aos tormentos, a exemplo do acusado ter anteriormente confessado o fato fora do tribunal, de existir contra ele uma só testemunha ocular; ganhar sua culpa fama pública; ter se ausentado da localidade por conta do ocorrido¹⁵. Também o oposto poderia ocorrer, quando fossem os indícios “[...] tam leves e tam fracos, que todos juntos nom abastaram pera seer metido a tormento” (ORDENAÇÕES AFONSINAS, 1999, Livro V, p. 328), ficando, portanto, a decisão ao arbítrio do juiz. As confissões arrancadas por tormento tinham, todavia, algumas limitações, de modo que o acusado não podia ser condenado apenas com base neste tipo de confissão, sem sua ratificação em juízo¹⁶.

Finda a instrução e colhida informação suficiente, a instância competente pronunciava a sentença final, podendo, em alguns casos, ela própria apelar automaticamente *por parte da justiça* para a instância superior, comumente um dos tribunais centrais, quais sejam Casa do Cível¹⁷ ou Casa de Suplicação. Nessa fase, era permitido ao réu clamar ao rei a concessão de seu perdão, reconhecendo ser este o único legitimado a fazê-lo por sua própria autoridade, quando nada mais o pudesse socorrer.

Em Busca do Perdão

Só por meio dessas etapas burocráticas que o acusado de um crime tinha possibilidade de apelar ao rei, requerendo uma *decisão* por parte do monarca, cujas variações deveriam-se ao tipo de solicitação feita, à gravidade do delito e ao interesse do rei.

Cada caso tinha sua singularidade e esta era posta à análise pelo soberano que, de modo justo e prudente, deveria dar remédio ao caso segundo sua interpretação, haja vista a lei, por mais genérica, não conseguir alcançar todas as situações possíveis¹⁸, cabendo ao rei aplicá-la com retidão, tal como prevista, ou alterá-la¹⁹, a fim de adap-

tá-la como fosse mais probó ou melhor lhe prouvesse. O referido ato era, efetivamente, reconhecido como *graça em matéria de justiça*²⁰ e consolidado na forma de um documento que legitimava sua ação: a carta de perdão, que representava, por um lado, a prática jurídica do rei²¹ e, por outro, a garantia de segurança do que fora acusado.

A carta de remissão, um diploma de chancelaria configurado na derradeira parte do processo, representava o ato final do rei, na ocasião em que corporificava a última instância da justiça, ou seja, a Casa de Suplicação. Esses diplomas estavam incluídos nos atos de alcance especial, ou seja, uma expressão do poder em âmbito de graça ou justiça e em prol de determinados indivíduos, entidades, comunidades, localidades ou regiões²².

Contudo, a carta de perdão²³ carece de informar o processo na íntegra, possibilitando somente a reconstrução parcial do caso. Por tal motivo, importantes etapas não são possíveis de serem resgatadas pelo referido documento, a exemplo das súplicas dos que se dirigiam ao rei, das queixas das vítimas, das inquirições-devassas elaboradas pelas justiças, das sentenças e dos perdões das partes.

Não obstante as cartas de remissão possuírem percalços informativos, elas possibilitam, ainda que com certa fragilidade, “ouvir” as “vozes” quase mudas dos que se encontravam, de modo efêmero, à margem da sociedade portuguesa na Idade Média por um possível crime cometido. Acrescenta-se, ainda, que o referido diploma possibilita ao historiador remontar o dia a dia da atividade burocrática da justiça régia portuguesa medieval e de certos aspectos do cotidiano da sociedade pelos vestígios deixados nas entrelinhas desses documentos.

Em termos diplomáticos, a carta constitui-se basicamente em três partes, quais sejam, protocolo, texto e escatocolo. O protocolo porta uma *intitulatio*, que identifica o autor do ato e apresenta um resumo da súplica²⁴; o escatocolo promove a conjugação dos elementos topográficos e cronológicos e dos elementos de validação (subscrições e assinaturas), consistindo nas disposições finais²⁵. Já o texto, localizado formalmente entre o protocolo e o escatocolo, consiste na parte em que consta a decisão régia²⁶. Sendo, pois, a carta de perdão concedida, a pessoa, antes acusada, ficava liberada da

acusação, tendo a possibilidade de readquirir seus privilégios após ter cumprido as disposições estabelecidas no referido diploma.

Em sua esfera de atuação, o rei poderia pronunciar-se antes de qualquer sentença, de qualquer instância e de qualquer esfera, sendo ela régia, senhorial, laica ou concelhia, com a prerrogativa de suspender a execução de uma sentença já proferida²⁷. Nesse sentido, no exercício de sua função jurídica, podia o rei manter a pena determinada pelos juízes, reduzi-la em tempo, comutá-la por outra ou, ainda, por misericórdia, conceder perdão total. Entretanto, seja qual fosse a resposta do monarca, era esta definitiva e em última instância, não cabendo mais nenhum tipo de incriminação pela mesma falta²⁸ por parte da justiça, ficando assim o acusado liberado da culpa que sobre ele recaía. Dessa feita, “[...] entre o verdadeiro e o plausível havia espaço para a graça e o poder do soberano, e os requerentes podiam conseguir uma vida nova e reconquistar sua boa reputação” (DAVIS, 2001, p. 91).

E como os súditos percebiam esse comportamento dos reis quando em exercício da justiça? Pode-se afirmar que não eram unânimes ao avaliar a postura de seus soberanos. Essa política, tão necessária à concretização dos interesses régios, fluida em concessões e rígida em manter as leis, foi responsável por certos incômodos.

Exemplo disso foram as inúmeras reclamações que chegaram à Corte expressando a insatisfação dos povos com a severidade com que o rei punia, aplicando penas superiores às culpas. As Cortes de Leiria/Santarém de 1433 registraram queixas nesse sentido e, como resposta, solicitavam aos que se sentissem agravados por penas excessivas para que apresentassem apelação aos “[...] vereadores e procurador do lugar e obter deles a reposição da justiça; que as penas aplicadas após este recurso revert[essem] a favor dos lugares onde foram cometidos os malefícios” (AM, *Pergaminho* n. 19. In: SOUSA, 1990).

Seria tal protesto em relação a D. Duarte, aclamado rei neste ano? Ou em relação a seu pai, D. João I? De qualquer modo, ambos eram vistos como reis que primavam pela retidão. Mas foi com D. Afonso V que a política de flexibilização das leis e de ampliação da concessão do perdão ganhou vulto. Provavelmente tivesse sido essa mudança de atitude a responsável pelas denúncias feitas às Cortes de Lisboa, em 1459, quanto à excessiva condescendência

com que o monarca agia, sendo, então, apresentado um “apelo” no sentido de “[...] o rei não conced[esse] perdões a criminosos comutando-lhes as penas em serviço militar de Ceuta e Alcácer; que os perdoados, no caso de reincidirem, [fossem] punidos pelo passado e pelo presente” (ANTT. *Cortes M.* 2, n. 14 fls. 22-39). Isso porque o perdão não era necessariamente dado de maneira individual, podendo ser concedido de maneira coletiva ou de forma geral. O chamado *perdão geral*, normalmente, era dado como benefício àqueles que lutaram em alguma guerra de conquista a serviço do rei.

A brandura com que o rei distribuía a justiça, do mesmo modo, era criticada por seus súditos, que percebiam como “afrouxada” a justiça régia, como observado no pedido feito nas Cortes da Guarda em 1465, para que “[...] o rei não seja fácil, como é, em conceder perdões a criminosos” (AHMP, Livro B. fls. 366 v – 371). Tanto nas Cortes de 1459 quanto nas de 1465, acredita-se que as queixas foram dirigidas à D. Afonso V que, para além da opinião dos povos, era visto por cronistas, como Rui de Pina (1901, p. 880), como *amador da justyça*, sendo explícito ao declarar que não soube o monarca aplicá-la de maneira indiscriminada, tendo sido mais negligente que zeloso na execução de sentenças “[...] *contra grandes pessoas, as quaaes mais folgava de dissymullar ou temperar brandamente, que excutallas com rigor.*”

Parece que o equilíbrio entre a severidade e a brandura com que os reis exerciam sua função veio com a regência de D. João II. Esse sentimento de desempenho probo da justiça pôde ser notado nos escritos de Rui de Pina (1950, p. 1030):

[...] mais riguroso, e severo, que piedoso; porque sem alguã excepçam de pessoas de baixa, e alta condiçam, foy della muy inteiro exuqutor: cuja vara, e leys nunca tirou de sua propria seeda, por asentar nella sua vontade, nem apetitos; porque as leys que a seus vassallos condanavam, nunca quis que a si mesmo asolvessem; ca seendo Senhor das leys, se fazia logo servo delas, pois lhe primeiro obedecia.

Por tais palavras, observou-se que a equidade era uma qualidade respeitante à D. João II, que fazia a justiça sem olhar a quem,

segundo o cronista, não fazendo diferença de condição daquele que estava a seu julgo, pois, mesmo estando ele acima da lei, abaixo dela estava como rei obediente. Logo, se o rei era o exemplo para o reino e ele próprio se dizia submisso, a ideia que se queria passar aos seus súditos era de que, primeiramente, a lei era soberana e de que os súditos deveriam se *espelhar* no monarca. Diante disso, sentia-se o rei legitimado para *corrigir* os erros daqueles que estavam a ele submetidos, inclusive os nobres.

Isso não significava todavia que não fosse um rei misericordioso. Ele o era, por certo, segundo a crônica, e, quando agia com severidade, era para afastar os grandes males, contudo era de sua intenção mais beneficiar que punir:

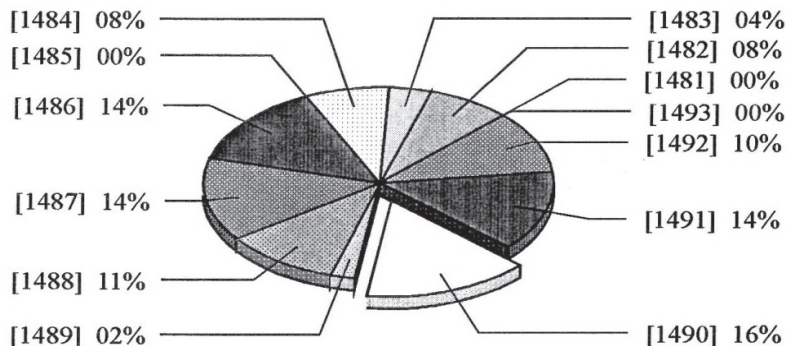
Era muy justo, e amigo da justiça, e nas execuções della temperado, sem fazer diferenças de pessoas altas, nem bayxas, nunca por seus desejos, nem vontade a deyxou inteiramente de cumprir, e todalas leys que fazia compria tam perfeitamente, como se fora sogeyto a ellas. [...] nunca na justiça vsou de poder absoluto, nem de crueza, e muytas vezes vsaua de piedade, porem não que tirasse justiça as partes, nem em grandes crimes [...] (RESENDE, 1991, p. XVI).

A pesquisa realizada pela historiadora Manuela Mendonça (1994, p. 16) sobre a Chancelaria de D. João II, composta por 27 livros, concluiu que, de um total de 18.899 documentos pertencentes à referida Chancelaria, 8.151 eram cartas de perdão, conforme dados apresentados nos índices produzidos pelo mesmo estudo.

Segundo a historiadora, o perdão atingiu, no reinado de D. João II, valores significativos se comparados com as concessões feitas no mesmo sentido pelos monarcas que o antecederam²⁹. Um dos possíveis motivos para tal aumento reside na explicação de Armando Luís de Carvalho Homem (1990, p. 83), que afirma ter sido o perdão bastante oneroso antes e após 1383-1385.

Gráfico 1 – Estatística de Perdões Concedidos no Reinado de D. João II³⁰

Relação percentual [1481-1495]



Fonte: MENDONÇA, Manuela. Chancelaria de D. João II. Op. Cit., p. 67-68.

Cartas de perdão foram distribuídas, durante o reinado de D. João II, ao longo de todos os meses do ano. Todavia, de abril a junho, a benevolência do monarca foi mais expressiva, com destaque para o mês de abril. Tal constatação feita por Manuela Mendonça corroborou com a observação de Joaquim Veríssimo Serrão (1975, p. 17), na medida em que defendeu que na época da Páscoa o rei mostrava uma faceta mais caridosa.

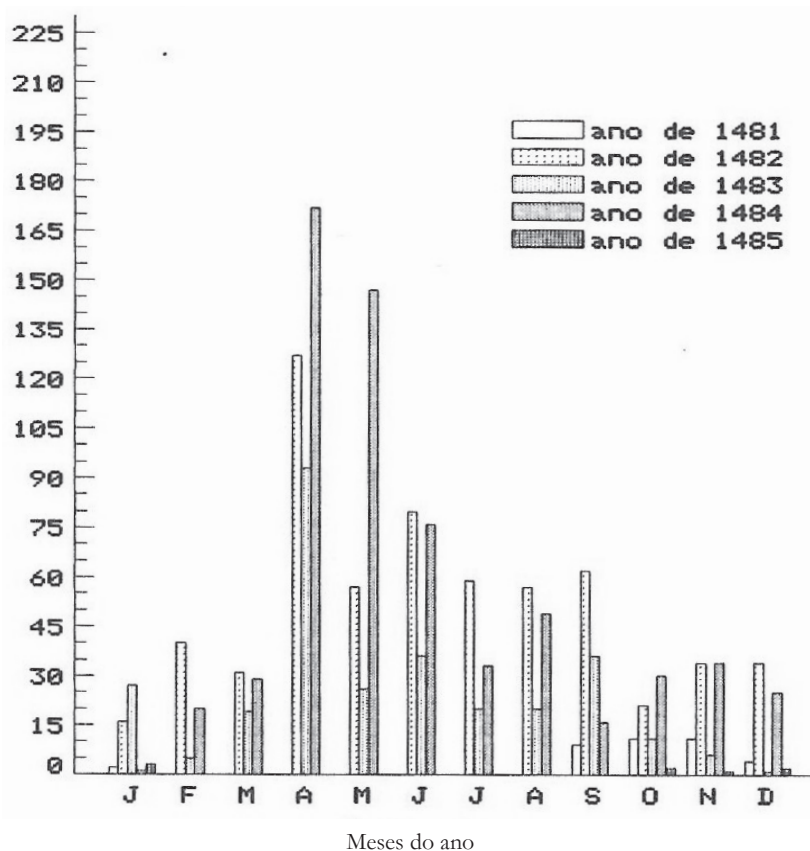
Segundo Garcia de Resende (1991), o próprio rei apregoava que não desampararia de sua mercê quem o pedisse em nome das chagas de Cristo, sendo o período da Páscoa bastante apropriado para colocar em prática seu gesto misericordioso. Numa dessas passagens, o cronista narrou um episódio em que, por esta época, o monarca passou por cima das burocracias da justiça e de própria boca deu a liberdade a um homem que estava para ser executado, sendo salvo pelo rogo *adequado* de sua esposa.

Em hũa quinta feyra dendoenças, andando el Rey correndo as Igrejas, se pos hũa molher em joelhos diante delle, e chorando muyto lhe disse: Senhor, pollo dia que oje he, e a honra das cinco chagas de Iesu Christo, peço a vossa Alteza que

aja misericórdia comigo. [...] meu marido he julgado á morte, polla morte e payção de nosso Senhor lhe perdoay: e el Rey lhe disse: Molher, mayor cousa quisera que lhe pediras por esse por quem mo pedes, eu lhe perdouo liuremente: e logo dally lho mandou soltar (RESENDE, 1991, p. 140).

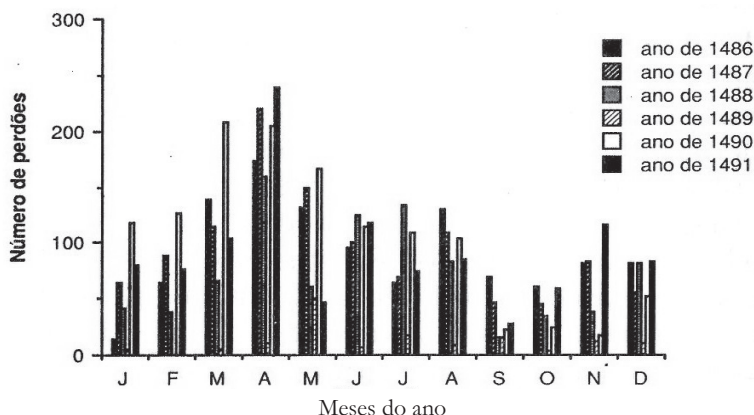
Gráfico 2 – Número de perdões concedidos ao longo do ano (1481 – 1485) ³¹.

Nº de perdões



Fonte: MENDONÇA, Manuela. Chancelaria de D. João II. Op. Cit., p. 294.

Gráfico 3 - Número de perdões concedidos ao longo do ano (1486 – 1491) ³².



Fonte: MENDONÇA, Manuela. Chancelaria de D. João II. Op. Cit., p. 300.

De acordo com Manuela Mendonça (1995, p. 284), a explicação para o número elevado de perdões em 1482 reside no fato do rei ter sido mais benevolente por ter recentemente assumido o trono, alcançando seu auge em 1483, em tempos de Páscoa. Já o aumento de 1484 foi interpretado pela mesma historiadora como tendo sido um tipo de compensação para a consciência do monarca, por ter sido um ano após a execução do duque de Bragança, e com destaque em agosto, mês em que o duque de Viseu teve destino semelhante. Nesse sentido, D. João II manteve essa conduta de aumentar a concessão de remissões na época da Páscoa até o final de seu reinado.

A concessão régia também podia ser feita sob forma de *carta de segurança*³³, comumente sendo solicitada em caso de prisão ou fuga³⁴, representando “[...] uma espécie de *habeas corpus*, usado com muita frequência, aliás, na prática forense e que as Ordenações diferenciavam nitidamente da fiança, também admitida e regulada para libertar acusados” (CAETANO, 1975). Nesta perspectiva, apelava-se para “[...] sse liurar per sseu derecho daquello por que assy foy preso [...]” (ANTT. *Chancelaria de D. Afonso V*, liv.19, fl. 44 v; liv. 18, fl. 70 e 70 v; liv. 11, fl. 87 e liv. 15, fl. 39 v. 40).

Para alcançar este intuito, deveria o acusado conseguir, no tempo estipulado, um instrumento de perdão da vítima ou de seus parentes, ou ser absolvido a partir de provas que pudesse juntar e trazer para a justiça. Assim, a pessoa recebia do rei o direito de ir e vir, sem ter suas atividades tolhidas ou sofrer qualquer constrangimento³⁵, sendo assegurado “[...] o hir da dada desta nossa carta atee tres messes primeiro seguintes em o qual espaço possa andar em os nossos rregnos ssem sseer preso acabado sse apresente pessoalmente em a dicta cidade [...]” (ANTT. *Chancelaria de D. Afonso V*, liv. 9, fl. 98 v). Entretanto, algumas cartas concediam prazos distintos, podendo ser de quinze dias, por exemplo.

Depreende-se a ideia de que o acesso mais próximo ao rei, no sentido de realizar solicitações diretas, para intervir diante dos litígios motivava tais pedidos, aproveitando a presença régia para “[...] denunciar oficiais corruptos ou desmandos de senhores, obter *perdão* ou *segurança* para pôr um ponto final num conflito ou numa dívida à justiça que se arrastavam há anos” (MORENO, 1995, p. 324). Segundo Humberto Baquero Moreno (1995, p. 324), a criminalidade apresentava menores índices nos lugares em que chegava a Corte, bem como a Corte solucionava questões e irregularidades pendentes. Diante disso, infere-se que os itinerários percorridos pela Corte iam delineando diferentes realidades por onde passavam.

Nesses termos, o rei, em sua “missão justiceira”, com as respectivas obrigações e determinados limites, atuava como um “[...] *harmonizador* de súbditos desavindos, um conciliador de interesses díspares. [...], que exercia seu governo pela graça” (DUARTE, 1999, p. 465), sendo generoso com aqueles que até ele recorriam.

A solicitação da carta de perdão

A formalização da carta de perdão era dada por meio do perdão das partes. Para tal, o requerente deslocava-se à Corte, sendo conduzido pelo porteiro ao respectivo escrivão³⁶, que tinha a incumbência de verificar a conformidade da documentação, se havia a petição necessária, que era o perdão das partes e, no caso de existirem mortes, se constava o perdão dos familiares e parentes

até o quarto grau³⁷. Se a documentação a ser entregue estivesse devidamente correta, era levado ao despacho do Desembargo e, posteriormente, encaminhado ao Chanceler.

Prosseguia-se o pagamento dos emolumentos na Chancelaria e, por fim, em sua terra, o peticionário entregava a carta ao juiz para verificá-la. O pagamento do perdão era, portanto, realizado sob a forma de multa, à Arca da Piedade³⁸, sendo recebidas as quantias pelo esmoler³⁹. Como funcionário da Corte, cabia-lhe controlar os dinheiros destinados às *esmolas* do rei, provenientes nomeadamente de multas, quer as que se achavam previstas nas *Ordenações do Reino*, quer as que eram pagas pelos acusados pela comutação das penas ou pelo perdão régio. Ao fim, as custas pagas eram lançadas em receita pelo escrivão da Corte.

Entretanto, o caminho que levava ao perdão régio em muitos casos era árduo. Esse processo era custoso não somente pela morosidade da justiça, mas, antes, em termos financeiros, por dificultar o acesso *irrestrito* à remissão, prejudicando aqueles que não tinham condições até mesmo de chegar à Corte, nem de cumprir os necessários trâmites da justiça, como a aquisição de documentos, o pagamento de advogados, tabeliães, entre outros⁴⁰.

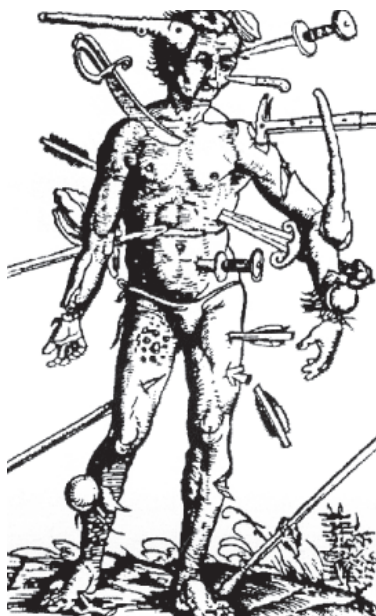
Depreende-se disso a análise de Claude Gauvard (2010, p. 69), ao inferir que “[...] o pedido de uma graça é um sério problema que põe em causa a vida e as finanças do suplicante, dos seus parentes, dos seus amigos [...]”. Assim, a justiça, apesar de tocar a todos, ainda que de maneira distinta, na ocasião do cumprimento dos deveres para com o reino não agraciava a todos com seus privilégios, visto que, nesse caso, o direito era uma realidade de poucos.

Além das questões burocráticas, para que o solicitante tivesse mais chances de alcançar o almejado perdão, era preciso convencer o rei. No intuito de persuadir o monarca, era necessário explicar sua solicitação, expondo os fatos que motivaram sua denúncia, por meio de argumentos pertinentes e comovedores, que pudessem justificar o perdão régio. Nesse sentido, o impetrante podia utilizar, por vezes, critérios particulares para tornar a narrativa mais atraente ou convincente, fato que podia corromper a versão original, comprometendo a “verdade” do ocorrido.

Em muitos casos, o acusado entrava com um discurso⁴¹ negatório, refutando o feito pelo qual tinha sido acusado, afirmando inocência. Contudo, “[...] buscar misericórdia em lugar de justiça tinha lá seus riscos. Afinal, o requerente confessava abertamente que cometera o ato; não havia mais chance de alegar que na verdade estava em outro lugar [...]”⁴². Assim, em certos casos, para que o perdão fosse alcançado, era necessário confessar seus atos e, de maneira submissa, clamar pela indulgência régia.

Mostrando humildade e arrependimento, o acusado deveria se esforçar para convencer o rei de que não representava uma ameaça à sociedade. Fato é que, para que o rei desse a atenção necessária ao pedido, era preciso que o relato fosse bem elaborado, provando ao rei que era merecedor de sua *graça e mercê*.

Imagem - O preço do perdão⁴³



LEGENDA

1. Ferida na cabeça - 1.000 reais; 2. Lança pelo corpo - 1.000 reais; 3. Ferida por qualquer parte do corpo, sem ser de lança, e sem aleijão - 800 reais; 4. Dedo da

mão direita ou esquerda - 3.000 reais (ou mais); 5. Ferida pelo rosto que deixe marca - 2.000 reais (ou mais); 6. Aleijão da mão direita - 10.000 reais (ou mais); 7. Aleijão da mão esquerda - 8.000 reais (ou mais); 8. Aleijão do pé direito - 8.000 reais (ou mais); 9. Aleijão do pé esquerdo - 6.000 reais (ou mais); 10. Dedo do pé esquerdo ou direito - 1.000 reais (ou mais); 11. Aleijão do braço direito - 12.000 reais (ou mais); 12. Aleijão do braço esquerdo - 10.000 reais (ou mais); 13. Aleijão da perna direita - 12.000 reais (ou mais); 14. “Quebramento” de olho (direito ou esquerdo) - 7.000 reais (ou mais); 15. “Cortamento de nariz que leve parte dele fora” - 4.000 reais; 16. Corte de orelha - 2.000 reais (ou mais).

Fonte: Prato de cobre gravado por Hans Von Gersdorff, 1517. DUARTE, Luís Miguel. Justiça e criminalidade. Op. Cit, p. 491.

Recorria-se, neste sentido, estrategicamente a argumentos quase sempre eficazes – ser pessoa de *mor qualidade*, por exemplo –, ou mesmo apelava-se ao sentimental – ser pobre, de idade avançada, ter família, ignorância, viuvez, clamar pelo nome de *Nosso Senhor* –, buscando sempre sensibilizar o rei. E, como resposta, investido do poder que lhe cabia, o rei tinha a competência de conceder o perdão por meio de uma fórmula bem demarcada, “[...] que nossa mercee e voontade he de lhe perdoarmos como dicto he” (ANTT. *Chancelaria de D. Duarte*, liv. 3, fl. 38), ou, quando fosse de sua vontade, indeferir o pedido ou mesmo solicitar maiores informações, quando as julgava insuficientes.

Verossímeis ou não, as histórias relatadas nas cartas tinham a intenção de suscitar no monarca um sentimento de piedade, na tentativa de evitar uma possível reação de “vingança” encarnada numa punição rigorosa. Além disso, buscava-se uma readmissão na sociedade, haja vista que, por sua autoridade, o rei poderia resgatar seus súditos da margem, que o crime representava e conduzia, re-inserindo-os ao *corpus* social.

Considerações finais

A organização da justiça ocupou lugar de destaque no projeto de centralização do reino português durante o século XV. Neste sentido, o reinado de Avis, a fim de impor a autoridade régia diante

de seus súditos e dos poderes que com ele concorriam (poderes eclesiástico e senhorial) fez uso da normatização das leis através das Ordenações do Reino e do aprimoramento do aparato burocrático-jurídico que auxiliava o monarca no processo de distribuição da justiça, logrando obter, ainda que não em sua totalidade, maior controle sobre a sociedade.

Contudo, o reconhecimento do rei como a encarnação do Justo não foi sentida somente pela severidade com que as leis eram aplicadas, mas na possibilidade da remissão de seus débitos com a justiça do monarca, a fim de lograr sucesso no processo de reconciliação entre rei e súditos. Desta feita, foi através da fluidez observada na dinâmica da justiça que o jogo político encontrou seu lugar de exercício, abrindo brechas para que o monarca pudesse atuar de modo a seguir o que estava positivado ou transpor o determinado, se assim fosse mais interessante.

A manifestação desse *jogo de poderes* não acontecia somente em sua forma mais tradicional, de cima para baixo, quando ficava a cargo do rei perdoar ou não aqueles que apelavam à sua justiça, num ato último do processo criminal. Também se dava de baixo para cima, conforme sinalizavam as cartas de perdão, quando o solicitante buscava persuadir o monarca, fazendo-o crer ser merecedor do almejado perdão, não tendo sido poucas as vezes que o rei tomava esses “diálogos” como razão de sua graciosa decisão, fundamentando sua autoridade nas ponderações defensivas e rogatórias dos então acusados suplicantes. De todo modo, em tais movimentos, percebe-se a existência de uma rede de poderes que se formava entre o rei e seus súditos, na medida em que ambos se inseriam como participantes dessa dinâmica.

Outrossim, fez parte da propaganda política régia a ideia de que todos tinham acesso à benevolência da remissão régia, em que pese na prática ser este um processo demorado e não tão acessível a todos, haja vista as dificuldades encontradas por muitos na ocasião de juntar a documentação necessária para proceder à solicitação do perdão e, ainda, as altas quantias que envolviam o pagamento das custas do processo e as vultuosas multas cobradas a favor do rei e da Piedade.

De todo modo, eis o propósito que aos poucos foi sendo conquistado: perpetuar a memória de que só o rei poderia garantir a justiça, castigando ou beneficiando ao corporificar a última e única instância decisória com poder de remissão, proporcionando ao soberano a construção de uma imagem paternalista e aglutinadora ao fazer uso do perdão como um instrumento político, servindo como um elemento eficaz a favor da afirmação do poder régio diante do reino português.

IN SEARCH OF FORGIVENESS: REFLECTIONS ON THE GRANTING OF REAL FORGIVENESS BASED ON PORTUGUESE CRIMINAL PROCESS IN MIDDLE AGES (XV CENTURY)

Abstract: This study aims to analyze the possibilities and obstacles when seeking the royal pardon for one or more subjects accused of a crime in the late Middle Ages Portuguese. Such discussion will be guided by the legal provisions laid down in the Ordinances Alfonsine (XV century), in criminal proceedings, to be observed dynamics involving justice and monarchy which sought to obtain social reintegration through the negotiation of a remission with the king. For this feat, will defend the hypothesis that the exercise of granting pardon contributed to the process of assertion of royal power and acted as an important element in building a kingdom more centralized and strengthened.

Keywords: Portugal History. Medieval Justice. Pardon Letters.

Notas

¹ Importa ressaltar que a noção de *contrato* e *acordo* aqui utilizada remonta ao afirmado por Jacques Le Goff (2007, p. 104): “[...] o rei medieval foi um rei contratual”. Desta feita, diferentemente dos acordos e contratos firmados depois do Iluminismo, as ações dos reis medievais em matéria de justiça eram realizadas a fim de *conciliar* interesses, haja vista terem jurado compromisso em relação a Deus, à Igreja e aos súditos na ocasião de sua coroação. Com isso, aparta-se qualquer anacronismo que o sentido de tais termos possa inspirar.

² RICOEUR, 2008, p. 177.

³ MARQUES, 1986, p. 299.

⁴ Distingua-se a *querela pública* (aberta a qualquer do povo), a *querela privada* (reservada ao ofendido) e a *querela oficiosa* (facultada à justiça). CAETANO, 2000, p. 572.

⁵ DUARTE, 1989. V.1, p. 447-461.

⁶ DUARTE, 1998, p. 460.

⁷ DUARTE, 1999, p. 380; 571.

⁸ ORDENAÇÕES Afonsinas, 1999. Livro III. Título LVIII.

⁹ As *contraditas* diziam respeito às qualidades das testemunhas, de modo a aferir grau de confiabilidade de seus depoimentos, influenciados por eventuais parentescos, amizades ou interesses no resultado do processo.

¹⁰ ORDENAÇÕES Afonsinas, 1999. Livro III. Título LXI.

¹¹ CAETANO, 2000, p. 573.

¹² Aludidos em vários momentos nas Ordenações Afonsinas, tais cavaleiros eram assim referenciados para impor diferença entre os que tinham sido armados de acordo com os rituais da Ordem da Cavalaria – os que podiam usar as esporas douradas – e os *cavaleiros de conthia*, ou de quantia, que eram os antigos cavaleiros vilãos dos concelhos. Cf. CAETANO, 2000, p. 575.

¹³ CAETANO, 2000, p. 573.

¹⁴ ORDENAÇÕES Afonsinas, 1999. Livro V, p. 327.

¹⁵ CAETANO, 2000, p. 574.

¹⁶ A ratificação obedecia a limitações espaciais e temporais, de modo que a audiência deveria ser realizada em lugar distanciado daquele em que foi o réu atormentado e dias depois do tormento, quando o acusado já não estivesse sofrendo as dores e tormentos causados pelo dito feito.

¹⁷ As apelações do tipo criminal de todo o reino eram feitas para a Casa de Suplicação, com exceção de Lisboa, por serem feitas para a Casa do Civil, cujo assentamento era na referida cidade.

¹⁸ KRYNEN, 2009, p. 140.

¹⁹ A discussão que envolve a legislação e sua aplicação prática (ou não) pode ser observada ao longo da seguinte obra: LEMESLE, 2008.

²⁰ TESSIER, 1962, p. 261-264; HESPANHA, 1982, p. 336-337.

²¹ GÉNICOT, 1972. V. 1, p. 18.

²² HOMEM, 1990, p. 47-48.

²³ DUARTE; FERREIRA, 1989, p. 178.

²⁴ Muito comuns eram os termos: “[...] pedindo-nos por mercê à honra da morte e paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo que lhe perdoássemos a nossa justiça [...]”. DUARTE, 1999, p. 37.

²⁵ HOMEM, 1990, p. 49. Nas disposições finais, o rei alude: “E não fazendo ele assim [*isto é, não cumprindo as condições do perdão*] esta carta lhe não valha. E fazendo como dito é, mandamos que o não prendais nem mandeis prender nem lhe façais nem consentais ser feito mal nem outro nenhum desaguizado quanto é pela dita morte [*ou fuga; ou roubo, etc.*] porque nossa mercê e vontade é de lhe perdoarmos como dito é”.

²⁶ A decisão do rei normalmente mostra que “[...] querendo-lhe fazer graça e mercê à honra da morte e paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo, temos por bem e mandamos que [...]”. DUARTE, 1999, p. 37.

²⁷ DUARTE, 1999, p. 36.

²⁸ ORDENAÇÕES Afonsinas, 1999. Livro V, p. 359-360.

²⁹ MENDONÇA, 1995, p. 292.

³⁰ MENDONÇA, 1994, p. 67-68.

³¹ MENDONÇA, 1994, p. 294.

³² MENDONÇA, 1994 p. 300.

³³ ORDENAÇÕES Afonsinas, 1999. Livro III, Tít. CXXII e CXXIII; Livro V, Tít. XXXXIII, LVII e CXII.

³⁴ Nesse caso, o suspeito ou acusado podia acompanhar, em liberdade, os trâmites do seu processo.

³⁵ ORDENAÇÕES Afonsinas, 1999. Livro. III, p. 438-441.

³⁶ ORDENAÇÕES Afonsinas, 1999. Livro I. Título IV.

³⁷ CARVALHO, 2002, p. 25-26.

³⁸ Esta arca era um tipo de caixa, baú ou cofre, para onde era recolhido todo o dinheiro pago pelos réus como forma de redenção dos crimes ou faltas cometidas. Geralmente com várias fechaduras, cada uma das quais possuía sua chave entregue a diferentes claviculários. A Arca da Piedade era o cofre onde se guardavam os dinheiros destinados a donativos régios para obras pias. Entre estas, a *redenção dos cativos*, ou seja, o resgate dos portugueses aprisionados pelos infiéis, que podiam ser libertados pelo pagamento determinado pelos que estavam em posse destes, sendo avaliados por suas categorias sociais. Essa prática também era válida quanto aos infiéis cativos em Portugal. CAETANO, 2000, p. 557.

³⁹ Os esmoleres mores do reino eram os abades do mosteiro cisterciense de Santa Maria da Alcobaça. Em Portugal, a preferência provavelmente era pela posição de grandes produtores dos alcobacenses, o que, no início, a coroa portuguesa teria encarado com facilidade para um fornecimento privilegiado de esmolras régias.

⁴⁰ DUARTE, 1999, p. 40.

⁴¹ Cf. SEGRE, 1989.

⁴² DAVIS, 2001, p. 28.

⁴³ Prato de cobre gravado por Hans von Gersdorff, em 1517. Segundo o regimento de D. Manuel de 1517. Ilustração extraída de: DUARTE, 1999, p. 491.

Referências

AHMP, Livro B. fls. 366 v. 371.

ANTT. *Chancelaria de D. Afonso V*, liv.19, fl. 44 v; liv. 18, fl. 70 e 70 v; liv. 11, fl. 87 e liv.15, fl. 39 v - 40.

ANTT. *Chancelaria de D. Duarte*, liv.3, fl. 38.

ANTT. *Cortes M.2*, n.14 fls. 22-39.

ORDENAÇÕES Afonsinas. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999. Livro I, III e V.

PINA, Rui de. *Chronica de el-Rei D. Afonso V*. Lisboa: Bibliotheca de Classicos Portuguezes, 1901.

_____. *Croniqua Delrei Dom Joham II*. Coimbra: Atlântida, 1950.

RESENDE, Garcia de. *Crónica de D. João II e miscelânea*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1991.

BARROS, Henrique da Gama. *História da administração pública em Portugal nos séculos XII a XV*. Lisboa: Sá da Costa, 11 v. V.1, 1945.

BRAGA, Isabel Mendes Drumond. *Vivências no feminino: poder, violência e marginalidade nos séculos XV a XIX*. Lisboa: Tribuna, 2007.

CAETANO, Marcello. *Da justiça privada na Idade Média até o mandado de segurança*. Conferência pronunciada em Porto Alegre, em 29 de agosto de 1975 na Universidade de Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

_____. *História do direito português* (sécs. XII-XVI): subsídios para a história das fontes do direito em Portugal no século XVI. Lisboa: Verbo, 2000.

CARDIM, Pedro. O poder dos afectos. Ordem amorosa e dinâmica política no Portugal do Antigo Regime. Tese (Doutorado em História). Lisboa: Universidade de Nova de Lisboa, 2000.

CARVALHO, António Eduardo Teixeira de. *A chancelaria régia e os seus oficiais em 1468*. Porto: Câmara Municipal de Torre de Moncorvo, 2002.

CHIFFOLEAU, Jacques. *Les justices du Pape*. Délinquance et criminalité dans la region d'Avignon au XIV^e siècle. Paris: Publications de la Sorbonne, 1984.

DAVIS, Natalie Zemon. *Histórias de perdão e seus narradores na França do século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

DEAN, Trevor. *Crime in medieval Europe 1200-1550*. London: Pearson Education, 2006.

DUARTE, Luís Miguel. A denúncia nas leis e na vida portuguesa de quatrocentos. *Inquisição. Comunicações apresentadas ao 1º Congresso Luso-Brasileiro sobre Inquisição*. Lisboa: Sociedade Portuguesa de Estudos do Século XVIII/Universitária, 1989. V.1.

_____. Contrabandistas de gado e “passadores de cousas defesas” para Castela e “Terra de Mouros”. In: *Revista da Faculdade de Letras – História*. V. XV–1. Porto: Universidade do Porto, 1998.

DUARTE, Luís Miguel. *Justiça e criminalidade no Portugal medievo (1459-1481)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

DUARTE, Luís Miguel; FERREIRA, Maria da Conceição Falcão. Dependentes das elites Vimaraneses face à justiça no reinado de D. Afonso V. In: *Separata da Revista da Faculdade de Letras*. II Série. Porto: Faculdade de Letras do Porto, 1989 V. VI.

GAUVARD, Claude Gauvard. “*De grâce especial*”. Crime, État et société en France à la fin du Moyen Âge. Paris: Publications de la Sorbonne, 2010.

_____. Justiça e paz. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean Claude. *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Bauru/São Paulo: Edusc/Imprensa Oficial do Estado, 2002. 2 v.

GÉNICOT, Léopold. *Typologie des sources du Moyen Age Occidental*. Turnhout, Brepolis, 1972. v. 1.

HESPAHHA, António Manuel. *História das instituições: épocas medieval e moderna*. Coimbra: Almedina, 1982.

HOMEM, Armando Luís de Carvalho. *O desembargo régio (1320-1433)*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1990.

KRYNEN, Jacques. *L'idéologie de la magistrature ancienne*. L'état de justice. France, XIII^e – XX^e siècle. Paris: Éditions Gallimard, 2009.

LE GOFF, Jacques. *Por amor às cidades*. São Paulo: Unesp, 1998.

_____. *As raízes medievais da Europa*. Petrópolis: Vozes, 2007.

LEMESLE, Bruno. *Conflits et justice au Moyen Âge: normes, loi et résolution des conflits em Anjou aux XI^e et XII^e siècles*, Paris: PUF, 2008.

MANIN, Bernard. Paz. In: ROMANO, Ruggiero (Dir.). *Enciclopédia Einaudi. Antropos – Homem*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1985. v. 5.

MARQUES, António Henrique de Oliveira. *História de Portugal: das origens ao Renascimento*. Lisboa: Presença, 1997.

_____. Portugal na crise dos séculos XIV e XV. In: SERRÃO, Joel; MARQUES, A. H. de Oliveira. *Nova história de Portugal*. Lisboa: Presença, 1986. v. 2.

MENDONÇA, Manuela. *Chancelaria de D. João II*. Índices. Fontes documentais. Lisboa: Arquivos Nacionais/Torre do Tombo, 1994. 2 v.

_____. *D. João II*. Histórias de Portugal. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

MILLET, Hélène (Dir.), *Suppliques et requêtes*, le gouvernement par la grâce en Occident (XII^e-XV^e siècle), Collection de l'École Française de Rome, n.130, Rome, École Française de Rome, 2003.

MORENO, Humberto Baquero. *História de Portugal medievo*: político e institucional. Lisboa: Universidade Aberta, 1995.

REBELO, Diogo Lopes. *Do governo da república pelo rei*. Reprodução fac-similada da edição de 1496. Introdução e notas de Arthur Moreira de Sá. Lisboa: Instituto para a Alta Cultura, 1951.

REIS, António Matos. Os forais antigos de Melgaço, terra de fronteira. In: *Revista da Faculdade de Letras – História*. II Série. V. XV-I. Porto: Universidade do Porto, 1999, p.111.

RICOEUR, Paul. *O justo*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. 2v. v.1.

SEGRE, Cesare. Discurso. In: ROMANO, Ruggiero (Dir.). *Enciclopédia Einaudi*, Literatura – Texto. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1989. v. 17.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *Itinerários de El-Rei D. João II (1481-1488)*. Lisboa, 1975.

SOUSA, Armindo de. *As cortes medievais portuguesas (1385-1490)*. História Medieval 4. Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1990. 2v.

TESSIER, Georges. *Diplomatique royale française* Paris: Picard, 1962.

Recebido em: 30 de junho de 2013.

Aprovado em: 30 de setembro de 2013.

Relações de poder e bem comum na Baixa Idade Média Italiana (séc. XIII-XIV)

André Luis Pereira Miatello*

Resumo: Este artigo pretende discorrer sobre o entendimento de bem comum/ utilidade comum nas práticas políticas da Baixa Idade Média. O interesse volta-se para a discussão acerca da possibilidade de haver ação política e esfera política no período medieval e de saber como esses elementos constituíam critérios de sociabilidade e governabilidade. Compreende-se bem comum como categoria ordenadora do agir civil, mas que transcende os agentes históricos e as instituições: o bem comum constitui a referência de práticas que visam à utilidade comum que, tangível aos cidadãos e às instituições, possibilita a vida coletiva e a justiça social.

Palavras-chave: Bem comum. Utilidade comum. Política. Cidade.

Introdução

Bonum commune e *communis utilitas*. Duas expressões de claro sabor político que, no século XIII, na Itália e fora dela, marcaram de maneira exaustiva os discursos dos agentes de governo, bem como as práticas sociais de comunidades políticas muito concretas (MILANI, 2006, p. 46); duas expressões fortemente ancoradas na tradição política ocidental desde os tempos de Aristóteles, o que já é bastante para assegurar seu uso irrestrito, mas também presentes na formulação teológica cristã, do Novo Testamento em diante

* Professor Adjunto de História Medieval na Universidade Federal de Minas Gerais. Pesquisa financiada pela Pró-Reitoria de Pesquisa da UFMG. E-mail: andremiatello@gmail.com

(COLLARD, 2010, p. 227). Termos elásticos e polissêmicos que, ao lado de outros como paz, justiça e concórdia, permitiram os usos mais variados, consoante os ventos da história, ora para justificar um poder tradicional ameaçado, ora para fundamentar mudanças nas estruturas de poder (ZORZI, 2008, p. 68). A aparente neutralidade de termos tão excelsos sempre foi posta a serviço de causas muito precisas, tragada pelo vórtice dos conflitos sociais que, em âmbito italiano, redundaram em troca de sistema político, competição partidária, retaliação e guerras civis.

Ao querer tratar de aspectos do político, que “[...] pode ser definido como uma esfera de atividades caracterizada por conflitos irredutíveis” (ROSANVALLON, 2010, p. 42), a compreensão histórica das expressões *bem comum* e *utilidade comum* oferece-nos a chance de superar, ou ao menos de ultrapassar, os limites das fontes eruditas, marcadamente teóricas, e considerar as fontes da prática, aí contemplados os sistemas de governo, as ações sociais de diversos atores históricos, os discursos do poder e as práticas que colocam em causa o poder, o instauram e remodelam. Além disso, somos impelidos a tomar a peito uma consideração mais ampla acerca da possibilidade de ação propriamente política numa época (a “medieval”) em que os críticos tendem a negar qualquer conhecimento do significado de *polis/civitas* que não seja uma mera apropriação de vocabulário. É o que encontramos, por exemplo, em Hannah Arendt, quando tenta estabelecer os critérios que distinguem as esferas pública e privada, n^o *A condição humana*:

O conceito medieval de “bem comum”, longe de indicar a existência de uma esfera política, reconhecia apenas que os indivíduos privados têm interesses materiais e espirituais em comum, e só podem conservar sua privatividade e cuidar de seus próprios negócios quando um deles se encarrega de zelar por esses interesses comuns (ARENDT, 2007, p. 44).

De uma tacada só, Arendt nega que as sociedades medievais, aí incluídos os reinos, principados e repúblicas cidadinas, tenham sido, de fato, esferas políticas e, ao mesmo tempo, que seus sistemas de organização social tenham favorecido ações políticas.

Obviamente, Arendt reconhece que “[...] a esfera secular, sob o feudalismo, era, de fato, em sua inteireza, aquilo que a esfera pública havia sido na antiguidade” (ARENDT, 2007, p. 43); no entanto, tal observação em nada abona sua opinião acerca da “privatização da política” no âmbito daquilo que ela mesma chama de feudalismo, sem maiores esclarecimentos. Ora, dá-se por descontado que a autora redigiu *A condição humana*, em 1958, época em que historiadores medievalistas como Georges Duby e Jacques Le Goff pensavam de modo semelhante. Mas, Arendt problematiza a questão: para ela, o senhor castelão não era parecido com o *paterfamilias*, o chefe da *domus* romana, porque aquele podia exercer a justiça punitiva dentro do espaço da castelania, enquanto na *domus* (o espaço doméstico romano) não havia justiça, mas domínio. Há o reconhecimento de que a castelania exerce a justiça, o que, numa compreensão antiga, é atributo da *polis/civitas*, mas evita-se concluir que este espaço e esta ação tenham sido propriamente políticos, porque, segundo a autora, o feudalismo trouxe para o espaço privado aquilo que nos gregos acontecia no espaço público.

Não se trata de refutar o entendimento proposto por Arendt, mas relevar categorias que, na chamada Idade Média ocidental, marcaram a ação social num âmbito extradoméstico. Há algo de positivo e afirmativo no que tange, por exemplo, ao governo e ao exercício de poder que nos leva a discordar da ideia de privatização da política. Vejamos, à guisa de introdução, uma pequena mostra: Alcuíno de York (735-804), importante erudito da corte carolíngia, escreveu o diálogo *Disputatio de rhetorica et virtutibus*, para mostrar o lugar da oratória na vida cotidiana do rei franco, no caso, Carlos Magno: é um manual de como aprender a usar a retórica no exercício do poder régio e no governo do reino. Alcuíno escreve logo no início: “Quem deseja conhecer os costumes políticos [*civiles mores*] leia os preceitos contidos neste livro (*Disputatio de rhetorica*, 1) Segundo os termos do diálogo, o próprio rei reconhece que a retórica se ordena ao exercício político: “[...] todo o seu propósito versa sobre questões civis” [*totam eius artis vim in civilibus versari quaestionibus*], o que nos leva a notar que (1) existe uma retórica civil (não só eclesiástica) na Alta Idade Média, (2) que essa retórica é ferramenta necessária ao exercício de governo e (3) que o

governante reconhece que deve saber lidar com essa técnica. A leitura do diálogo coloca-nos diretamente em contato com a obra de Cícero, sobretudo o *De oratore*; e pode-se dizer, apoiado em Stephen Jaeger (1994, p. 31) que Alcuíno adaptou para Carlos Magno a figura do orador que Cícero havia proposto a seus contemporâneos.

Talvez Alcuíno, ou o próprio Carlos Magno, estivesse empregando os termos *civiles mores* ou *civiles quaestiones* num sentido muito diferente daquele de Cícero e da tradição política romana; talvez, fosse apenas um preciosismo erudito de homens saudosos de um passado ilustre. No entanto, permanece o fato de que a cultura régia carolíngia sabia atribuir valores diferentes para o espaço doméstico da corte régia e para seu espaço público e que, no exercício de governo, a retórica, a arte de falar em público, não em privado, constituía não só um instrumento, mas uma necessidade. É a partir de pistas como esta que espero apresentar algumas reflexões sobre a ação política na Baixa Idade Média, tendo por objeto a compreensão de bem comum/utilidade comum; irei priorizar a experiência histórica das cidades italianas não por crer que tenha sido lá que a política veio a renascer das cinzas, mas porque foi no embate ideológico dos partidos¹ que compunham a cidade [*civitas/communitas*] que o discurso do bem comum tornou-se uma verdadeira obsessão daqueles que agiam politicamente. Na tentativa de problematizar a questão, irei percorrer uma documentação variada que inclui tratados retóricos, atos da prática, sermões e tratados sobre arte de governar: espero ultrapassar o limite da teoria proposta para vislumbrar as práticas sociais decorrentes da noção social de bem comum.

Retórica e política

As cidades comunais italianas, no século XIII, eram aquelas que possuíam uma carta de franquia exarada por um poder suprarregional, como o imperador ou o papa, que garantia o autogoverno, a autonomia frente a outros poderes territoriais e o direito de aprovar estatutos e cancelar documentos a partir da própria autoridade cidadina. O sistema de governo adotado por essas cidades

assentava-se sobre duas instituições: o *podestà* [*potestas*, em latim, ou potentado, em português] como magistrado individual, um funcionário público contratado entre os cidadãos de outra cidade, e a cúria (ou conselho) que podia reunir entre 40 e 300 homens, dependendo do tamanho da cidade (ARTIFONI, 1994; GILLI, 2011; CAMMAROSANO, 2000). Ambas as instituições dependiam do uso do discurso como instrumento de persuasão; por um lado, a vida de assembleia elevou a retórica à condição de peça-chave do governo cívico; por outro lado, tornou necessário o aparecimento de profissionais da palavra, capazes de viverem pela cidade. Tratava-se de uma retórica muito prática e concreta: ensinar aos membros da cúria a cumprirem seu dever. Desse ponto de vista, a retórica era a alma das cidades comunais, pois a partir dela produziam-se os discursos de assembleia (*concio*) e as correspondências diplomáticas (*ars dictaminis*), atividades imprescindíveis para a organização política desses espaços.

A retórica no século XIII italiano não era só um conhecimento técnico, mas uma profissão (JANSEN, 2010, p. 157): a criação das comunas e a profissionalização da retórica permitiram que aparecesse a figura de leigos letrados em grande quantidade, espalhados pelos centros urbanos, homens disponíveis a trabalhar para os governos citadinos em troca de salário e reconhecimento social. Isso leva-nos a perceber que o sistema comunal italiano provocou uma mudança de paradigma social no âmbito da própria elite citadina, pois a vida política passou a exigir o domínio da retórica de todos aqueles que esperavam ser reconhecidos como *boni homines*, isto é, aristocratas. O estatuto nobiliárquico, antes ligado às questões sucessórias, dinásticas e patrimoniais sofreu, na Itália, uma inflexão que levou os homens de poder a se tornarem gradativamente homens de letras na medida em que possuir conhecimento retórico/livresco se tornou critério de ascensão social.

Entre os profissionais da palavra pública que se destacaram nas grandes cidades, como Florença, Siena, Bolonha e Pádua, estava Brunetto Latini (1220-c.1294), autor de vasta obra que lhe facultou, com justiça, ser contado entre os eruditos leigos mais fecundos do séc. XIII: todas as suas obras referem-se à retórica como *ars civilis*, que prefiro traduzir por ação política, evidente em dois domínios distintos: o discurso público oral (*ars concionandi*), prati-

cado pelo orador de assembleia (*concionator*), e o discurso público escrito na forma de correspondência diplomática (*ars dictaminis*), praticado pelo *dictator*. Embora ambos os domínios suponham a perícia da palavra, Latini não esconde sua predileção pela *ars dictaminis* e pelo papel do *dictator*, segundo ele, bastante superior àquele de apenas saber discursar, mas não escrever. Neste texto, farei referência sobretudo à *Rettorica*, composta em vulgar toscano nos inícios da década de 1260, e aos *Li Livres dou Tresor*, escritos em provençal, quando Brunetto exilou-se no sul da França, entre 1260-1267. Chamo a atenção para o fato de que os professores de retórica, como Brunetto ou seu mestre Boncompagno de Signa (c.1170-c.1240), não eram apenas teóricos, como em França ou Inglaterra; ao contrário, eram homens de ação: ensinavam a governar e governavam, isto é, desempenhavam funções administrativas, como notários públicos (*notarii*), judiciais, como juizes (*iudices*) e de governo, como *rectores* (governantes): a lida direta nos afazeres administrativos e burocráticos marcou o tipo de literatura que produziram.

No entender de Latini, a retórica tem duplo sentido: aquele de bem falar (*rhetorica*), cujo especialista é o *rhetor*, e aquele de bem governar (*regere*), cujo especialista é o *rector*. Os homens do século XIII sabiam bem que uma atividade era diferente da outra, mas, para eles, era oportuna a confusão terminológica, pois afirmava aquilo que lhes parecia mais importante: o exercício do poder originava-se da capacidade comunicativa, isto é, no uso da palavra e da capacidade intelectual, isto é, na posse de certa sabedoria (*sapientia*/*sapienza*) apta a reger os homens. O leitor atento deve ter notado o quanto Brunetto Latini foi influenciado por Cícero e sua teoria da fundação da *civitas* por um mítico homem sábio (*vir sapiens*) que, no princípio dos tempos, convencera os homens que se comportavam como selvagens (*modo bestiarum vagabantur*) de que era melhor viver em sociedade do que em isolamento e lhes ensinou as regras da vida comunitária. Na *Rettorica de Brunetto*, o homem sábio (*uomo savio*) funda a cidade mediante a *sapienza*, mas precisa convencer os homens de que esta cidade oferece a vida boa e segura que desejam. Então, ensina os homens mediante a *eloquenza* a terem fé, justiça, a obedecer uns aos outros, a terem noção do bem comum e a morrer em sua defesa.

O saber falar, aqui muito valorizado, pouco bem faria se fosse

destituído da sabedoria que tempera as palavras. Tanto em Cícero, no *De inventione*, quanto em Brunetto Latini, na *Rettorica*, o homem sábio (*vir sapiens/uomo savio*) é capaz de fundar a cidade na medida em que fala com propriedade e possui as virtudes civis. Brunetto Latini, aliás, faz disso uma ocasião de crítica aos cidadãos florentinos de seu tempo: ocupavam um lugar destacado, aprenderam a arte do discurso, mas não adquiriram a *sapienza* e, assim, ao invés de instaurar a cidade (*cittade*), estavam a destruí-la:

Houve homens tolos sem discrição que, vendo que alguns viviam em grande honra e possuíam alto *status* por conta de saber falar bem, segundo os mandamentos desta arte, dedicaram-se apenas em falar, esquecendo-se do estudo da sabedoria; e se tornaram tão copiosos no dizer que, pela abundância do muito falar sem o tempero de juízo, começaram a insuflar sedição e destruição nas cidades e nas comunas e a corromper a vida dos homens (MAGGINI, 1915, p. 20-21)².

Muito instrutiva esta percepção brunettiana: a palavra que funda a cidade também pode acabar com ela: nesse âmbito, conseguimos entender por que os retóricos, ao mesmo tempo em que escreviam tratados sobre o bem falar, também ensinavam a arte do saber ficar quieto (*ars tacendi*), como Albertano de Brescia (c. 1195-c.1251), que, em 1245, escreveu a *Doctrina dicendi et tacendi*. Mas, a questão presente na referência de Brunetto parece-me ter ainda um sentido mais contundente: Brunetto opunha-se à confusão entre ser e parecer: o homem que sabe falar na assembleia (*concionator*) pretende se passar por sábio, não o sendo. Ele destrói a cidade justamente porque não é bom cidadão, não sendo sábio (ele tenta parecer que é, mas não é). Além disso, o falador tolo (*folle*) quer para si aquilo que não lhe pertence, isto é, a grande posição social que o sábio ocupa; na crítica brunettiana, vê-se que o *concionator* apresenta-se como o oposto do *dictator* (o retórico que domina a arte da escrita): ele quer aumentar o bem privado diminuindo o bem público, pois a glória que ele quer para si acarreta a sedição (*sedizione*) e a destruição (*distruggimento*) da cidade. O *dictator*, na medida em que

é sábio não apenas na aparência, edifica a cidade, porque sabe dar o justo valor ao público e ao privado.

A proposta ciceroniana de eloquência e sabedoria, presente na *Rettorica* de Latini, coloca-nos diante do peso social que a oratória passou a ocupar na vida das cidades italianas. *Magister* Tolosano (m. 1226), cônego da catedral de Faenza, na Emília-Romagna, autor do *Chronicon Faventinum*, ajuda-nos a ter uma ideia disso, quando escreve: “*Ubi nummoroum perorat pluralitas, ibi Tulliana tuba raucessit*” (CAMMAROSANO, 2000, p. 432), que, numa tradução respeitosa do sentido da queixa, fica assim: “Onde é a proprina que discursa, ali o trombone de Cícero fica rouco”: Tolosano dá a entender que a corrupção ditava o funcionamento do sistema político de Faenza, mas, ao mesmo tempo, que Cícero era o mestre da vida política e sua oratória o caminho ordinário de ação neste meio. Brunetto Latini, em *Li Livres dou Tresor*, insiste na mesma ideia:

Túlio diz que a mais alta ciência de governar a cidade é a retórica, isto é, a ciência do falar; pois se não fosse a fala, não haveria a cidade, nem nenhum estabelecimento de justiça nem de companhia humana (CARMODY, 1998, p. 317)³.

É seguindo as orientações de Cícero que Latini compara o tipo de governo urbano da França com aquele da Itália:

E isso se dá de duas maneiras: o que são de França e de outros países, são submetidos à senhoria dos reis e de outros príncipes perpétuos, que vendem os prebostados e os bailiados aos que podem pagar mais (pois eles procuram seu próprio bem, não o proveito dos burgueses; outro tipo existe na Itália, onde os cidadãos e os burgueses e as comunidades das cidades elegem o seu *podestà* (*poestê*) e seu senhor tal como eles creem que será mais proveitoso ao interesse comum da cidade e de todos os seus súditos (CARMODY, 1998, p. 392)⁴

A crítica que Brunetto dirige ao sistema monárquico consiste numa constatação pouco neutra: em França, os reis e príncipes ven-

dem os cargos públicos a quem pode pagar mais, porque procuram atender ao interesse particular, e não ao coletivo; na Itália, a eleição dos magistrados obedece ao princípio do interesse comum e, por essa razão, as comunas são elevadas acima das monarquias e oligarquias. O tema do interesse comum retorna logo no capítulo seguinte, no qual Brunetto aponta os três pilares que sustentam qualquer senhoria (*signorie*): justiça, reverência e amor (CARMODY, 1998, p. 392). A justiça deve existir no governante pela qual ele não se desvia nem para a direita nem para a esquerda e respeita os direitos de cada um (“*il doinst a chascun son droit*”); a reverência deve existir nos cidadãos e súditos: por ela se cumpre o mandato apostólico de honrar os superiores; o amor deve existir tanto no governante quanto nos governados

[...] pois os senhores devem amar seus súditos com grande coração e clara fé, e vigiar de dia e de noite pelo proveito comum da cidade e de todos os homens. Do mesmo modo, [os súditos] devem amar seu senhor de coração reto e com verdadeira intenção, e dar-lhe conselhos e ajuda para manter seu ofício (CARMODY, 1998, p. 392)⁵.

O tema do amor que deve unir governantes e governados aparece na *Eruditio regum et principum*, que o frade minorita Gilberto de Tournai (c.1200-1284) escreveu ao rei de França Luís IX, em 1259, data muito próxima, portanto, da escrita do *Tresor*, de Latini. Segundo uma leitura foucaultiana (FOUCAULT, 2003), esse tema é uma das características do governo pastoral que, recentemente vem sendo discutido por Jacques Dalarun que, de resto, segue as linhas teóricas de Foucault; na obra *Gouverner c'est servir: essai de démocratie médiévale* (2012), Dalarun discorre sobre o papel das Ordens religiosas, em particular a Ordem dos Frades Menores, na composição de modelos políticos, vividos nos claustros, e baseados numa experiência democrática. O governo pastoral proposto por Foucault e Dalarun manifesta-se no modo infantilizado com que o governante lida com os governados, incapazes de sobreviver sem ele. Os governados amam seus governantes porque recebem tudo dele, segurança, alimento, assistência; em troca, obedecem-no sem questionamentos.

Ora, o problema do pastorado parece-me bastante distante das ideias de Brunetto Latini: fala-se que o governante deve amar os súditos, porém esse amor aparece como forma de proteger o bem comum da cidade e de todos os homens. Latini não recorre ao amar “a todos e a cada um” (*omnes et singulatis*), que constitui o mote do governo pastoral. Além disso, os súditos, ao amar o governante, prestam-lhe ajuda e conselho, o que nos permite ver que esses subalternos não se submetem cegamente. Mas, parece-me que a grande objeção que Brunetto apresenta ao governo pastoral está no papel conferido à retórica como ato de governo: afinal, para quê saber falar se não para convencer? Se há necessidade de convencer é porque a obediência não é cega.

No âmbito citadino italiano, o tema do amor é também discutido pelo franciscano Paolino Minorita (c.1270-1344), autor de um tratado sobre o governo das cidades que, na edição crítica do século XIX, recebeu o título *De regimine rectoris*: o título latino disfarça o fato de o texto estar redigido no vulgar veneziano. Nesta obra, verdadeira propaganda do regime de governo de Veneza, a questão do amor que o *rector* deve nutrir aparece relacionado a uma lista de coisas a serem amadas numa sequência hierárquica: deve-se amar, em primeiro lugar, o bem maior do que todos, sem o qual nada pode ser bom, Deus. O amor pela cidade só é justo quando vem após o amor que se tem por Deus:

Depois sim, bom senhor, se deve amar a comunidade, porque, após o criador, a comunidade é melhor (coisa) porque ela compreende a bondade de todos os particulares, donde para defender este bem comum se deve colocar (à frente) cada (bem) particular assim como se põe a mão (à frente) para defender a vida de todo o corpo. Depois disso deve-se amar o que é melhor à comunidade seja pela oração, seja pelo conselho ou por ofício ou por artifício e isso exige a virtude de justiça, como se falou no capítulo IX (MUSSA-FOA, 1868, p. 47)⁶.

A ideia de amor, politicamente concebido, e sua relação com o bem comum parece-me, nesse caso, muito próxima àquela de

Brunetto e muito distante dos interesses do governo pastoral. Paolino Minorita, que adiante teremos ocasião de retomar, refere-se a uma situação precisa em que a *comunanza* pode vir a ser solapada por interesses partidários ou facciosos que podem pôr a perder a integridade do sistema: não se trata de uma autocracia pastoral, pois o *rector*, ao demonstrar que ama o bem comum, dá mostras de “[...] perseguir a utilidade da *res publica* inteira” (MILANI, 2006, p. 46) e é isso que lhe garante a legitimidade do governo. Também Brunetto vai nesta direção: a oratória que marca o governo comunal pressupõe que as decisões colegiadas sejam assumidas mediante a verbalização do bem/interesse comum; a colegialidade do sistema exige que, ao menos na teoria, o bem comum seja defendido nos discursos e, a partir deles, seja perseguido na ação política. A retórica, portanto, era a garantia de que o bem comum não seria vendido a quem pudesse pagar mais caro.

O bem comum e a liberdade pessoal

Estamos nos âmbitos da afirmação da comuna como sistema político novo que funciona em um espaço político antigo, tradicionalmente assentado no poder da aristocracia terratenente. O nascimento da comuna (aldeã ou cidadina) é marcado pela ruptura da cidade/aldeia em relação aos senhorios da região, como o de um bispo ou conde ou abade que, a partir das *curtes*, isto é, os grandes domínios condaís e monásticos, compunham a base organizativa principal (CASTAGNETTI, 1983; FOSSIER, 1993; MENANT, 2004; PANERO, 2008).

O território administrado por um conde, marquês ou abade abarcava uma série de comunidades submetidas à sua jurisdição que recebiam nomes diversos, como *castrum*, *castellum* ou *sennoria* o qual podemos traduzir por castelania. A castelania, por sua vez, congregava outras tantas localidades, bastante mais dispersas e juridicamente menos definíveis que conhecemos sob vários nomes, como *vicus*, *villa* ou *burgus*, a aldeia. As cidades, geralmente submetidas à jurisdição direta de um conde ou de um bispo, ou dos dois ao mesmo tempo, conviviam com as diversas modalidades de cas-

telos e aldeias, ora mais ou menos autônomas em relação aos poderes locais. Desde o século XI, as cidades e aldeias do norte italiano iniciaram um processo de luta ou negociação com os antigos senhores, disputando com eles o acesso e o controle das terras consideradas públicas (pastos, bosques, estradas, feiras, igrejas) e dos recursos naturais (florestas, áreas de pesca, rios) que, segundo o direito consuetudinário (*consuetudines*), eram um tipo de propriedade coletiva.

A luta pela emancipação das aldeias e cidades, que deu origem às comunas, pode ser lida como luta pelo bem comum e este, a princípio, como categoria econômica: acesso aos espaços cultiváveis e às áreas de exploração comandados pelos condes, abades ou senhores de castelo. Desses embates, que se estenderam do séc. XI ao fim do séc. XII, surgiu uma consciência política nova, materializada pelas *cartas de franquia* e a consolidação de *communitates* (comunas, em português) que, mediante pressão e negociação, conseguiram dos senhores (conde, marquês, bispo ou abade) o direito de assembleia, podendo discutir e deliberar seus próprios rumos políticos, com mínima ou relativa interferência senhorial. Esta evidente emancipação aldeã e cidadina incrementou o sentido econômico de bem comum, tornando-o uma categoria política, visível no direito de assembleia, na escolha e atividade de *consules* (representantes da nova elite comunal em consonância com a antiga elite senhorial) e na aquisição de certos direitos concedidos pela carta de franquia, como a recolha de alguns impostos e no tribunal da comuna.

Tomemos um caso particular, o da comuna de Bolonha, em meados do século XIII; analisemos um documento de grande importância nesse processo de definição de políticas coletivas visando à defesa da liberdade comunal e de seus valores. O *Liber Paradisus*, uma lista detalhada dos nomes de todos os escravos que foram libertados pela comuna em 1257, pode ser muito útil às nossas demandas. É uma carta de manumissão, portanto, com um sentido muito preciso, aquele da concessão de liberdade pessoal, mediante resgate, mas que acompanha um outro processo de aquisição de liberdade, aquele coletivo, referente à comuna como um ente jurídico autônomo (a carta de franquia). Várias cidades e aldeias, desde o fim do século XII e começo do XIII, ao conquistarem cartas de franquia,

concederam logo após cartas de manumissão aos escravos, pagando o preço deles aos antigos senhores (CASTAGNETTI, 1983, p. 48).

François Menant (2007) observa que a Itália tem centenas de cartas de franquia, mas apenas uma ínfima minoria possui um prólogo ou preâmbulo no qual os autores costumavam inserir considerações mais amplas acerca da liberdade conquistada ou concedida; uma das exceções é justamente o *Liber Paradisus*, que não é carta de franquia, mas participa do gênero. A manumissão em Bolonha ocorreu em 3 de junho de 1257 e o número de escravos libertados chegou a 5.855. Esta não foi a primeira vez que houve manumissão na cidade, mas foi a primeira em que esse ato foi tomado pela comuna, enquanto ente político constituído por comum deliberação. Foi também a primeira vez que a decisão foi assumida como parte dos estatutos da cidade, ou seja, como ato legislativo celebrado publicamente. O grande autor do ato foi Bonacursio de Soresina, um aristocrata cremonês eleito capitão do povo, em Bolonha, entre 1256-1257.

A comuna pagou oito libras para alforriar os escravos menores de quatorze anos e dez libras pelos maiores, sem distinção entre homens e mulheres: há estimativas que dizem que os valores pagos correspondiam ao preço de um boi ou de um cavalo no mercado de Bolonha. Os gastos chegaram, então, a 53.014 libras, quantidade que seria paga em parcelas, de 1257 até 1259: os donos dos escravos eram 379, membros de ambos os partidos que compunham a comuna, isto é, os Geremei (tradicionalmente relacionados com os Guelfos) e os Lambertazzi (Gibelinos). Na opinião de Antonio Ivan Pini (1996), a manumissão dos escravos de Bolonha não foi consequência da luta entre senhores e escravos, o que significaria uma revolta antiescravista, mas resultado da luta entre a comuna, enquanto jurisdição cidadina, e os senhores do *contado*, a zona extraurbana dividida em vários senhorios. Nota-se o quanto foi custoso o modo pelo qual a comuna bolonhesa conseguiu se impor sobre o campo (*contado*) circunvizinho.

O gesto de libertação dos escravos de Bolonha teve um duplo sentido. O primeiro deles é o jurídico: era a primeira vez que a comuna interferia no âmbito propriamente legislativo. Devemos levar em conta a diferença entre *ius commune* (as leis) e *ius proprium* (os

estatutos): as comunas italianas tinham direito a gerir o *ius proprium*, instituindo estatutos municipais; não podiam elaborar ou impor leis, pois isso era jurisdição imperial. A manumissão aconteceu por meio de ato legislativo e, portanto, significou uma interferência no âmbito imperial. O segundo sentido é o econômico: com a manumissão dos 5.855 escravos, a comuna passou a contar com 5.855 novos contribuintes, uma vez que os escravos eram isentos de impostos. Desse modo, os gastos despendidos com o pagamento do resgate, que trouxeram impacto aos cofres públicos, seriam devidamente compensados com a inserção dos libertos no sistema fiscal da cidade.

Tomemos um dos prólogos que compõem o *Liber Paradisus* de Bolonha, aquele da Porta São Próculo:

[Sobre o bairro da Porta São Próculo]. No princípio, o Senhor Deus onipotente plantou o paraíso da vontade e nele colocou o homem que formou, cujo corpo ornou de vestes esplendorosas, dando-lhe perfeitíssima e perpétua liberdade. Porém, aquele miserável [i.é, Adão], esquecendo-se de sua dignidade e das graças divinas, comeu o fruto que o preceito do Senhor vetara, donde levou ele mesmo e toda a sua posteridade a este vale miserável e contaminou inteiramente o gênero humano e o atou miseravelmente com laços diabólicos da servidão e assim, de incorruptível que era, fez-se corruptível, de imortal, fez-se mortal, incorrendo na mutação e gravíssima servidão. [...] Em consideração dessas coisas (isto é, a queda do homem e a sua libertação em Cristo), a cidade de Bolonha que sempre lutou pela liberdade, recordando-se dos antigos e prevendo as coisas futuras, em honra de nosso redentor e senhor Jesus Cristo, resgatou a todos os que, na cidade e no bispado de Bolonha, foram encontrados inscritos em condição servil e decretou sua liberdade, por meio de uma diligente inquirição, estabelecendo que ninguém permaneça adscrito em alguma servidão na cidade ou no bispado de Bolonha, para que a massa, tanto a da liberdade natural quanto a resgatada com dinheiro, não possa ser corrompida por algum fermento de servidão, pois um pouco de fermento corrompe toda a massa e o conluio de uns poucos maus estraga muitos

bons. [...] este memorial deve ser chamado propriamente de Paraíso: contém os nomes dos senhores, dos escravos e também das escravas para que fique patente quais escravos e escravas foram libertos e a que preço, isto é, 10 libras de Bolonha pelos maiores de 14 anos, escravo ou escrava, e 8 libras pelos menores. [...] (GATTA; PLESSI, 1956, p. 5-6)⁸.

Este prólogo dá-nos outras tantas pistas sobre o valor da retórica para as ações públicas da comuna: mobilização de argumentos, como a narrativa de *Gênesis* e da encarnação de Cristo. O texto leva o leitor a entender que o homem, sozinho, cava a própria cova, mas, com Deus, resgata a antiga natureza, já que a salvação não é esforço humano, mas dom divino. No texto, a comuna ocupa a posição de intermediária da ação da graça: ela pode, concretamente, permitir que a graça liberte os homens concretos. Em outras palavras, é como se a comuna fizesse o discurso teológico da redenção, aquele que propunha a escravidão como consequência do pecado, tornar-se ato político e histórico, como se a comuna desse carne e sangue à doutrina.

A comuna que emerge do *Liber Paradisus* é uma comuna soteriológica: ela reverteu o efeito do pecado enquanto ato da razão humana que age autonomamente, sem referência a Deus e, ao mesmo tempo, permitiu que a graça iluminasse a razão. A comuna não é como Babilônia, construída por Nemroth (contaminado pela *ambição* de dominar), mas como a Nova Jerusalém, construída por Cristo, pelo vínculo da *caridade*. Querendo ou não querendo, os autores do *Liber Paradisus* evocaram uma série de referências teológicas que podem aqui ser ligadas ao aspecto político da religião. Adão e Eva agiram individualmente e conseguiram a escravidão; os bolonheses agiram coletivamente e conseguiram a libertação. Individualidade/coletividade; espaço privado/espaço público: a balança parece pender para o segundo lado.

A existência de escravo supõe a existência de senhor: no caso do *Liber Paradisus*, o esforço político da manumissão pretendia tornar Bolonha isenta de poder senhorial e, ao mesmo tempo, fazê-la senhora do *contado*, invertendo a antiga lógica. No nível da explicação bíblica em *Gênesis*, o homem natural era senhor de suas paixões

e senhor dos seres irracionais: o senhorio humano era a marca maior de sua condição de semelhança com Deus. Ora, Bolonha colocava-se na condição de cidade redentora, portanto, senhora, pois havia dominado suas paixões, isto é, equilibrado as forças políticas contrárias (os Geremei e Lambertazzi) e agora podia dominar o mundo à sua volta. Isso tudo é obviamente um discurso, um sonho; mas, com o dinheiro, pôde tornar-se um pouco realidade.

Os bens comunais e a disputa partidária

Se a consideração do bem comum leva-nos, o mais das vezes, para o campo teórico ou moral, o mesmo não ocorre quando nos referimos aos bens comunais, que nos documentos italianos recebem nomes diversos, tais como *communitates* ou *res communes*. Esses bens formam um patrimônio que a comuna possui coletivamente, cujo acesso e uso também são geridos de forma coletiva. Antes de vermos o funcionamento desse sistema, observemos, antes, como ele se formou. Lembremos que as comunas (rurais ou urbanas) formaram-se no século XI, sobretudo pela compra ou confisco de boa parte das terras régias, geridas por representantes imperiais, como os condes, marqueses, bispos e abades. Esse patrimônio que constituía o fisco régio já estava acessível a certos *cives*, desde o séc. XI, que, por meio de privilégios reais, podiam usufruir das terras, principalmente aquelas ligadas à exploração natural, como florestas, cursos d'água e áreas alagadas. Esses cidadãos gozavam também de privilégios econômicos, como o direito de pesca ou isenção fiscal, como a dispensa de pagar o *teloneum*, imposto devido à entrada de mercadorias nas cidades (MAIRE VIGUEUR, 2004, p. 232). A fundação da comuna literalmente comunalizou esse patrimônio fundiário que, por meio de privilégios, formaram a base da propriedade coletiva da cidade, como vemos na expressão latina: *arimannia et communibus rebus*, em que *arimanni* é o termo usado nos textos italianos do séc. XI para indicar os cidadãos; *arimannia* refere-se à compreensão de cidadania, bem como aos direitos e deveres do conjunto dos cidadãos e *res communis* diz respeito a esse patrimônio coletivo.

A documentação mostra que esse patrimônio não era forma-

do apenas por terras incultas, mas também por terras cultivadas; nesse caso, o resultado obtido com as colheitas ou o dinheiro arrecadado com o arrendamento das terras públicas era dividido entre os membros da comuna. Não parece exagerado considerar que os bens comunais, geridos coletivamente, eram a fonte de lucros mais ativa e promissora da cidade. Para entendermos um pouco melhor a relação entre bem comum e bens comunais, tomemos a bula *Veri pacifici vestigia*, exarada na chancelaria de Inocêncio III, em 21 de setembro de 1214, e a bula *Gratiam gerimus*, de Honório III, de 22 de fevereiro de 1218, todas relativas à comuna de Perúgia (GILLI; THÉRY, 2010, p. 442-451). Os textos permitem-nos acompanhar a gestão das propriedades comunais (*communitates*), a cobrança de imposto direto (*collecta vel muttita*) e a regulamentação da indenização devida aos cavaleiros por conta do prejuízo sofrido por seus cavalos de guerra (*salvum equorum*). Igualmente apreendemos o grande conflito que dividia a comuna de Perúgia entre os cavaleiros (*milites*) e o *populus*, isto é, o partido dos não cavaleiros (*pedites*); além da cisão política, Perúgia enfrentava grave crise financeira oriunda dos gastos de guerra com as cidades vizinhas, como Gúbio: não se tratava apenas de arcar com as despesas de guerra, mas, também, após os conflitos, indenizar os cavaleiros que lutaram pela comuna, pagando-lhes os prejuízos sofridos, na forma de *emendatio*. Ora, ter direito à indenização (*emendatio*) era a marca maior dos grandes privilégios que distinguiam os cavaleiros (*milites*) dos populares e que originavam os descompassos entre ambos os partidos, já que, para honrar com os compromissos da *emendatio*, a comuna precisava lançar mão de uma taxa extra, chamada *collecta*.

Cavaleiros e povo defendiam pontos de vista diametralmente opostos: nas bulas referidas, a cavalaria sempre aparece dotada de privilégios que ocasionam o descontentamento e repúdio dos populares que, apesar de não serem pobres, eram alijados de grande parte dos bens e serviços da comuna. A cavalaria urbana (*militia*) mostrava ser a classe dominante e dirigente por meio de privilégios, entre eles, o de controlar os bens comunais, de controlar a *emendatio* (*salvum equorum*), isto é, o dinheiro arrecadado para indenizar os próprios cavaleiros; a cavalaria tinha força política suficiente para impedir a reforma do sistema de tributação, pretendida pelos po-

pulares, a reforma dos mecanismos de uso dos bens comunais e de fiscalização do dinheiro arrecadado com a *emendatio*. Os cavaleiros, portanto, tinham o privilégio de receber ajuda dos cofres públicos toda vez que fosse necessário, o que atingia o bolso do *populus*. Em poucas palavras, podemos dizer que a divergência entre cavaleiros e populares, em Pérúgia, nasceu do abuso de poder e do acesso privilegiado aos cofres públicos por parte dos *milites*.

A gestão dos bens comunais, em Pérúgia, obedecia à divisão populacional da cidade segundo o número de portas (5) e de paróquias (54): as portas, que correspondiam, mais ou menos, a uma repartição de grandes bairros (ou zonas urbanas), eram geridas por dois representantes eleitos, sendo que um, obrigatoriamente, devia pertencer à *militia*. O mesmo sucedia nas paróquias, nas quais um dos dois representantes também era cavaleiro. Esses representantes, quando necessário, eram responsáveis pela arrecadação da *collecta*, isto é, do imposto extra para a indenização da *militia*. A paróquia consta nas duas bulas papais como postos fiscais, como lugar de deliberação e votação, como arquivo de registro da população, pelo qual se podia distinguir o estatuto social de seus membros (*milites/pedites*) e o índice de riqueza de cada qual.

As terras comunais de Pérúgia eram divididas segundo as cinco portas e, dentro de cada quinto da cidade, o patrimônio era dividido pelo número de paróquias: trata-se, portanto, de propriedade coletiva gerida coletivamente, pois cada paróquia podia usufruir de seu lote da maneira mais lucrativa, podia, inclusive, conceder a exploração dessas terras a quem pudesse pagar mais, em sistema de leilão. Além disso, as paróquias eram livres para assinar contrato com quem quisesse e o compromisso dos inquilinos (os usufrutuários) era garantido pelos fiadores (*fideiussores*).

O sistema regulador do uso dos bens comunais funcionava mais ou menos desse modo: o dinheiro arrecadado com o arrendamento das terras comunais parceladas por paróquias compunha um fundo comum para reparo dos prejuízos da *militia*; o dinheiro que sobrava era distribuído entre os núcleos da cidade (portas e paróquias). Vale notar que a cavalaria urbana manipulava esse fundo comum, criando modos de justificar um imposto especial e emergencial (*collecta*), ultrapassando a verba ordinária a ela destinada. A

collecta prevista em 1214 era um imposto recolhido segundo uma taxa fixa estipulada por território (*per parrochias*), o que favorecia os mais ricos e prejudicava os mais pobres, porque a população não se distribuía planificadamente pelas paróquias: os cavaleiros, por exemplo, concentravam-se ao redor da *ecclesia matrix* (a catedral), enquanto os populares mais ricos estavam dispersos pelas paróquias mais centrais e os populares mais pobres nas paróquias periféricas.

Os membros do *populus* esperavam que a taxa da *collecta* respeitasse a divisão censitária, isto é, segundo a riqueza de cada cidadão (*per libram*), e não *per parrochias*, o que obrigava ricos e pobres a pagarem o mesmo valor. Os documentos papais mostram-nos que o papado sempre tomou o partido dos cavaleiros, mantendo a tradicional divisão paroquial como forma de estipular a tributação. O lucro advindo da gestão dos bens comunais repartia-se, como disse, entre as paróquias e portas e, delas, entre os habitantes (“[...] que todos os bens comunais [...] sejam divididos por portas e paróquias segundo a quantidade e qualidades dos homens”) (MAIRE VIGUEUR, 2004, p. 220)⁹: a divisão não é equitativa, mas qualitativa: privilegia os cavaleiros, certamente, mas é vista como compensatória, dado que as penalidades pelo descumprimento da lei eram também mais pesadas para os cavaleiros. Esta possível justificativa, no entanto, não satisfazia aos populares que continuavam prejudicados pela *militia*: a divisão dos lucros por paróquias não conseguia respeitar o preceito da qualidade dos homens, pois havia paróquias com muitos cavaleiros e outras com nenhum. Havia, portanto, um defeito no sistema que colocava uma paróquia contra a outra de modo que os dois representantes de cada porta eram com frequência pressionados a obter mais vantagens para aquelas zonas da cidade com mais cavaleiros.

A descrição da gestão dos bens comunais aponta-nos para as fragilidades da comuna, aí incluídos a corrupção, o uso ilícito dos recursos públicos e o abuso de poder. Jean-Claude Maire Vigueur (2004, p. 181) com justiça interpreta esse sistema de “privatização dos lucros e coletivização dos prejuízos”, haja vista que os membros da *militia*, não só eram ressarcidos de seus prejuízos de guerra, bem como eram mantidos como camada dirigente pelo próprio dinheiro comunal, num processo contínuo de reprodução de classe, pois sem cavalo de guerra não há cavaleiro. A gestão dos bens co-

munais da cidade de Perúgia, segundo as discussões dos pregadores como Paolino Minorita e Giordano de Pisa, estava distante da noção de bem comum que, pela própria acepção proposta por eles, não podia sucumbir à predominância de um partido sobre o outro¹⁰. Vejamos, agora, como tais autores problematizaram a questão.

Bem comum/utilidade comum e o mal das riquezas

Paolino Minorita foi um dos que tomaram a peito a discussão sobre as aproximações entre a teoria do bem comum e a prática da gestão dos bens comunais, propondo, como síntese, uma ética administrativa bastante influenciada pela sua postura religiosa de frade mendicante. No capítulo 70 do *De regimine rectoris*, Paolino propôs a seguinte caracterização do bom governante citadino (*rector*): aquele que “[...] si entende ben comun” (MUSSAFIA, 1868, p. 100), explicitado por ele, no capítulo 67, como aquele que “endireita a sua intenção ao bom estado do comum” (MUSSAFIA, 1868, p. 97)¹¹; bom governante também é aquele que guarda a utilidade comum [*utilidade comuna*], vive segundo a razão e quer ser considerado apenas por seus cidadãos. Já o mau governante, ou tirano (*tyranno*), “si entende ben proprio”, ou seja, “aquele que busca propriamente a sua utilidade” (*soa utilidade*), aplica-se em ajuntar dinheiro (*congregar pecunia*), vive segundo os “afetos” (*a delfecto*) e quer ter a consideração dos forasteiros fazendo ofensas aos cidadãos. Segundo a interpretação de Paolo Evangelisti (2001, p. 343), Paolino não critica o tirano simplesmente porque busca o bem próprio, mas porque busca o enriquecimento. O frade aproxima o sentido de “soa utilidade” ao de “congregar pecunia”.

Em todo o *De regimine rectoris*, o enriquecimento aparece de maneira muito séria: o bom governante não pode se enriquecer ao governar; o bom governo não pode fazer a cidade se enriquecer além do necessário; a riqueza pecuniária torna-se, aqui, o ponto de discórdia entre bem comum e utilidade comum. Paolino acredita que o bem comum (*bon de la comunanza*) deve ser desejado de maneira ilimitada, enquanto a utilidade comum (*utilidade de la comunanza*) conhece um limite, isto é, o tanto necessário [*co fa mester*] (MUSSAFIA,

1868, p. 49). Há, portanto, um bem comum que se pode desejar sem limites e outra espécie de bem, o qual, pela sua específica característica relativa, ou instrumental, precisa ser dosada, este bem, como somos levados a concluir, são as riquezas (*richesse*). As riquezas, ainda que tragam vantagem para a cidade, não podem ser desmesuradas. É por este caminho que Paolino configura o tirano: despojado de todo moralismo, o tirano obedece a uma categoria econômica: ele não se enriquece pelo empobrecimento da comuna; ele não é ladrão, ou, se o é, não é do jeito tradicional; o tirano, ao contrário, enriquece a comuna. Em Paolino, o tirano ocupa bem os qualificativos do empreendedor e do investidor que fazem o dinheiro render sempre, e aqui está o problema: o tirano enriquece a cidade por via ilícita e além do necessário: Paolino não admite que dinheiro ilícito seja somado às riquezas da cidade. Note-se ainda a consequente constatação de que o tirano não gere os bens de maneira correta, isto é, respeitando o limite das entradas e saídas de dinheiro.

O tirano de Paolino não se apropria do bem comum, que é bem absoluto, apenas insiste em dar mais valor à utilidade comum ou aos bens comunais, que são relativos. Nesse caso, ele não usurpa o poder (definição clássica de tirano), mas é um mau gestor, porque não sabe medir as exigências econômicas. A tirania é exercida, portanto, sobre os recursos (riquezas) não sobre as instituições. Dessa posição bastante inusual, Paolino agrega ao manual do bom governo outras especificações relativas à gestão dos bens comunais: os conselheiros da cidade, grupo de sábios que auxiliam o *rector* a desempenhar sua função, são responsáveis por fiscalizar se as “[...] entradhe della citadhe son sofficiente alle spense” (MUSSAFIA, 1868, p. 103); mas não basta serem suficientes, é preciso que também sejam lícitas: se forem, podem ser acolhidas e conservadas, se não forem, devem ser evitadas. Este conselho responsabiliza-se inclusive pela fiscalização dos preços, verificando a lei da oferta e da procura (“[...] metter certha misura a certo presio e montar lo presio e desmontar così co la citade abonda o mancha”) – (MUSSAFIA, 1868, p. 104), controlando a economia para evitar o enriquecimento ilícito tanto dos comerciantes quanto das próprias instituições da cidade.

Desse modo, a questão dos bens comunais parece ser orientada pela seguinte lógica: o governante promove a acumulação de

recursos desde que a finalidade seja justa (*utilidade della citadbe*), que os meios de acumulação sejam justos e que a gestão desses bens também seja justa: em todo o processo observa-se a medida certa, pois o bom governante é aquele que sabe medir. A desmedida tirânica traz dinheiro à cidade, mas faz perder o senso de solidariedade: a tirania é cruel, não confia em ninguém, prejudica os cidadãos e os estrangeiros (MUSSAFIA, 1868, p. 100).

Bem comum *versus* bem particular

Se admitirmos que a retórica política caracterizava o exercício profissional de homens letrados a serviço das comunas, podemos pensar que as populações comuns não tinham acesso aos discursos produzidos e proferidos no âmbito mais restrito das assembleias e dos conselhos. No entanto, essas mesmas populações estavam expostas a um outro tipo de retórica, a religiosa, que, por meio da pregação ordinária de profissionais da palavra litúrgica, os frades mendicantes, tinham a chance de acompanhar os temas debatidos pelos homens de poder e de saber nos círculos de governo: isso porque a pregação religiosa caminhava *pari passu* com as preocupações políticas e, em se tratando de cidades comunais, os pregadores eram homens envolvidos com os ditames da política urbana, alargando o quadro geral dos oradores cívicos. Dentre os pregadores que mais se ocuparam de problemas comunais encontra-se Giordano de Rivalto (ou de Pisa) (1260-1311): ele é frade dominicano como Tomás de Aquino, mas, ao contrário de Tomás, não foi um *magister*, mas *praedicator*. E, dentro do campo da pregação, não alcançou a celebridade de um Antônio de Pádua ou Bernardino de Siena, o que nos dá a chance de ver um pregador “médio” em ação, próximo às populações de sua cidade, no caso, Florença, num arco cronológico bastante alargado.

Nesse contexto, a pregação é algo fundamental, pois é um instrumento de comunicação de massa (D’AVRAY, 1985, p. 3) durante toda a Baixa Idade Média, senão antes. Temos milhares de relatos que indicam que os pregadores falavam às multidões; e temos milhares de manuscritos que registram milhares de sermões¹². É instrumento de comunicação, de formação moral, religiosa, mas

também cultural e linguística, haja vista as pregações nos diversos vernáculos dos séculos XIII-XIV. Nicole Bériou (2002), por exemplo, chega a afirmar que os sermões podem ser interpretados como escolas de educação política, talvez a única oportunidade em que as pessoas iletradas podiam ter contato com um discurso erudito. Os sermões recorrem à filosofia, à história, à cosmologia, à geografia: por meio dos sermões, gente iletrada tinha acesso a um cabedal de referências que jamais teria sem a pregação. Giordano de Pisa (ou de Rivalto), por exemplo, quando queria pregar sobre o valor do bem comum, que costuma ser tema filosófico e político, recorria à história de Roma e falava da vida de Augusto ou de Cipião Africano. Giordano sincronizava o passado romano ao presente florentino, chamando a república romana de “comuna de Roma”: é muito difícil supor que o frade não soubesse a diferença entre a república de Roma e a comuna de Florença. A meu ver, ele estava adaptando o saber erudito, acessível a poucos, para o seu público, como faz um mestre quando ensina história às crianças.

A pregação acontecia desde um púlpito (VECCHIO, 1998, p. 132), geralmente externo à igreja, em frente à praça. O púlpito, fixo ou improvisado, era um lugar de poder: o poder da palavra e, ao mesmo tempo, o poder do sagrado; mas também era um lugar político, já que a palavra pregada visava à ordenação da vida cívica. A partir do púlpito, sobretudo no caso dos frades mendicantes, reconhecemos a proposição de uma ética orientada a combinar-se com a retórica cidadina comum e, ao mesmo tempo, propondo referências morais de maior autoridade. A pregação mendicante possui caráter social declarado, porque ela não se esgota na explicação bíblica ou exortação religiosa: é também e sobretudo a proposição de modelos de conduta adaptados ao agir laico (RUSCONI, 1981, p. 984). Tratava-se de particularizar as mais diversas categorias sociais e dar a elas uma cartilha ética correspondente ao agir cristão em cada estado de vida: tratava-se de “laicizar” os conteúdos da fé, isto é, encarná-los em gêneros de vida compatíveis com as cidades. Como mostra Cecilia Iannela (2002), a pregação dominicana era extremamente atenta aos modos de vida do auditório que se pretendia converter.

A obra sermonária de Giordano é muito vasta: conhecemos 726 sermões, destes, 399 foram pregados em Florença. Para nossos

intentos, é muito bom que esses sermões tenham chegado a nós por meio de *reportationes*, isto é, pelas anotações de escribas, geralmente leigos taquígrafos (*reportatores*) que sumariavam aquilo que ouviam no ato da prédica. As *reportationes* levam-nos a perceber os sermões reais, não os modelos de sermões que nunca saberemos se foram proferidos. A *reportatio* permite-nos descobrir a data e a cidade em que cada sermão foi pregado; informa-nos sobre o público e, às vezes, até mesmo a situação climática. O cuidado dos taquígrafos nos presenteia, atualmente, com muitas respostas quando se trata de compreender o valor social da pregação.

É a partir destas considerações que iremos recorrer a Giordano de Pisa, tomando o sermão *Sicut laetantium omnium est in te*, proferido em vulgar toscano, em 12 de abril de 1304, em Florença. A leitura sociológica que o frade apresentou em sua prédica nos faz ver o peso da teologia de Agostinho de Hipona: Giordano retoma a premissa agostiniana do coração humano cindido: há algo no homem que quer o bem comum, porque sabe que não pode viver sozinho; mas há algo nele que também quer o bem particular, porque é seduzido pelo amor que sente por si mesmo. Nisso, Giordano mostra ter sido atento leitor de santo Agostinho: em primeiro lugar, pela concepção de uma luta interna no coração do homem; depois, pela concepção do efeito social do pecado, que decorre da premissa de que um homem cindido torna viciadas todas as suas ações. A finalidade social da pregação é, sobretudo, mostrar essa tendência à autodestruição que reside no interno da comunidade humana; no centro de Florença, do alto do púlpito, Giordano queria recordar aos florentinos imersos em rixas e disputas que o fundamento mesmo de suas ações podia destruir a cidade e, então, de nada adiantaria ter muito dinheiro.

Num sermão citado por Cecilia Iannela (2002, p. 175), Giordano declara: “[...] enquanto os cidadãos de Roma amaram o bem comum, eles tiveram o senhorio sobre todo o mundo; mas, ao passo que começaram a amar o bem próprio, perderam a senhoria, destruíram-se e não sobrou nada”. A referência é sempre a história romana, como se pode ver num outro sermão:

E porque o bem de Deus é digno de tanto louvor e de tanta glória, assim também os mundanos se esforçam em agir principalmente no bem comum e estes foram aqueles que conquistaram grande nome e grande glória sobre todos os outros. Assim aconteceu com Augusto que procurou o bem da república e fê-la crescer desmesuradamente que recebeu o nome Otaviano e foi tido em grande reverência pelos romanos [...]; e vendo os antigos que o bem comum era tão útil e digno de tanta glória, se esforçaram com maior rigor a viver no bem comum. E assim se puseram em batalhas, em perigos, e em grandes atos, de onde pudesse vir grande utilidade a toda a comuna (*il comune*), assim como fez Cipião Africano, que se expôs a grandes perigos e a grandes coisas para libertar e salvar a comuna de Roma e foi ele que libertou os romanos de sua última destruição; por isso foi digno de muito louvor, conseguiu um nome grandíssimo, grande glória, porque procurou o bem comum e foi útil a todas as pessoas (IANELLA, 2002, p. 176, nota 13).

A oposição entre o bem comum e o bem privado acentua a diferença entre a paz e a guerra, a ordem e a desordem: amar o bem privado e colocá-lo acima do bem comum torna-se obstáculo para a aquisição da paz temporal: “[...] se o homem amasse o bem comum de todos, oh, quanta paz e quanto bem existiria [...]” (IANELLA, 2002, p. 178). Esta mesma tônica persiste no sermão *Sicut laetentium omnium*: alegria misturada à tristeza. O tema da mistura apela, mais uma vez, à teologia de Agostinho: não há possibilidade de pureza no tempo histórico, porque o coração humano é fragmentado, tencionado, cindido. Giordano, nesta prédica, parte da exposição alegórica de três cidades (a terrena, a celeste, a infernal): a cada uma corresponde um tipo de cidadão e, consequentemente, de prática ética. Comparando a cidade terrena, Florença de 1304, à cidade do inferno, Giordano acusa os florentinos de serem peritos na “arte de pecar”

Quanto pecado, quanto vício, quanta sujeira por toda a cidade! Ora, não é este mundo um outro inferno, não se faz

continuamente aqui aquilo que é feito no inferno? Todas as boas artes, que antigamente se costumam fazer, todas elas, hoje, estão corrompidas e falseadas e não há uma boa arte sem pecado. Quanto encontraremos da arte do paraíso, daqueles que estão em pureza, santidade e castidade? (NARDUCCI, 1867, p. 144-145)¹³

Florença, no tempo de Giordano, era uma cidade muito rica, em que as artes ou corporações de ofício constituíam o coração político da comuna. Tudo está corrompido: as corporações deixaram-se guiar pelo espírito do inferno que é o amor pelo bem privado. Sabemos quais são as “artes” corrompidas olhando para um outro sermão: “Vejam, pois, as artes corrompidas, e me refiro especialmente à arte da lã e da mercadoria que se pratica muito nesta cidade” (BARONE, 1977, p. 613)¹⁴: tecelagem e comércio, grandes fontes de riqueza em Florença. Em ambas as artes, a estrutura recorrente é o lucro desenfreado, o qual Giordano critica com fervor. Amor pelo lucro; amor pelo bem privado. Para Giordano, como para Agostinho, também há amor no inferno, o amor por si mesmo (*cupiditas*); aqui está o tema dos dois amores que geram duas cidades, como explica Agostinho, no livro XIV, 28 de seu *De civitate dei*: o amor por Deus até o desprezo por si mesmo, a cidade de Deus; o amor por si mesmo até o desprezo de Deus, a cidade do demônio.

Giordano como que populariza a discussão erudita de Agostinho; ele encarna o problema agostiniano no coração da situação histórica de Florença. O bem comum está inseparavelmente ligado a este amor que torna a cidade terrena mais parecida com a cidade do céu. Pode até ser que haja algum cidadão do céu neste mundo, mas, se houver, são poucos. Este mundo é mais inferno do que céu. Daí que o lugar da alegria pura, sem mistura de tristeza, só existe entre os bem-aventurados, porque esses não imitam os demônios, isto é, não conhecem a arte de pecar. No entanto, a cidade terrena pode vir a ser melhorada, e o método é a fuga. Giordano manda que os cidadãos fujam do pecado. Prestemos atenção no processo: cada cidadão, individualmente, é que deve fugir, pois a fuga coletiva parece impossível.

[...] tu não debes pensar nos atos alheios; foge tu e escapa, salva-te, não prestes atenção nos outros: a quem é dada a graça de escapar, de fugir, que fuja e escape do mesmo modo que na derrota todo homem escapa como pode, e não cuida então dos demais, mas escapa e foge o quanto pode (NARDUCCI, 1867, p. 145)¹⁵

A salvação da alma individual, que parece mostrar que ela vale mais do que o bem comum, não deve atrapalhar nossa análise do sermão de Giordano. O frade não perde de vista a coletividade, e aqui está seu segredo: se ele, como pregador, conseguir fazer com que cada ouvinte fuja ao pecado e se refugie na penitência, terá feito com que toda a cidade fuja, parte por parte, individualmente. Toda a cidade, formada pelos muitos indivíduos, ver-se-á longe do inferno e perto do céu.

Giordano pregou o sermão em 12 de abril, provavelmente durante a quaresma, haja vista que, no fim da prédica, ele evoca o exemplo daqueles que, antes da quaresma, fazem propósitos de penitência, mas, depois que ela começa, logo desanimam. Quaresma, aqui, é uma metáfora da penitência feita na terra: se se faz, entra-se na alegria dos santos; se não se faz, entra-se na quaresma do inferno. A penitência age sobre a capacidade dos homens de amar: ela leva os homens a amar aquilo que deve ser amado: todos amam, porém, nem todos sabem o que amar. Donde o frade conclui: “Ter dileção não é coisa má e nem desagrada a Deus enquanto ele é amado, e se não misturamos outro” (NARDUCCI, 1867, p. 146). É assim que Giordano termina seu sermão conclamando os ouvintes a seguirem o exemplo dos santos que fizeram desta vida uma quaresma, isto é, uma marcha penitencial rumo ao bem e agora gozam a alegria plena. Os santos são aqui propostos como modelos de cidadãos: em primeiro lugar, porque o são de fato, no céu. Em segundo, porque, pelo modelo que oferecem, podem ajudar os cidadãos da terra a edificar uma cidade melhor, ou seja, pelo amor do bem comum que começa em Deus e que é extensivo a toda a vida comunitária animada pela ética do céu, onde só se ama o que deve ser amado.

A proposta de Giordano faz com que vejamos o quanto os florentinos, apesar de construírem uma cidade rica e regionalmente

poderosa, não encontravam consenso em torno da ideia de bem comum e sua política e, nesse sentido, eram como os *milites* de Pérugia. Descrente de qualquer ação social por si mesma imbuída de comunitarismo e senso do bem comum, o frade apelava para os paradigmas religiosos de uma pátria celestial em que o bem de todos era amado por todos e a todos garantia a alegria: Deus. Ora, é certo que tal discurso encaminha a reflexão política para um âmbito que, para nós, escapa à definição cívica, mas a descrença de Giordano provinha da observação do movimento histórico na cidade em que passou boa parte da vida. A lógica do ganho e da acumulação, o entesouramento individual, para ele, contrastavam com a compreensão de uma comunidade movida pela caridade e, por isso, o bem comum, que instaura a *communitas*, precisava ser buscado além da própria comunidade, ou melhor, numa comunidade transcendida, elevada acima do desejo de acumular moedas (*cupiditas*): as vicissitudes da história de Florença reforçaram a ideologia dos frades mendicantes que, no deserto deste mundo, queriam construir cidades celestiais.

Ora, bem antes de Giordano de Pisa ter feito esta pregação, Antônio de Pádua (1195-1231) redigiu o *Sermão para a natividade de São João Batista* (24 de junho) no qual, apoiando-se na *Glosa Ordinária*, afirmou que “[...] o nascimento dos santos traz alegria a muitos, porque é um bem comum; isto é, os santos nascem para a utilidade comum” (COSTA, 1979, p. 265)¹⁶. De fato, a festa dos santos alegra os homens na terra e, nesse sentido, eles pertencem a toda comunidade cristã; mas, é bastante interessante notar que o nascimento deles está relacionado à utilidade comum, como que a reforçar a ideia de que os homens, sozinhos, são incapazes de instaurar uma ordem social que garanta a segurança e o bem-estar. A premissa de que os cidadãos do céu, que pelejaram sobre a terra por tempo limitado, formam uma comunidade-referência é tão antiga quanto o próprio cristianismo; no entanto, a insistência com que os pregadores dos séculos XIII-XIV, mendicantes como Antônio ou Giordano, chama a atenção para aspectos políticos estranhos para nós, mas pertinentes ao pensamento antigo, com quem os pregadores dialogavam.

Em termos aristotélicos, o bem comum é a finalidade da comunidade política e, ao mesmo tempo, seu ponto constitutivo: é

a finalidade última e por isso a mais elevada. O pensamento cristão aproveita o substrato antigo e o transforma: o bem comum é apenas um meio de se alcançar a finalidade última. Tomás de Aquino (1225-1274), em sua *Summa contra Gentiles* (L III, c. 17) já escrevia:

O bem particular ordena-se ao bem comum como a seu fim; o ser da parte existe em função do ser do todo: donde o bem do povo é mais divino que o bem de um só homem. Por sua vez, o sumo bem, que é Deus, é o bem comum, de quem depende o bem de todos. (MODDE, 1949, p. 224)¹⁷

Esta afirmação de Tomás faz com que entendamos que, no debate sobre a natureza e a finalidade do bem comum, encontra-se sempre a característica metafísica que dá consistência tanto à comunidade política (*communitas politica*) quanto ao próprio universo. Em outras palavras, a discussão política que confere importância ao bem comum é fundamentalmente referida a esta base metafísica da qual dependem os seres, as relações e os fins próprios dos simples indivíduos ou das coletividades, tomadas como entes. É preciso destacar, com Modde (1949, p. 235), que o “[...] bem comum que é Deus” ou que dele deriva identifica-se com aquilo que, em Tomás, relaciona-se com a finalidade (o fim) última dos seres: o bem comum nada mais seria do que a finalidade comum na medida em que todos os seres tendem a um fim semelhante. No entanto, os homens, dotados de razão, não agem apenas guiados pela inclinação natural: a racionalidade os coloca em condição de construir seu destino e, portanto, de agir a favor ou contra a inclinação natural, desviando-se de seu fim último. Neste sentido, os homens precisam pôr em ação a sua razão e a sua vontade para se voltarem a este bem comum universal (o fim último) e fazem isso por meio da construção de um bem comum social, que nada mais é do que uma finalidade intermediária (*utilitas communis*): a vida social possui também um bem comum, mas ele não é o fim

último, se bem que tenda para ele: para a aquisição deste fim último surge a cidade (*communitas civilis*) como instrumento e condição.

É nesse sentido que o nascimento dos santos constitui um bem comum: ao amarem a Deus, eles alcançaram a finalidade última e ao viverem segundo esta lógica, construíram, na terra, o bem comum social (*utilitas communis*) que prepara, embora não seja, a finalidade mais elevada do homem racional.

Considerações finais

Ao discutir o bem comum no pensamento político da Baixa Idade Média, Kempshall (1999, p. 24) escreve:

Classificar a finalidade da sociedade política como *bonum commune* significa analisar a conexão entre o bem na comunidade humana e o bem no universo; classificar a finalidade da sociedade política como *communis utilitas* significa analisar a conexão entre a vantagem material e o bem moral.

A *communis utilitas*, como vimos, é compreendida como bens contingentes necessários à vida comum: são pastagens, florestas, prados, rios e canais, estradas, moinhos e todas as coisas que as cidades possuíam coletivamente e geriam coletivamente; na linguagem tomasiana, a utilidade comum é o meio pelo qual se chega ao *bonum commune*, que é entendido como aquele fim último que garante aos homens a felicidade: nesse sentido, é algo sobrenatural. Pelos documentos analisados, pudemos acompanhar os meandros de uma discussão nem sempre uniforme que apontava para a mesma direção: o bem comum é definido segundo uma moral que jamais é neutra, isto é, que sempre se posiciona para valorar o bem e o mal: em outras palavras, o bem comum emerge de um consenso moral em torno da ideia de bem, um pressuposto metafísico, portanto. Os valores partilhados pelas sociedades comunais congregavam essas mesmas sociedades, pois a crença de que o bem é constitutivo do ser era comum a todas elas. Além disso, acreditava-se unanimemente que a sociedade

é mais do que a soma de suas partes e, por isso, o bem comum não é a simples somatória dos bens particulares: a sociedade é como um homem, inteiro na união de seus componentes, mas simultaneamente corpo e espírito: a soma das partes não esgota o sentido de seu ser, pois, sendo pessoa, conceito inteiramente cristão, o homem tende a dois fins: um terreno, a vida política, e outro espiritual, a vida divina.

Desse modo, a ambiguidade da noção de bem comum, longe de nos pôr diante de uma teocracia ou de um simplório teocentrismo medieval, reconduz à análise que fazemos para aspectos, de fato, políticos, porque referidos à vida pública; compreendo “vida pública” segundo os termos expostos por Arendt (2007, p. 33), isto é, como uma segunda vida, diferente daquela privada do lar; uma e outra são diametralmente opostas, se bem que complementares: enquanto a vida doméstica aponta para o próprio (*idion*), a vida pública, para o comum (*koinon*): é assim que os autores dos séculos XIII e XIV, aqui consultados, distinguem a *domus* (o lar) da *civitas* (a cidade), frequentemente chamada de *res publica*. Dentro desta “segunda vida”, a retórica funcionava como instrumento facilitador do *consensus civium*, fruto de deliberação entre muitas vontades discordantes. A ação política, neste caso, aspirava a ordenar a comunidade dos homens não pelo despotismo do chefe de família, mas pelo civilismo dos cidadãos que, mediante leis, estatutos, jurisprudência, contratos, acordos, discursos, construía uma cidade, uma *communitas*, não uma *domus* privada, como afirmava Arendt, pois o bem comum e a utilidade comum referiam-se eminentemente à esfera pública.

POWER RELATIONS AND THE NOTION OF THE COMMON GOOD IN ITALY DURING THE LATE MIDDLE AGES (XIII-XIV CENTURIES)

Abstract: This paper aims to discuss the understanding of the common good/common benefit in political practices of the late Middle Ages. We want to discuss about the possibility of existence of the political action and the political sphere in the medieval period and grasp how these factors constituted criteria of sociability and governance. Common good is understood as a means of putting civil life in order, but which transcends the historical actors and institutions: indeed the common good is the benchmark of social practices which aims at the the common benefit and, as being accessible to citizens and institutions, makes

collective life and social justice possible.

Keywords: Common good. Common benefit. Politics. Communal city.

Notas

¹ A expressão portuguesa “partidos” pretende traduzir os vocábulos latinos *partes*/*partialitates* que foram usados por autores da Baixa Idade Média, como Giordano de Pisa, Remígio dei Girolami e Bartolus de Sassoferrato, para fazer referência aos grupos urbanos rivais que disputavam o poder nos governos citadinos, como os Guelfos e Gibelinos, os Geremei e Lambertazzi (no caso de Bolonha), ou o *Popolo* e os *Milites*, em Perúgia. No *Tractatus de Guelphis et Gebellinis*, Bartolus assim se expressou: “[...] sunt duo partes, quarum una regit civitatem, altera stat deiecta sed alio tempore rexit”, ou ainda: “quaedam sunt civitates et castra, que simpliciter reguntur absque alicuius partialitatis nomine [...]” (Apud COSTA, 2012, p. 204); no Sermão para o terceiro domingo da Quaresma (*Omne regnum in se ipsum divisum desolabitur*), pregado entre 1298-1301, o dominicano Remígio dei Girolami assim se referia aos grupos urbanos em disputa: “Fracta est civitas magna in tres partes. Una fractio est quia Guelphi dicunt male de Ghibellinis quod non cedunt, et Ghibellini de Guephis quod expellere eos volunt [...]” (Apud ZORZI, 2008, p. 85).

² Rettorica, 9: Et sopra ciò la tema é cotale: Furono uomini folli senza discrezione, li quali, veggendo che alquanti erano in grande onoranza e montati in alto stato per lo bello parlare ch’usavano secondo li comandamenti di questa arte, sì studiaro solo in parlare e traslasciaro lo studio di sapienzia, e divennero sì copiosi in dire che, per l’abondanza del molto parlare senza condimento di senno [senso/juízo], che cuminciario a mettere sedizione e distruggimento nelle cittadi e ne’comuni et a corrompere la vita degli uomini.

³ Tresor, III, 2: Et Tuilles dist que la plus haute science de cité gouverner si est rectorique, c’est a dire la science du parler; car se parleure ne fust cités ne seroit, ne nus establissemens de justice ne de humaine compaignie.

⁴ Tresor, III, 73, 5-6: Et cil sont en ii manieres; uns ki sont en France et es autres païs, ki sont sozmis a la signorie des rois et des autres princes perpetueus, ki vendent les provostés et les baillent a ciaux ki plus l’achatent (poi gardent sa bonté ne le prouffit des borgois); l’autre est en Ytalie, que li citain et li borgois et li communautés des viles eslisent lor poesté et lor signour tel comme il quident qu’il soit plus prouffitables au commun preu de la vile et de tous lor subtés.

⁵ Tresor, III, 74, 4: [...] car li sires doit amer ses subtés de grant cuer et de clere foi, et veillier de jour et de nuit au commun prouffit de la vile et de tous homes.

Tot autresi doivent il amer lor signour a droit cuer et a veraie entention, et doner li conseil et aide a maintenir son office; car a ce ki n'est k'un seul entr'aus, il ne poroit rien fere se par aus non.

⁶ De regimine rectoris, 35: Dredo sì bon segnor se de' amar la comunança, per-ciò ke dredo el [creator] comunança è mejor, kè ella comprendhe bontade de tuti li particular, onde per deffender questo ben comun se de' meter çascun particular, sì co se mete la man per deffender la vita de tuto lo corpo. Dredo çò de' amar quelli ke è mejor alla comunança o sia per oracion, o sia per conseji o per officii o per artificii, e questo vol vertude de justicia en lo capitulo IX.

⁷ Autores como Castagnetti (1983), Menant (2004) e Panero (2008) têm insistido em contrariar a tradicional oposição, muito comum na historiografia, entre uma suposta burguesia citadina e os senhores castelões que antecipa, para o século XIII, um conflito que pertence mais propriamente ao século XVIII. As comunas (rurais ou urbanas), como disse, são oriundas de um processo de negociação com os poderes aristocráticos e não de processos revolucionários.

⁸ Liber Paradisus: De quarterio porte sancti Proculi. Paradisum voluptatis plan-tavit dominus deus omnipotens a principio, in quo posuit hominem quem formavit et ipsius corpus ornavit veste candenti, sibi donans perfectissimam et perpetuam libertatem. Set ille miser sue dignitatis et divini muneris immer-mor, pomum vetitum supra preceptum dominicum degustavit, unde se ipsum et omnem suam posteritatem in hanc vallem misere traxit et humanum genus enormiter tossicavit aligans id miserabiliter nexibus diabolice servitutis et sic de incorruptibili factum est corruptibile, de immortalis mortale, subiacens alterationi et gravissime servituti. [...] Cuius rei consideratione nobilis civitas Bononie que semper pro libertate pugnavit, preteritorum memorans et futura providens in honorem nostri redemptoris domini Iesu Christi nummario pretio redemit omnes quos in civitate Bononie ac episcopatu reperit servili conditione adstrictos et liberos esse decrevit inquisitione habita diligenti, statuens ne quis adstrictus aliqua servitute in civitate vel episcopatu Bononie deinceps audeat commorari, ne massa tam naturalis libertatis quam redempta pretio, ulterius corrumpi possit fermento aliquo servitutis, cum modicum fermentum totam massam corrumpat et consortium unius mali bonos plurimos dehonestet. [...] factum est memoriale presens, quod proprio nomine debet vocari merito Paradisus continens domi-norum nomina servorum et etiam ancillarum ut liqueat quibus servis et ancillis est acquisita libertas et quo pretio, scilicet X librarum pro maiore XIII annis servo et ancilla et octo librarum bononinorum pro minore constituto cuilibet dominorum pro quolibet qui detinebatur adstrictus vinculo servitutis.

⁹ “ut omnes communitates... per portas et parrochias secundum quantitatem et qualitatem hominum dividantur”.

¹⁰ Embora o *Tractatus de Guelphis et Gebellinis*, de Bartolus de Sassoferrato, não tenha sido proposto à discussão neste texto, há que se lembrar que o mesmo pode ser tomado como importante síntese das diversas posturas relativas ao entendimento de *bonum commune*; na opinião de Bartolus, o *bonum publicum* manifesta-se pela sobreposição dos interesses particulares das diversas partes (*partialitates*) porque o que se tem em vista é a *res publica* à qual todas as partes devem convergir (COSTA, 2012, p. 205).

¹¹ De regimine rectoris, 67: “el ke dreza la soa entencion a bon stado del comun”.

¹² A título de exemplo, gostaria de mencionar o levantamento realizado por Johannes Baptist Schneyer, entre 1969-1990, intitulado *Repertorium der Lateinischen Sermones des Mittelalters*, que recolhe apenas os sermões em língua latina, cadastrando as primeiras e últimas frases de cada sermão identificado, com o respectivo código de manuscrito; o repertório de Schneyer contabilizou 100 mil sermões pregados entre 1150-1350, os quais, quando indicados na obra, totalizaram 11 volumes e mais de 7.300 páginas (MUESSIG, 2002, p. 75).

¹³ Sermo Sicut laetantium omnium: “Ogni peccato, ogni vizio, ogni sozzura per tutta la Cittade. Or non è questo mondo un altro ninferno, non si fa continuamente qui che nel ninferno? Tutte le buone arti, che anticamente si solieno fare, tutte son oggi corrotte e falsate, e non ci si fa oggi una buona arte senza peccato. Or quanta ci troverai dell’arte di paradiso, di quelli che sieno in purità, in santità, in castità?”

¹⁴ “Vedi adunque l’arti corrotte, e specialmente ho detto di questa arte della Lana e de la mencentia che si fa più in questa città”.

¹⁵ Sermo Sicut laetantium omnium: “non n’hai tu a pensare i fatti altrui, tu fuggi e scampa, e salva te, non ti caglia degli altri, a cui è data grazia di scampare, di fuggire; fugga e scampi: come nella isconfitta, ogni uomo campa chi puote, e non si cura allora degli altri, ma scampa egli e fugge quanto puote”.

¹⁶ Sermo in nativitate sancti Ioannis Baptistae, 4: “Habet sanctorum editio, idest, nativitas, laetitia plurimorum, quia commune bonum est, idest, sancti ad communem utilitatem nascuntur”.

¹⁷ “Bonum particulare ordinatur in bonum commune sicut in finem; esse enim partis est propter esse totius: unde et bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis. Bonum autem summum, quod est Deus, est bonum commune, cum ex eo universorum bonum dependeat”.

Referências

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de: Roberto Raposo. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

ARTIFONI, Enrico. Retorica e organizzazione del linguaggio politico nel Duecento italiano. In: *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*. Relazioni tenute al convegno internazionale di Trieste. Roma: École Française de Rome, 1994. p. 157-182.

BARONE, Giulia. L'Ordine dei predicatori e le città. Teologia e politica nel pensiero e nell'azione dei predicatori. In: *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge, Temps Modernes*. v. 89, n. 2, 1977. p. 609-618.

BÉRIOU, Nicole. Un mode singulier d'éducation. La prédication aux derniers siècles du Moyen Âge. In: *Communications*. v. 72, 2002. p. 113-127.

CAMMAROSANO, Paolo. L'éloquence laïque dans l'Italie communale (fin du XIIe-XIVe siècle). In: *Bibliothèque de l'École des Chartes*. v. 158, n. 2, 2000. p. 431-442.

CARMODY, Francis J. *Li Livres dou Tresor*. Édition critique. Genève: Slatkine Reprints, 1998.

CASTAGNETTI, Andrea. *Le comunità rurali dalla soggezione signorile alla giurisdizione del comune cittadino*. Verona: Libreria Universitaria Editrice, 1983.

COLLARD, Franck. Pouvoir d'un seul et bien commun (VIè-XVIè siècles). In: *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*. n. 32, v. 2. p. 227-230, 2010.

COSTA, Beniamino et alii (Org.). *S. Antonii Patavini Sermones Dominicales et Festivi. Vol. III Sermones festivi*. Pádua: Edizioni Messaggero, 1979.

COSTA, Pietro. Bonum commune e partialitates: Il problema del conflitto nella cultura politico-giuridica medievale. In: *Il bene comune: Forme di governo e gerarchie sociali nel Basso Medioevo*. Atti del XLVIII Convegno storico Internazionale (Todi, 9-12 ottobre 2011). Spoleto:

CISAM, 2012. p. 193-216.

DALARUN, Jacques. *Gouverner c'est servir: essai de démocratie médiévale*. Paris: Alma, 2012.

D'AVRAY, Donald. L. *The Preaching of the Friars. Sermons diffused from Paris before 1300*. Oxford: Clarendon Press, 1985.

EVANGELISTI, Paolo. I pauperes Christi e i linguaggi dominativi. I francescani come protagonisti della costruzione della testualità politica e dell'organizzazione del consenso nel bassomedioevo (Gilbert de Tournai, Paolino da Venezia, Francesco Eiximenis). In: *La propaganda politica nel Basso Medioevo*. Atti del XXXVIII convegno storico internazionale, Todi, 2001. Spoleto: CISAM, 2002. p. 315-392.

FOSSIER, Robert. Les franchises rurales en Europe occidentale au Moye Âge: fondements et problèmes. In: *Liberté et libertés. VIII centenaire de la charte des franchises d'Aoste*. Aosta: Archivio Storico Regionale, 1993. p. 39-54.

FOUCAULT, Michel. Omnes et singulatim?: uma crítica da Razão política. In: DA MOTTA, Manoel Barros (Org.). *Michel Foucault estratégia, poder-saber*. Coleção Ditos e Escritos IV. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. p. 355-385.

GATTA, Francesco Saverio; PLESSI, Giuseppe. *Liber Paradisus con le riformazioni e gli statuti connessi*. Bolonha: Tipografia Luigi Parma, 1956.

GILLI, Patrick. Política e instituições: as quatro idades das cidades italianas. In: *Cidades e sociedades urbanas na Itália Medieval* (séc. XII-XIV). Campinas: Editoria Unicamp/UFGM, 2011.

GILLI, Patrick; THÉRY, Julien. *Le gouvernement pontifical et l'Italie des villes au temps de la théocratie (fin XIIe-mi-XIVe s.)*. Montpellier: Presses Universitaires de la Méditerranée, 2010.

IANNELA, Cecilia. Predicazione domenicana ed etica urbana tra Due e Trecento. In: *Predicazione e società nel medioevo*: riflessione etica, valori e modelli di comportamento. Atti/Proceedings of the XII Medieval Sermon Studies Symposium. Padova, 14-18 Luglio 2000. Pádua: Centro Studi Antoniani, 2002. p. 171-185.

JANSEN, Philippe. La rhétorique, base et horizon thématique du savoir politique dans l'Italie médiévale. In: *Noesis*. n. 15 [Le savoir peut-il se passer de rhétorique?], 2010. p. 157-178.

JAEGER, Stephen C. *The emy of Angels. Cathedral schools and social Ideals in Medieval Europe (950-1200)*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1994.

MAGGINI, Francesco (Ed.). *La Rettorica di Brunetto Latini*. Pubblicazioni del Reale Istituto di studi superiori pratici e di perfezionamento in Firenze. Florença: Galletti e Cocci, 1915.

MAIRE VIGUEUR, Jean-Claude. *Cavaliere e cittadini*. Guerra, conflitti e società nell'Italia comunale. Tradução italiana de: Aldo Pasquali. Bolonha: Il Mulino, 2004.

MENANT, François. Les chartes de franchise de l'Italie communale: un tour d'horizon et quelques études de cas. In: BOURIN, Monique et alii (Org.). *Pour une anthropologie du prélèvement seigneurial dans les campagnes médiévales (XIe-XIVe siècles)*. Réalités et représentations paysannes. Paris: Publications de la Sorbonne, 2004. p. 239-269.

_____. Pourquoi les chartes de franchise italiennes n'ont-elles pas de préambules? In: BOURIN, Monique; MARTÍNEZ SOPENA, Pascual. *Pour une anthropologie du prélèvement seigneurial, II. Les mots, les temps, les lieux du prélèvement*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2007. p. 253-274.

MILANI, Giuliano. Partecipare al comune: inclusione, esclusione, democrazia. In: *Il Governo delle città nell'Italia comunale. Una prima forma di democrazia?* Atti della giornata di studi. Prato 12 ottobre 2005. Bolletino Ronciniano. v. VI, 2006. p. 35-49.

- MODDE, André. Le Bien Commun dans la philosophie de saint Thomas. In: *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série. Tomo 47, n. 14, 1949. p. 221-247.
- MUESSIG, Carolyn. Sermon, preacher and society in the Middle Ages. In: *Journal of Medieval History*. v. 28, 2002, p. 73-91.
- PANERO, Francesco. Signori e servi: una conflittualità permanente. In: BOURIN, Monique et alii (Org.). *Rivolte urbane e rivolte contadine nell'Europa del Trecento. Un confronto*. Florença: Firenze University Press, 2008. p. 305-321.
- PINI, Antonio Ivan. *Città medievali e demografia storica*. Bolonha, 1996.
- ROSANVALLON, Pierre. *Por uma história do político*. Tradução de: Christian Edward Cyrill Lynch. São Paulo: Alameda, 2010.
- RUSCONI, Roberto. Predicatori e predicazione (secoli IX-XVIII). In: VIVANTI, Corrado. *Storia d'Italia. Intelletuali e potere*. Annali 4. Turim: Giulio Einaudi Editore, 1981. p. 950-1035.
- VECCHIO, Silvana. Il Liber de Introductione Loquendi di Filippo da Ferrara. In: *I Castelli di Yale*. v. 3, 1998. p. 131-138.
- ZORZI, Andrea. *Fracta est civitas magna in tres partes*. Conflitto e costituzione nell'Italia comunale. In: *Scienza e Politica*. v. 39, 2008. p. 61-87.

Recebido em: 26 de agosto de 2013.

Aprovado em: 18 de setembro de 2013.

Os estudos como identidade entre a Ordem dos Pregadores no século XIII: a organização do sistema educacional à luz de alguns documentos jurídicos

Carolina Coelho Fortes*

Resumo: Durante o século XIII, a Ordem dos Irmãos Pregadores, fundada por Domingos de Gusmão em 1216, oscilou entre a conquista do *status* de ordem religiosa e ter revogados todos os seus privilégios pastorais. Em grande medida, essa instabilidade inicial deveu-se às disputas entre os novos mendicantes e os clérigos seculares. Mas devemos considerar também fatores como a própria novidade da proposta mendicante, e um contexto sociopolítico marcado por complexas relações de poder, como elementos que contribuíram para a necessidade que os seguidores de Domingos encontraram de se imbuir de uma identidade própria. Neste artigo, veremos como essa identidade de construiu com base principalmente nos estudos. Tomaremos por base uma série de documentos de natureza diversa, centrando nossa análise, no entanto, nas Constituições Antigas, ou *Liber Consuetudinum*. Esta fonte, que sofre uma série de novas redações nas primeiras décadas de existência da Ordem, servia como uma regra de vida para os frades. Conforme mostram as atas dos capítulos gerais, realizados anualmente neste período, as Constituições vão sendo progressivamente moldadas de forma a dar à Ordem, características de uma “sociedade de estudos”.

Palavras-chave: Ordem dos Pregadores. Identidade. *Constitutiones Antiquae*. Educação.

Introdução

* Doutora em História pela Universidade Federal Fluminense/ Polo Universitário de Campos dos Goytacazes (UFF/PUCG). E-mail: carolfortes@hotmail.com.

Estudar. Qual de nós não conhece o prazer de passar dias, virar noites, sobre livros? A satisfação de acumular conhecimento, descobrir o novo, aprofundar o que já se acreditava conhecido? O estudo é uma luta solitária, que só acontece e se concretiza em conjunto, no compartilhar. Estudamos, atualmente, por uma série de pequenas e grandiosas motivações. Definimo-nos, na academia, por estudar bem ou mal, muito ou pouco. Digressões postas de lado, não é possível partir de nenhum outro ponto que não este para olharmos para trás.

E então, o que veremos? Primeiro, a partir da década de 1980, uma historiografia que se preocupou em colocar sob lente de microscópio as escolas conventuais da Ordem dos Pregadores (MULCHAHEY, 1998, p. 204-218; p. 278-336), as ações de um ou outro mestre geral sobre o sistema educacional dos frades e, ainda, a excelência, a “modernidade”, o engajamento, a pureza e seriedade de clérigos tão ciosos da salvação das almas (BRETT, 1984, p. 41-56). Se apurarmos um pouco mais a vista, entre as últimas décadas do século XIX e a primeira metade do século XX, poderemos perceber essa última tendência forte, fortíssima. É como se do próprio Domingos tivesse se originado a ideia, tão cara nesses últimos séculos, de que estudar era bom. Era, mais do que isso, santo. Domingos queria estudar para pregar, e pregar para colocar as almas no reto caminho da salvação.

A organização do sistema educacional nos documentos jurídicos

Estudar para pregar, então. A Ordem dos Irmãos Pregadores, antes mesmo de receber o nome ou o *status* de comunidade de religiosos, adotou essa perspectiva. A historiografia vem se debruçando largamente sobre o assunto, no mais das vezes, passivamente, laudatoriamente (MANDONNET, 1938; DUVAL, 1967; DOUAIS, 1884). Investiremos agora nesse tema, no entanto, problematizando-o. A que serviam os estudos, entre os frades seguidores de Domingos? De que maneira a dedicação a uma vida de estudos conformaria a identidade desses frades? Seria uma maneira de se alinhar às decisões de Latrão III e IV, aproximando-se

assim da Cúria? Ou uma forma de sobreviver diferenciando-se dos demais grupos de religiosos espalhados pela cristandade ocidental? Haverá conflito entre esses propósitos?

Essas e outras perguntas mobilizam-nos aqui. As respostas às questões colocadas não são simples nem rápidas, mas nos nortearão nesse breve estudo. Para chegarmos até elas, investiremos, neste artigo, em uma reflexão acerca da organização dos estudos entre os frades pregadores. Para tal, lançamos mão especialmente de documentos jurídicos, embora vez ou outra nós nos utilizemos de documentos de natureza diversa, como as crônicas escritas por membros da Ordem. O foco será direcionado, em especial, para a primeira parte das Constituições, suas várias mudanças redacionais, no que tange particularmente ao sistema de dispensas para os estudos.

As respostas às questões colocadas anteriormente servirão para nos mostrar que a Ordem se definia pelo estudo, sim, sendo esse o seu principal elemento identitário. Se Domingos, de fato, havia pensado no estudo desde cedo, isso não significa que seus planos permaneceram inalterados, que seus sucessores na liderança dos frades apenas alargaram seus desígnios. As transformações no suposto plano inicial de Domingos respondiam à necessidade premente de dar coesão aos irmãos, de dar prestígio à Ordem, de fazer com que ela continuasse existindo.

Em poucas décadas, durante o século XIII, os irmãos pregadores oscilaram entre a conquista do *status* de ordem religiosa e terem revogados todos os seus privilégios pastorais. Em grande medida, essa instabilidade inicial deveu-se às disputas entre os novos mendicantes e os clérigos seculares. Estes consideravam que os primeiros haviam se apossado de suas prerrogativas como condutores da *cura animarum*. E reagiam a eles com um enorme senso de estranheza, onde quer que pudessem atacá-los. Encontravam-se, mendicantes e seculares, bastante próximos nas universidades, pois, desde muito cedo, os pregadores estabeleceram que, para bem se cuidar das almas, a compreensão profunda do divino, alcançado pelos estudos, era necessária.

Os estudos, assim sendo, tomam lugar destacado no processo que leva à construção de uma identidade institucional dominicana, que faria com que os frades se distinguissem, em particular,

dos seculares. Já nas Constituições Antigas¹, os frades incluem dispensa especial a todos aqueles que desejam se dedicar aos estudos. Percebe-se que, até a década de 1260, uma rede educacional complexa formar-se-ia. E formou-se, nas palavras de frei Tomás de Aquino, como uma “sociedade de estudos”. Sociedade essa que se organiza como forma de proteger a Ordem dos ataques seculares, ao mesmo tempo em que busca estabelecer fronteiras entre a percepção dominicana e a secular de *cura animarum*. Nosso objetivo é demonstrar que a construção de um “sistema educacional” servia ao propósito de dar identidade² à Ordem dos Pregadores.

Em meio a um dos momentos mais difíceis para a Ordem, quando o papa Inocêncio IV revogou todos os privilégios concedidos às ordens mendicantes, em 1254, frei Tomás de Aquino preparava o seu *Contra impugnates cultum Dei et religionem*³. Ali, ele descreve os frades como membros de um *societas studii*, uma sociedade de estudos:

Uma sociedade não é nada mais que a reunião de homens em um grupo para fazerem algo juntos, em comum [...] Na aquisição do saber a sociedade se beneficia muito ao ter vários homens estudando juntos, porque às vezes aquilo que um não sabe, outro pode descobrir (SANCTI THOMAE DE AQUINO, 2013, s.p.).

Tomás defendia sua Ordem contra os ataques dos mestres seculares de Paris que tentavam, naquela ocasião, impedir os mendicantes de lecionar publicamente na universidade. Seus argumentos, no entanto, evidenciam a sua própria percepção sobre a Ordem: uma sociedade que une seus membros por meio do esforço comum dedicado ao estudo, para o qual cada frade trará sua contribuição. Tomás, portanto, defende – ou mostra, com base em seu pertencimento àquela Ordem – que o estudo não é algo que deva ser praticado em isolamento, mas que o estudo como atividade engajada e apoiada mutuamente pelos irmãos é um elemento fulcral da vida conventual dos dominicanos, bem como, e justamente por isso, um traço marcante de sua identidade de grupo.

O objetivo do estudo entre os frades não é a perfeição individual dos membros da Ordem, como ocorre com a *vita contemplativa*

(PACAUT, 2004, p. 238). Os estudos, para os dominicanos, é direcionado para a sociedade cristã mais ampla, para os fiéis, e visa a tornar os frades aptos a ensinarem aos cristãos em toda parte a doutrina que irá salvá-los. Tomás afirma que

As ordens religiosas podem ser fundadas para que se cumpra qualquer obra de caridade. Agora o ensino é enumerado entre as obras espirituais de misericórdia. Desta forma, uma Ordem religiosa pode ser instituída para o propósito de ensinar. Existem algumas ordens religiosas na Igreja que têm o propósito de defendê-la contra seus inimigos pela força das armas, apesar de não haver escassez de príncipes seculares que são seus campeões oficiais. Certamente, a guerra com espada e escudo pode parecer menos de acordo com uma ordem religiosa do que o combate espiritual empreendido contra a heresia com escritos sagrados e armas intelectuais afins contra a heresia. [...] Então por que não podem ser legitimamente formadas ordens para o propósito de ensinar, e assim defender a Igreja contra seus inimigos, embora ela tenha outros defensores que não são religiosos? (SANCTI THOMAE DE AQUINO, 2013, s.p.).

Ensinar, portanto, é um ato de misericórdia. E mais, é uma forma de luta, de combate em prol da verdade da fé, contra os inimigos da Igreja. Essa batalha, para os frades pregadores, será travada a partir do sistema educacional que estes constroem. É por meio do ensino que os dominicanos colocam em prática a sua versão da *cura animarum*, “[...] seja o pregador que exorta sua audiência, o confessor que aconselha almas ou o teólogo que instrui a ambos” (MULCHAHEY, 2005, p. 301). Em outras palavras, independentemente da função que ocupa dentro da Ordem, o frade pregador apoia-se sobre os estudos que esta oferece.

Cada convento dominicano é, assim, local de estudo em equipe, e toda a Ordem uma sociedade voltada para o estudo e ensino colaborativo. É possível perceber essa característica já nas Constituições, que estabelecem que todo convento deve garantir que haja um *lector*— nome pelo qual eram conhecidos os professores

conventuais – para ministrar aulas aos frades de cada comunidade local (TUGWELL, 2001, p. 113)⁴. O esforço de estudo conjunto também fica claro no que é chamado de *correctoria* da Bíblia. Na ata do Capítulo Generalíssimo de 1236, faz-se menção à “correção” da Bíblia (SMALLEY, 1952, p. 334-335), da qual um grupo de frades da província francesa foi incumbido, quando determinou-se que as bíblias usadas pelos membros da Ordem fossem, a partir daí, devidamente corrigidas e pontuadas (REICHERT, 1898, p. 9)⁵. Também divisamos o caráter congregador do estudo no interesse pelo sistema de *pecia*, com potencial para difundir com rapidez os textos entre os frades (ROUSE, 1988, p. 84)⁶.

Assim, os frades pregadores entendiam o estudo como parte integrante de sua Ordem como instituição que se delineava. Mas até que seja possível surgir em meio a eles “intelectuais”⁷ (BROCHIERI, 1989, p. 125-126; LE GOFF, 1995, p. 7-16; DE LIBERA, 1999, p. 9-13) do porte de Tomás de Aquino, por exemplo, foi necessário que se estabelecesse uma maneira de atender às necessidades educacionais dos frades. Muito embora defendamos que a institucionalização da Ordem dos Pregadores tenha sido um processo gradual, e não os desdobramentos de um plano genial de seu fundador, é difícil não ver em suas atitudes a vontade de dar um caráter erudito⁸ (BAKHITIN, 2002; CHARTIER, 1995, p. 179-192; FRANCO Jr., 1996, p. 31-44) à Ordem. Portanto, é desse ponto que partiremos agora – a vida de Domingos de Gusmão – para daí seguirmos com os acontecimentos formadores do sistema educacional dominicano como elemento conformador e estabilizador desta comunidade religiosa como instituição.

Neste artigo, portanto, discutiremos como os documentos que guiavam a experiência religiosa dominicana ativamente serviram para moldar sua missão estudantil, que finda por dar à Ordem uma identidade correlata. Para isso, lançaremos mão do recurso, principalmente, às Constituições dos Frades, para delas depreender como se constituiu essa identidade.

Em um processo que ocupa cerca de quarenta anos (1216-1260), o sistema educacional dominicano toma forma. Concretiza-se por meio da legislação produzida pelos frades, e quase sempre apoiada pela Cúria. A confecção de regras, que ocorria em encontros

anuais – os capítulos – pode ser vista como resposta à necessidade de institucionalização da Ordem. Uma institucionalização que se dá por meio da ênfase no estudo e ensino, distinguindo os frades pregadores de seus correligionários frades menores e de seus colegas no século.

Mencionou-se há pouco as Constituições Antigas. É necessário que retornemos a elas para entender que a institucionalização se deu por meio, especialmente, da organização dos estudos. Quando da instituição oficial da Ordem, em 1216, o IV Concílio de Latrão já havia estabelecido a proibição da criação de novas ordens religiosas. A permissão da Cúria para a existência de uma ordem de pregadores se deu com base na condição de que esta deveria adotar uma regra já existente. A escolha recaiu sobre a regra agostiniana. Podemos argumentar que essa escolha se apresentava já com o propósito de direcionar os frades para uma vida de estudo. Nas palavras de Jordão da Saxônia, segundo mestre da Ordem e autor do *Libellus princiþius ordinis predicatorum*, a opção foi feita no primeiro capítulo organizado pela Ordem, na segunda-feira de Pentecoste de 1216, chegando os frades, ao que tudo indica, rapidamente a um consenso.

Regressando, uma vez celebrado o concílio⁹, e havendo comunicado aos frades a resolução do Sumo Pontífice, elegeram os futuros pregadores a regra do egrégio pregador Santo Agostinho, adicionando algumas observâncias mais austeras (IORDANO DE SAXONIA, 1935, p. 46).

Por um lado, essa escolha deve ser atribuída ao respeito por Domingos, ligado à regra agostiniana por ser cônego regular em Osmá, e por ter transitado de cônego à atividade de pregador itinerante de forma quase que espontânea, sob a sua égide. Além disso, era mais simples usar uma regra já bem conhecida por Domingos. Por outro lado, quando o mestre geral Humberto de Romans refletiu posteriormente sobre essa escolha, apontou os méritos da regra de Agostinho, destacando sua adaptabilidade a um “projeto acadêmico”. A regra agostiniana era uma escolha particularmente adequada, porque permitia muito espaço para o estudo dentro da vida comunal que guiava.

Devemos notar que é oportuno permitir a todos os religiosos o prazer de ler/ensinar, o que compete ainda mais aos Frades Pregadores, e isto pelo benefício assegurado para eles por meio do estudo¹⁰ (HUMBERTUS DE ROMANIS, 1956, p. 49-51).

Os pregadores devem ser eruditos, observa Humberto, e não apenas o sábio Agostinho servia como excelente exemplo para os seguidores de sua regra, mas, em sua brevidade, a regra era também excepcionalmente flexível. A elas poderiam ser adicionados todos os estatutos necessários para regular uma comunidade de pregadores que era, ao mesmo tempo, uma comunidade de estudantes.

Domingos e seus seguidores adicionaram várias prescrições à regra, muitas das quais retiradas dos premonstratenses (TUGWELL, 1982, p. 452-455). É na comparação entre as duas que fica explícita a originalidade da legislação dos pregadores. Uma comparação cuidadosa dos dois textos mostra que, apesar de várias passagens serem cópias exatas, os dominicanos tentavam criar uma nova forma de vida ao abandonar os detalhes mais pormenorizados e dar vez a uma regra mais direta que tinha como seu norteador mais bem cuidado o estudo que possibilitava a pregação. É já nessa primeira versão da regra agostiniana dos pregadores que se esboça o sistema de dispensa que singulariza a legislação dos frades¹¹ (THOMAS, 1965). Os priores conventuais poderiam adiar o capítulo diário, e até subtraí-lo por completo, nos casos justificados pelos interesses acadêmicos (THOMAS, 1965, p. 314). Os preceitos do jejum e da abstinência também poderiam ser amenizados se o trabalho do frade o necessitasse (THOMAS, 1965, p. 317). Enquanto o primeiro parágrafo do prólogo das Constituições dos Pregadores é virtualmente idêntico ao dos Premonstratenses, os frades escrevem um novo segundo parágrafo, provavelmente em 1220, no Capítulo realizado em Bolonha:

O superior tem o direito de dispensar os frades de sua comunidade em qualquer ocasião que lhe pareça útil, especialmente daquilo que possa atrapalhar o estudo, a pregação ou o cuidado pelas almas, já que nossa Ordem é conhecida

por ter sido fundada desde o início precisamente para a pregação e salvação das almas, e todas as nossas preocupações devem estar primariamente e zelosamente voltadas para esse objetivo grandioso, o de que devemos ser úteis às almas de nosso próximo (THOMAS, 1965, p. 311).

As dispensas, em especial por motivo de saúde, não eram incomuns nas regras de outras ordens (SAAK, 2002, p. 148). Mas a dispensa para o estudo era, de fato, uma novidade. Assim, adotando uma regra conhecida e costumeira, ao menos para Domingos, antigo cômego de Osma, os frades obedecem aos desígnios papais. Ao mesmo tempo, apoiados pelas mentes jurídicas de Bolonha, onde realiza-se o Capítulo de 1220, em que esse parágrafo foi adicionado, adaptam a regra agostiniana na sua interpretação premonstratense à finalidade primeira daquele ainda pequeno grupo de religiosos: a pregação. Mas esta era o outro lado da moeda de uma vida dedicada aos estudos, os quais, dessa forma, já eram privilegiados no prólogo de seus “costumes”, que chamamos atualmente de Constituições Antigas, mas que eram então chamados de *Liber Consuetudinum*, ou Livro dos Costumes.

A dispensa para o estudo aparece já no prólogo, mas é reiterada ao longo desse documento. O livro é dividido em duas partes, ditas *distinciones*. A primeira trata de como devem se comportar os monges, como devem ser instruídos os noviços, como devem ser tratados os doentes e os que haviam se submetido a sangrias, além de abordar a regra do silêncio e enumerar as culpas. A segunda distinção aborda os capítulos provinciais e gerais, o estudo e a pregação. Mas as regras para o estudo não se limitam apenas aos capítulos da segunda distinção. Várias passagens da primeira parte das Constituições atestam a centralidade do estudo para a Ordem em formação. No primeiro capítulo da primeira distinção, que trata dos rituais celebrados na *matinas*, lemos:

Ao término da *matinas* realize-se o Capítulo (conventual), que, no entanto, de acordo com o julgamento do superior, poderá realizar-se depois da *Prima* ou até mesmo omitido, para que não seja impedido o estudo (THOMAS, 1965, p. 312).

Assim, uma tradição arraigada da vida regular é subvertida em prol do estudo. O Capítulo, momento em que os frades se reuniam para tratar das questões corriqueiras da vida no convento, poderia ser omitido por completo no caso de se entender como um empecilho ao estudo. Essa disposição demonstra ainda mais a centralidade dos estudos para a vida dos frades pregadores na medida em que, entre eles, o Capítulo era o espaço das penas. Era durante essa reunião que os frades que haviam transgredido alguma norma, ou simplesmente pecado, demonstravam seu arrependimento e se purificavam através dos castigos que lhes eram impostos. Um momento, portanto, de aproximação com Deus. Omitir essa oportunidade de aproximação com o sagrado a favor dos estudos indicaria que esta atividade também era entendida como uma forma de purificação da alma.

O quarto capítulo da primeira *disintinctio* é um dos mais comentados pela historiografia preocupada com os estudos entre os frades (MULCHAHEY, 1998, p. 37), e muito provavelmente adicionado às Constituições também em 1220.

Nossos frades devem rezar as *Matinas*, as missas e todas as horas canônicas em comum, e deste mesmo modo devem comer, a não ser que o superior queira dispensar alguém. Todas as horas devem ser recitadas na igreja breve e sucintamente, de forma que os frades não percam a devoção e não seja impedimento para o estudo. Com isso queremos dizer que, seja na metade do verso ou no final, observe-se o ritmo e a pausa sem arrastar a voz, mas como foi exposto, termine-se breve e sucintamente (THOMAS, 1965, p. 316).

Mais uma vez, a dispensa aos rituais diários da vida conventual, que ligam os monges entre si e com Deus, pode ser conferida pelo prior por motivos múltiplos, como doença, mas, certamente, com maior constância, por conta da educação dos frades. O que já pareceu intrigante para alguns estudiosos, no entanto, é o *breviter et succincte*, do cantar das Horas. Essa rapidez com que as orações deveriam ser feitas colocam-na, talvez, em segundo plano diante da relevância do estudo para a missão assumida pelos frades. Mas não

nos deixemos levar, porque, afinal, aqui não ocorre o que vemos acontecer com os Capítulos, que poderiam ser até omitidos, para que os frades pudessem estudar. As Horas devem ser cantadas, mas apenas o tempo minimamente suficiente deveria ser dedicado a elas, para que logo os frades pudessem se voltar às suas leituras, aos seus exercícios e às suas aulas.

No capítulo que trata sobre os doentes, os frades declaram:

Se alguém sofrer de alguma doença que não o debilite muito nem lhe tire o apetite – como inchaço, membros feridos ou algo do gênero – não durma sobre um colchão [...], nem se alimente de refeições especiais no refeitório. Ao contrário, estude ou trabalhe de acordo com o que lhe for comandado pelo superior (THOMAS, 1965, p. 321).

Embora possamos perceber profundas semelhanças entre os costumes dos premonstratenses e dos frades pregadores, é certo que estes últimos estabelecem a obrigação de estudar para aqueles irmãos afetados por doenças leves. Podemos imaginar, então, que o ardor pelos estudos evidente na construção da legislação dos pregadores não era já, naqueles primeiros anos, compartilhada por todos. Mas é possível inferir também desse parágrafo que os seguidores de Domingos estavam tão-somente adiantando uma situação que poderiam enfrentar, o que, por sua vez, indicaria que, apesar de toda a importância dada à educação, essa, e a pregação como seu desdobramento, não seria a única função da Ordem. O que nos leva a concluir que o estudo é o meio principal pelo qual seria atingida a *cura animarum* perpetrada pelos pregadores.

Logo adiante, em relação às responsabilidades do mestre dos noviços, lemos que este também deve cuidar para que aqueles que acabavam de entrar na Ordem tivessem o devido zelo com os “[...] *libros et vestes et eciam res alias monasterii*” (THOMAS, 1965, p. 324). Os livros¹¹ já faziam parte, ou ao menos era essa a pretensão, da vida do convento. Como itens caros que eram, essa atenção a eles se justifica, mas não a explica completamente. O livro, como a palavra, é o instrumento de autoridade do pregador. Tal como sua

veste, que o distingue como membro de uma Ordem e o vincula às virtudes da humildade e da pobreza, os livros atestavam o conhecimento do frade e, portanto, sua prerrogativa de pregar doutrina.

Fechando este capítulo, temos:

Ensine-os, enfim, a se aplicarem ao estudo de tal forma que, de dia ou de noite, em casa ou em viagem, leiam ou meditem sempre sobre algo, esforçando-se para manter no coração tudo aquilo que possam; quão fervorosos hão de ser na pregação quando chegar o tempo (THOMAS, 1965, p. 323-324).

Diante dessa breve frase, hesitamos em fazer qualquer análise, por medo de parecermos óbvios demais. Aí temos a demonstração cabal da relação entre estudo e pregação e, portanto, a indiscutível relevância do estudo para a vida dos frades pregadores. Eles reconheciam no fundamento de sua vida comum, estampada na legislação dos anos fundadores de sua experiência religiosa e eclesiástica, o lugar do estudo como privilegiado. Era essa a sua distinção, era isso que os tornava diferentes em meio às outras ordens e aos olhos da Cúria Romana. “Quando chegar o tempo” refere-se ao momento em que, depois de haver estudado o suficiente, o frade se encontrasse apto a pregar.

Mas se os estudos eram tão importantes, mesmo entre os noviços, podemos nos indagar sobre quem eram estes. Naqueles anos, especialmente entre 1216 e 1241, momento de formação deste *Liber Consuetudinum*, e, por extensão, da Ordem e dos passos iniciais de seu sistema educacional, os noviços eram recrutados em meios letrados, especificamente nas cidades universitárias. As Constituições afirmam sobre os postulantes que devem ser apresentados ao capítulo por três frades idôneos, responsáveis por examiná-los em relação à sua conduta e ao seu grau de instrução. Se é necessário que os pretendentes a frades tivessem instrução, isso apontaria para o fato, muito “natural”, de que o sistema educacional dominicano, até 1228, pelo menos,¹² ainda não se entendia como apto a preparar inteiramente seus membros.

Podemos argumentar, por outro lado, que, ainda que frágeis, era necessário voltar-se para homens letrados¹³ como uma maneira de fortalecer a Ordem em sua característica intelectual. Especialmente, porque aos noviços não era permitido que recebessem livros em seus conventos, pois, suspeitamos, podiam não querer devolvê-los se não chegassem a ser admitidos como frades. O conhecimento que tinham, portanto, era anterior ao ingresso na Ordem, e distinguir-se como frade pregador significava ter acesso à sua marca de identidade, os livros.

Mas, se tomarmos como base as considerações de Thomas a respeito das sucessivas transformações feitas nas Constituições, podemos depreender um quadro mais claro quanto aos problemas enfrentados pela Ordem nesse período inicial. Entende-se, naquele documento, que o postulante deveria ter no mínimo dezoito anos, ser solteiro, ser um homem livre, sem qualquer dívida ou ligação com outra ordem, e não ocultar aos frades nenhuma doença preexistente. Esses requerimentos foram adicionados às Constituições entre os anos de 1225 e 1231, com exceção do concernente à idade, que é posterior, provavelmente inserido ali entre 1232 e 1235 (THOMAS, 1965, p. 324-325).

Portanto, embora os capítulos sobre os postulantes e o tempo de provação já fizessem parte da versão das Constituições redigida em 1220, foram tomando uma forma diferente nos anos seguintes, devido às experiências por que passaram a enfrentar com o crescimento da Ordem. O capítulo original sobre a aceitação de noviços, por exemplo, consistia tão-somente em uma breve descrição da cerimônia de recepção dos postulantes. É provável que, já em 1223, limitações sobre quem aceitar começaram a ser pensadas pelos frades, certamente um resultado do bem-sucedido trabalho de recrutamento levado a cabo pelo novo mestre da Ordem, Jordão da Saxônia¹⁵. Em 1233, o Capítulo Geral, reunido em Bolonha, chama a atenção contra a pronta aceitação de hereges convertidos à Ordem, enquanto as Constituições sofrem, por determinação daquele Capítulo, uma alteração exigindo que os cistercienses só poderiam ingressar na Ordem dos frades pregadores caso obtivessem uma dispensa papal (REICHERT, 1898, p. 40). Assim se fez para evitar dissensões entre as duas comunidades de religiosos¹⁶. Essas

transformações mostram bem um processo marcado pelo reconhecimento da Ordem como tal e suas implicações em relação ao tipo de homens que a ordem atraía. Até 1235, os frades adicionariam às Constituições a necessidade de estabelecer um comitê de três irmãos idôneos que avaliassem os postulantes em seu caráter e sua educação, bem como os submetessem à aprovação do convento (THOMAS, 1965, p. 325).

Vemos, então, que hereges e cistercienses passaram a se interessar por participar do tipo de vida proporcionado pelos pregadores. Ora, se recorrentemente a historiografia insiste no suposto fato de que Domingos havia imaginado toda a organização de sua futura Ordem em meio ao combate da heresia cátara (VICAIRE, 2004, p. 213-240), nas suas passagens pelo sul da França, a entrada de antigos hereges na Ordem não apresentaria nenhuma surpresa. A primeira casa fundada por Domingos, em Prouille, próxima a Toulouse, tinha como objetivo justamente dar guarida a mulheres que ele havia “salvado” do catarismo. Mas será que os frades, em 1233, já não se lembravam tão bem de seu fundador? O mestre da Ordem então era Jordão da Saxônia, que chefiara, portanto, o Capítulo Geral, e que, dali há um ano, escreveria o *Libellus principis ordinis predicatorum*, que relatava justamente esses acontecimentos da vida de Domingos. Porque não aceitar hereges? Como Ordem em formação, seria deveras perigoso se misturar àqueles com quem tinham tanto em comum. Mas negar a sua entrada significaria, seguramente, rechaçar homens de letras. Homens que queriam e sabiam ler as Escrituras.

Fato é que essa limitação não será adicionada às Constituições, enquanto que a idade mínima de dezoito e a duração de um ano para o noviciado constarão da sua reformulação. Originalmente, o tempo de prova para o postulante era fixado em seis meses, podendo esse período ser abreviado ou alargado conforme julgasse meritório o prior (THOMAS, 1965, p. 325). A letra da lei, no entanto, foi desrespeitada algumas vezes, pois encontramos em escritos do primeiro século da Ordem casos em que sequer se cumpria o noviciado. Nos testemunhos do processo de canonização de Domingos, por exemplo, João de Navarra relembra que se tornou frade pelas mãos de Domingos imediatamente depois de ter vestido o hábito:

Recebeu o hábito das mãos de frei Domingos, fundador e primeiro mestre da dita Ordem, e no mesmo dia fez profissão pelas mãos do dito frade na igreja de Saint Roman, em Toulouse (LAURENT, 1935, p. 142-143).

Outra testemunha, Guilherme de Montferrat, aparentemente seguiu o mesmo caminho que João, pois atesta que “[...] recebeu o hábito dos frades pregadores e entrou na Ordem” (LAURENT, 1935, p. 134). Logo adiante ele afirma que Domingos

[...] guardava a Regra e os Costumes dos frades pregadores muito exatamente. E era muito indulgente com os frades, mas a si não dispensava nada” (LAURENT, 1935, p. 134).

É certo que este é um lugar comum hagiográfico – o santo rigoroso consigo mesmo e indulgente com os fiéis¹⁷ – mas é de se indagar se essa tolerância havia sido motivada, no caso de Guilherme, porque ele acabara de voltar de dois anos de estudo de teologia em Paris (LAURENT, 1935, p. 134).

De Paris recolhemos mais dois exemplos de aceitação instantânea: Gerard de Frachet e o mestre de teologia João de Saint Giles. Gerard recebeu o hábito das mãos do prior de Saint Jacques em novembro de 1224. Na festa da Anunciação, em 25 de março de 1225, portanto, quatro meses depois, fez profissão pelas mãos do mestre Jordão da Saxônia (LIPPINI, 1988, p. 7; GERALDO DI FRACHET, 1896, p. 11-13). Já o caso de João de Saint Giles reveste-se de ares teatrais. Estando no convento de Saint Jacques, pregando sobre a pobreza voluntária, o mestre em teologia desceu do púlpito, retirou suas vestes e cobriu-se com o hábito dos frades¹⁸, para enfatizar suas palavras. Retornou, então, ao púlpito e terminou seu sermão como frade pregador (DAVY, 1931, p. 272-276.).

Segundo Mulchahey, essa velocidade em se admitir novos frades levou à tensão entre as duas principais ordens mendicantes. A disputa entre eles foi motivada muito claramente por reclamações dirigidas ao papado pelos menores, que, desde 1220, haviam adotado o período de um ano para o noviciado (MULCHAHEY, 1998, p. 82). A resposta da Sé Romana veio alguns anos depois, através

de uma bula emitida por Inocêncio IV, em 1244, que determinava, para ambas as ordens, a obrigatoriedade de um ano de noviciado (RIPOLL; BRÉMOND, 1729, p. 342-343). Em 1246, os frades de Milão, fortaleza para as maiores heresias do período – o catarismo e o valdensianismo – conseguiram que Inocêncio IV reconsiderasse sua postura em relação ao período de treinamento dos frades, permitindo aos irmãos de San Eustorgio que hereges arrependidos fossem feitos frades antes do decorrer de um ano inteiro (RIPOLL; BRÉMOND, 1729, p. 168). Nota-se, assim, que entre 1233 e 1246 algo mudara. Agora, ao contrário de vozes discordantes no Capítulo Geral a respeito da questão da admissão de hereges, os frades de um convento rogam ao papa, e conseguem, não apenas que eles fossem admitidos, mas principalmente, que fossem admitidos com rapidez¹⁹. Podemos argumentar que essa mudança de atitude se deveu ao fato de que a Ordem se encontrava mais segura de sua identidade, em especial porque, em 1234, haviam conseguido que seu fundador fosse canonizado. Mas devemos suspeitar também dos sucessos da instituição do sistema educacional dominicano. Se precisavam de homens letrados é porque ainda não eram inteiramente capazes de educá-los por si mesmos.

A idade mínima de dezoito anos para o ingresso na Ordem reitera o caráter intelectual que os frades desejam imprimir ao grupo. Ao insistir nesse ponto, os pregadores negavam a tradição monástica de admitir oblatos e afirmavam seu caráter clerical (BEREND, 1994, p. 123-136)²⁰. Combinado a esse fator, temos o imperativo letramento dos jovens postulantes, que esclarece o interesse em mentes já amadurecidas para e pelo estudo.

Talvez deixando-se levar pelas dispensas, no entanto, vários priores acabaram por admitir candidatos mais jovens. O que implicava geralmente reprimendas por parte do Capítulo Geral. O primeiro registro de que temos conhecimento pode ser encontrado na ata do Capítulo de 1240, quando os definidores admoestaram peremptoriamente a respeito da admissão de jovens iletrados: “[...] frades muito jovens e ignorantes não devem se multiplicar (na Ordem)” (REICHERT, 1898, p. 17). Em 1246, o capítulo da província romana decidiu-se por punir a comunidade de Todi com três dias a pão e água por ter aceito rapazes com menos de dezoito

anos (KAEPPPELI; DONDAINE, 1941, p. 6). Mas, passados doze anos, os frades daquela província adotaram outra postura: rapazes com idade inferior à estipulada poderiam ser aceitos, contanto que tivessem boa formação:

Os priores e seus vigários também devem evitar receber como noviços homens notavelmente jovens, salvo nos casos em que apresentarem conhecimento suficiente que suplante sua idade. (KAEPPPELI; DONDAINE, 1941, p. 22).

É preponderante a importância que recebe uma boa instrução, sendo esta capaz de dobrar o impedimento da idade, já tão insistentemente lembrado até aquela data. Assim, os pregadores lutavam e adaptavam sua própria regra de vida para fazer valer o que consideravam prioridade, a participação de homens – ou meninos – letrados em seus quadros. Se considerarmos a idade média dos estudantes nas faculdades de artes, veremos que boa parte deles terminava seu aprendizado antes mesmo de dezoito anos completos (VERGER, 1998, p. 56). Diante disso, em certa medida, é fácil entender porque, depois de tantos anos, os frades decidem, enfim, no Capítulo de 1265, baixar a idade mínima de ingresso como noviço para quinze anos: “Ninguém com menos de quinze anos completos seja recebido na Ordem sem licença especial do prior provincial” (REICHERT, 1898, p. 129). Note-se que a dispensa deveria ser dada por uma autoridade superior ao prior conventual, o prior provincial, o que poderia limitar possíveis extrapolações a essa nova dispensa.

Aceitar frades mais jovens pode indicar a escassez de postulantes bem formados, o que, mesmo para o século XIII, é o mais comum. No entanto, é de se questionar se, na década de 1260, os frades pregadores já se sentiam mais à vontade dentro de seus hábitos. Em outras palavras, a aceitação de candidatos mais jovens não ameaçava mais sua identidade como instituição. O que ocorreria nesse meio tempo? No que diz respeito ao sistema educacional, é certo que este obteve êxitos. Vejamos porquê.

De acordo com Mandonnet, a cristandade passava, desde o século XII, por uma “crise acadêmica” (MANDONNET, 1938,

p. 112). No nosso entender, essa afirmação não faz sentido se definirmos “crise” como ele o faz, ou seja, como a deterioração de um sistema vigente. Contudo, se pensarmos em crise, subvertendo a compreensão de Mandonnet, tomando emprestado aos gregos a concepção antiga da palavra – distinguir, separar, decidir – podemos ver naquele momento a separação, a diferença em relação aos períodos medievais anteriores, e a “decisão” de partes consideráveis da sociedade cristã ocidental em entender o estudo como um valor. Se essa fosse a crise a que se refere o estudioso dominicano, poderíamos concordar com ele.

Ele parte do pressuposto de que “[...] ao mesmo tempo em que a necessidade de evangelizar o povo impunha a eles o papel de pregadores, o clero sem instrução e escolas adequadas impunha-lhes o ofício de professores da ciência sagrada.” (MANDONNET, 1938, p. 112). Mandonnet, portanto, percebe a missão adotada pelos frades pregadores como uma imposição do seu contexto de surgimento, apesar de não quebrar com a arraigada tradição laudatória que cerca, até os dias de hoje, a história a respeito da Ordem. Para ele, o estudo não respondia apenas às necessidades básicas da Ordem, mas pretendia alcançar as expectativas papais, em particular, e sociais, em geral. Revelando-se mais um dos defensores um tanto panfletários dos pregadores, Mandonnet os coloca como os grandes salvadores da cultura letrada medieval.

A sua hipótese mais forte, que não deve ser de modo algum desconsiderada, trata do papel central que tiveram os frades pregadores em difundir a educação para além dos grandes centros universitários (MANDONNET, 1938, p. 113 *et passim*). Com este assemelha-se o argumento de Mulchahey, ao afirmar que a produção intelectual dominicana não se limitava aos *studia generalia*, ao contrário, fazia-se copiosa e largamente disseminada nas escolas conventuais e naquelas, vinculadas às dioceses, em que os frades eram chamados a lecionar (MULCHAHEY, 1998, p. 17).

Para comprovar sua hipótese, Mandonnet mune-se de diversos exemplos, ao longo do século XIII, de tentativas de imposição de escolas para instrução de leigos, mas, especialmente, de clérigos. Ele começa por demonstrar a dificuldade de se conseguir adesão para a política educacional do papado valendo-se da repetição, em

dois concílios ecumênicos consecutivos, do que chama de “legislação escolástica” (MANDONNET, 1938, p. 117). Em 1179, quando do III Concílio Lateranense, decreta-se no cânon 18:

Que a oportunidade para adquirir educação não seja negada ao pobre que não pode ser ajudado pela riqueza de seus pais, que um benefício adequado seja reservado em todas as catedrais para um mestre que deverá ensinar de graça aos clérigos e estudantes pobres, por meio desse benefício as necessidades materiais do mestre devem ser atendidas, e para os estudantes se abra o caminho para o conhecimento. Em outras igrejas e nos mosteiros, que tal seja restaurado se ali algo do gênero existiu. Sobre a permissão para ensinar, que ninguém imponha taxas ou, sob pretexto de costume, peça algo daquele que ensina; nem deve qualquer um que seja qualificado e busca licença ter sua posição negada. Aquele que agir em contrário a isso deverá ser privado de seu benefício eclesiástico. Pois é apropriado que não tenha o fruto de seu trabalho na Igreja de Deus aquele que, por meios cúpidos, impede o progresso das igrejas pela venda da permissão de estudar (CONCILIIUM LATERANENSE III, 2013, s.p.).

O anteriormente exposto, ao que tudo indica, não foi colocado a efeito, já que, em 1215, o cânon 11 do IV Concílio de Latrão decreta, investindo em maiores detalhes e interpretações:

Como em muitas igrejas isso não é observado, confirmando o decreto citado adicionamos que, não apenas em catedrais, mas em outras igrejas onde os meios sejam suficientes, um mestre competente seja apontado pelo prelado com o seu capítulo, ou eleito pela maior, ou melhor, parte do capítulo, que deve ensinar gratuitamente e no melhor de suas habilidades os clérigos daquela e de outras igrejas a arte da gramática e outros ramos do conhecimento. Além do mestre, que a igreja metropolitana tenha também um teólogo, que deve instruir os sacerdotes e outros nas Sagradas Escrituras e especialmente nas coisas que se relacionam

à *cura animarum*. Para cada mestre deve haver o pagamento de um benefício pelo capítulo, e para o teólogo o mesmo pelo metropolitano; eles não se tornarão cânones, mas devem receber o pagamento apenas enquanto desempenharem seu ofício de instrutor. Se a igreja metropolitana não pode sustentar dois mestres, então deve prover pelo teólogo, mas para o gramático, que se certifique que será pago por outra igreja de sua cidade ou diocese. (CONCILIUM LATERANENSE IV, 2013, s.p.).

O cânon 18 do IV Lateranense vem expandir o disposto na ata do concílio que o antecedeu. A um só tempo, dá continuidade e mostra como a vida acadêmica havia se tornado mais complexa. Não exige apenas mestres em catedrais e mosteiros, mas em qualquer igreja. E mais, o que deve ser ensinado extrapola as primeiras letras, a *ars grammatica*: exige-se o ensino de teologia. Parece-nos claro, que, ao não se confirmar o estabelecido em 1179, era imperioso reafirmá-lo e adaptar suas intenções a uma nova realidade: a do surgimento e crescimento das universidades. Mas coloca-se ênfase na necessidade de tornar o acesso ao saber mais capilar, mais difuso e, é claro, responsabilizar aqueles que se beneficiariam da educação – os bispos e priores conventuais – pelas despesas que estas acarretavam. O que a Cúria poderia fazer, conferir dispensas, é garantido pela nova legislação.

O mero ato de lançar uma nova lei, como bem sabemos, não implica que ela será respeitada. É essa a realidade que a Sé Romana enfrentará no que tange à dita “legislação escolástica”. Mandonnet dá dois exemplos que mostram a extensão da pouca eficácia dos decretos lateranenses. Bernardo de Parma, em sua Glosa para as decretais de Gregório IX, escreveu sobre a legislação acadêmica: “Esse artigo da legislação não tem mais efeito do que a mesma lei de data anterior, pois aquelas leis foram impostas em palavras, não em atos.” (MANDONNET, 1938, p. 122). Henrique de Segusía, cardeal de Ostia, escreve sobre o mesmo tema: “Mas o que ele decreta, o que ele comanda, até agora não foi observado”. (MANDONNET, 1938, p. 123).

Um eminente frade pregador também fornece-nos exemplo da letra morta em que haviam caído os decretos papais. Em 1257, na disputa entre Guilherme de St. Amour e Tomás de Aquino, este escreve:

Porque falham os homens de conhecimento, principalmente entre os homens do clero secular, não foi possível obedecer ao decreto do Concílio de Latrão, de que em cada igreja metropolitana deve haver alguém que possa ensinar teologia. Entretanto, entre os religiosos, pela graça de Deus, percebemos que o decreto tem sido ainda mais observado do que pede o estatuto (SANCTI THOMAE DE AQUINO, 2013, s.p.).

Mandonnet indica que, desde o III Lateranense, a persistência dos papas em fazer valer a difusão da educação era enorme e que, a partir do advento dos frades pregadores, sua força nesse sentido esmorecera. Isso porque, de acordo com o historiador, os pregadores haviam cumprido com as expectativas sonhadas pelos idealizadores da “legislação escolástica”: um clero instruído e, assim, preparado para trazer de volta para o seio da Igreja as almas perdidas para as heresias e para os críticos em geral da instituição eclesiástica. Os Pregadores, aos olhos da Cúria e dos bispos, seriam uma “*militia religiosa*” a qual o papa confiava a missão de prover mestres de teologia. Os prelados, por conta disso, eximiam-se das ordens relativas à educação impostas pelos concílios lateranenses. Os papas não mais insistiriam, pois a Ordem se encarregar-se-ia de fundar escolas que resultariam em um repositório de clérigos bem instruídos. Assim, para Mandonnet, a instituição da Ordem dos Pregadores realizava as leis dos concílios lateranenses III e IV no que concernia ao treinamento teológico, indo os resultados produzidos pela Ordem muito além do que era pedido, como havia afirmado Tomás (MANDONNET, 1938, p. 119-120).

Os bispos teriam encontrado nos pregadores uma “[...] solução fácil, segura e econômica [...]” (MANDONNET, 1938, p. 124) para instruir seus fiéis e clérigos. A comprovação disso, para Mandonnet, viria em uma carta que o bispo de Metz, Conrado de

Scharfeneck, escreveu em abril de 1221, recomendando o estabelecimento de uma casa de pregadores em sua diocese. Ele menciona o exemplo do papa, que havia legado uma casa para eles em Roma, e a grande quantidade de bispos e arcebispos que o haviam imitado.

Com a difusão das escolas dominicanas, os bispos teriam passado a se considerar eximidos da obrigação educacional que o IV Lateranense os impunha. A própria Sé Romana teria favorecido essa tendência ao conceder privilégios para as escolas dos pregadores. Em fevereiro de 1245, Inocêncio IV decreta:

Aquele que buscar estudo teológico nas escolas dos frades pregadores na diocese de Lyon receberá integralmente a mesma renda de seus benefícios caso efetuasse sua obra em Paris (DENIFLE; CHATELAIN, 1889, p. 176).

Não era com facilidade que a Sé Romana dava permissão para a fundação de uma faculdade de teologia, mas as escolas fundadas pelos pregadores, aparentemente, eram vistas como adequadas para a função (MAZZANTI, 2006, p. 133-134)²¹. Assim explicar-se-ia a carta que Clemente IV enviou para o Capítulo Geral de Trier, em fevereiro de 1266, chamando a atenção para alguns pontos importantes em relação à administração da Ordem e enfatizando a relevância de levar os estudos com vigor (TOMASSETTI, 1858, p. 785).

De acordo com as estimativas de Mandonnet, mais de cem pregadores, entre os séculos XIII e XIV, teriam ensinado em escolas episcopais e mesmo em mosteiros, enquanto o dominicano não pode encontrar nenhum nome de clérigo secular, monge ou outro mendicante (MANDONNET, 1938, p. 127). Isso fica patente nas requisições. Por exemplo: o arcebispo de Reims pediu a Inocêncio IV, em 9 de junho de 1246, a transferência do convento dos pregadores para um local mais próximo à catedral, para que seu dever de prover ensino de teologia aos seus clérigos fosse cumprido de forma mais conveniente.

Mandonnet avalia que houvesse, no final do século XIII, por volta de 1500 membros inseridos na vida escolar dominicana, dos quais a metade estava envolvida no ensino público de teologia. Estes dividiam-se entre as escolas conventuais, as universidades e as esco-

las episcopais e monásticas. É coerente afirmar, portanto, que diante das atribuições econômicas que significavam instituir escolas ou, de forma geral, educar um clérigo (CRUZ, 2000, p. 182-183), os bispos e priores da cristandade sentiram-se aliviados por poderem contar com uma Ordem “especialista” na instrução de seus quadros.

Considerações finais

É claro que não podemos desconsiderar a hipótese de que essa aproximação com as outras comunidades religiosas pudesse não somente provocar, como também ameaçar a identidade dos frades seguidores de Domingos, ao mesmo tempo em que a fortalece. Explicamo-nos: ao serem chamados a participar, como mestres, da vida de outras ordens, não raro poderiam os frades encontrar nelas semelhanças com a sua própria forma de vida. Fizemos referência há pouco aos cuidados que cercavam o ingresso de cistercienses nas casas dos pregadores, bem como a saída destes para o ingresso nos mosteiros de Cister. Dialeticamente, é justamente no convívio com a diferença que se forja e fortalece a própria identidade. Assim, ao serem chamados a participar, na função de mestres, da vida de outras ordens, os frades investiam-se, e eram investidos, de uma identidade atrelada ao ensino. Assumiam esse traço de diferença não só pelas determinações contidas em seu livro de costumes, mas pela própria experiência que estas possibilitavam.

Em suma, transformando um elemento tradicional das regras religiosas – a dispensa – os frades pregadores, gradualmente, fizeram de sua Ordem uma instituição instruída e apta a instruir. Por meio das dispensas, bem como dos demais instrumentos jurídicos utilizados pelos frades para se autogovernarem e se relacionarem com os demais membros da *Ecclesia*, não nos resta dúvida em afirmar que os estudos tomaram papel determinante, até mesmo central, na identificação dos pregadores para si mesmos e para os outros.

STUDY AS IDENTITY AMONG THE ORDER OF PREACHERS IN THE THIRTEENTH CENTURY: THE ORGANIZATION OF THE EDUCATIONAL SYSTEM IN LIGHT OF SOME JURIDICAL DOCUMENTS

Abstract: During the thirteenth century, the Order of Friars Preachers, founded by Dominic de Guzman in 1216, ranged from conquering the status of religious order and have all their pastoral privileges revoked. In large measure, this initial instability was due to disputes between the new mendicant and secular clergy. But we should also consider factors such as the very novelty of the mendicant proposal, and socio-political context marked by complex relations of power, as elements that contributed to the need that the followers of Dominic found to imbue its own identity. In this article we will see how this constructed identity were based primarily on studies. We are based on a number of documents of various kinds, focusing our analysis, however, in the Old Constitutions, or *Liber Consuetudinum*. This source, which undergoes a series of new re-writings in the first decades of existence of the Order, served as a rule of life for the friars. As shown by the *actas* of the general chapters, held annually during this period, constitutions are gradually molded to give the order characteristics of a “society of studies”.

Keywords: Order of Preachers. Identity. *Constitutiones Antiquae*. Education.

Notas:

¹ Chama-se de Constituições Antigas, ou Primitivas, os costumes dos frades estabelecidos entre 1216 e 1241, quando este documento passa por uma reorganização geral, sob a condução do então mestre geral, e eminente canonista, Raimundo de Peñafort (TUGWELL, Simon. The Evolution of Dominican Structures of Government, III: the early development of the second distinction of the constitutions. *Archivum Fratrum Praedicatorum*, Roma, v. LXXI, p. 5-182, 2001). Aqui referimo-nos a este documento como Constituições apenas, porque recorreremos apenas a esta versão considerada “antiga” ou “primitiva”.

² Em síntese, entendemos identidade como o conjunto de marcas que distinguem e/ou assemelham grupos por meio de processos que se caracterizam por ganhar significados pela linguagem e sistemas simbólicos que os representam. SILVA, T. (Org.) *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2004.

³ Tomás elabora o *Contra Aqueles que Atacam a Profissão Religiosa* provavelmente em 1256. Disponível em: <<http://www.corpusthomaticum.org/oci1.html>>. Acesso em: 30 nov. 2009.

⁴ “Conuentus citra numerum duodenarium, et sine licentia generalis, et sine priore et doctore, non mittatur.” (“Não se funde um convento com o número de frades inferior a doze, sem a permissão do Capítulo Geral e sem um prior e um doutor”).

⁵ “Volumus ut mandamus ut secundum correctionem quam faciunt fratres quibus hic iniungitur in provincia Francie biblie alie ordinis corrigantur et punctentur.” (“Queremos e ordenamos que os frades respeitem a correção da Bíblia feita pela província da França, a quem pedimos que a corrigissem e pontuassem.”)

⁶ O sistema de *pecia* separava o códice em várias seções (*peciae*). Os estudantes podiam alugá-las para copiá-las. Por conta desse sistema, um número maior de copistas, trabalhando ao mesmo tempo, poderia produzir uma cópia em bem menos tempo do que uma pessoa trabalhando sozinha.

⁷ Devemos ter cuidado especial no emprego do termo *intelectual*. Ele tem sido correntemente empregado pelos estudiosos, muito embora a palavra *intellectualis*, empregada a pessoas, não ocorra durante a Idade Média, como nota Brocchieri. A falta da palavra, no entanto, corresponde a uma realidade de um tipo de homem, e mesmo de um grupo, identificados com a experiência do pensamento. Le Goff, em sua obra clássica *Os Intelectuais na Idade Média*, define-os como aqueles que “[...] trabalhavam com a palavra e o espírito” e que “[...] não viviam da renda da terra e tampouco eram obrigados a trabalhar com suas mãos”, mas que viviam do trabalho intelectual. Já Alain de Libera, relaciona-os com o ensino e o refletir filosófico. Mas, enquanto Le Goff preocupa-se em discernir o surgimento e a organização dessa nova “classe” de profissionais a partir do século XII, Libera procura descrever e analisar o nascimento do ideal intelectual, especialmente entre os séculos XIII e XIV. Ambos entendem a universidade como instituição intelectual por excelência, embora reconheçam que esta não constringia os homens que se autoidentificavam com o saber, e as atividades a ele concernentes. É justamente essa autoidentificação, essa consciência de si como grupo que nos impossibilita entender os frades pregadores como intelectuais. Embora uma parcela deles certamente possa ser identificada como tal, a Ordem entendia-se sobretudo como grupo de religiosos, membros da *Ecclesia*, e não como grupo atrelado àquele de intelectuais. Não podemos, no entanto, descartar certa ambiguidade no que se refere à identificação de pelo menos alguns entre os dominicanos como intelectuais.

⁸ Também é passível de contestação o uso simplista do termo *erudito*. Empregado, geralmente na expressão *cultura erudita*, que se contraporia a uma *cultura popular*, o termo tem longa história nos debates das ciências humanas. Pouparemos o enfado de uma longa nota acerca do assunto afirmando que entenderemos aqui por erudita a atitude, pessoa ou instituição que experimenta algum tipo de instrução formal.

⁹ O IV Concílio de Latrão, celebrado em 1215.

¹⁰ Passados quarenta anos, era claro para Humberto que a regra de Agostinho havia sido escolhida porque possibilitava os estudos. Isso só ocorre porque, nesse período de tempo, o estudo obteve ênfase na Ordem.

¹¹ Embora haja segurança em afirmar que as Constituições já existissem em 1216, quando Domingos retorna de Roma a Toulouse, para decidir com seus seguidores a regra a ser adotada, não há qualquer manuscrito seu preservado. O primeiro texto legislativo da Ordem é de 1228, e foi incitado pela ordem do papa Gregório IX, que aconselhou os dominicanos a realizarem o primeiro Capítulo Generalíssimo, que teria maior poder de decisão do que os Capítulos Gerais que se reuniam desde 1220. Os documentos dessa primeira década de existência da Ordem mostram que uma parte das Constituições fora escrita em 1216, e outra parte em 1220, sofrendo esta algumas modificações até 1228, quando temos o registro das Constituições Primitivas, executado pelo Capítulo Generalíssimo. A espinha dorsal do prólogo e da primeira distinção são correntemente atribuídas a essa primeira redação, datada de 1216. Valemo-nos da edição crítica de Thomas.

¹² Sabemos que os livros medievais não eram como o que atualmente chamamos de livro. Sua realidade material era outra, muito embora, na vida universitária do século XIII os códices cada vez mais tomavam a forma que hoje entendemos ser a de livros. FEBVRE, Lucien; MARTIN, Henri-Jean. *La aparición del libro*. Cidade do México: Conaculta-fonca, 2004.

¹³ Ano no qual, segundo Thomas, essa determinação é incluída nas Constituições.

¹⁴ Usaremos aqui os termos “homens letrados”, “homens com boa formação”, “homens com conhecimento formal” e afins como sinônimos, indicando aqueles que têm, pelo menos, o domínio da *ars grammatica*.

¹⁵ Em uma série de cartas que tem, quase sempre, como destinatárias as monjas de Santa Inês de Bolonha, Jordão faz alusão frequente aos novos membros da Ordem conseguidos especialmente nos meios universitários. JORDAN DE SAJONIA. *Cartas a Diana Andaló y a otras religiosas*. DEL CURA, A. (Ed.). Calaruega: OPE, 1984.

¹⁶ “Cistercienses non admittatur nisi de speciali licencia domini pape”. Constitutiones antiquae, I, p. 325. Dois anos depois, Gregório IX iria lançar uma bula estipulando que tanto pregadores quanto cistercienses só poderiam mudar de ordem entre eles mediante o consentimento do papa ou de um superior da ordem que pretendiam abandonar. RIPOLL, E.T; BRÉMOND, A. (Eds.). *Bullarium Ordinis fratrum praedicatorum*. Roma, 1729, p. 173-174.

¹⁷ O rigor com que os santos se conduzem está ligado ao ideal do ascetismo, purificador da alma. VAUCHEZ, André. O Santo. In: LE GOFF, Jacques (Dir.). *O Homem Medieval*. Lisboa: Presença, 1989, p. 215-216.

¹⁸ Vestir o hábito dominicano é um dos elementos que caracterizam o ritual em que os noviços fazem profissão de fé e se tornam frades. Esse ritual é detalhada-

mente descrito por Humberto de Romans um pouco mais tarde. HUBERTUS DE ROMANIS. *Instructiones Magistri Humberti de officiis Ordinis*. In: BERTHIER, J.J. (Ed.). *Opera de vita regulari*, vol. II. Turin, 1956, p. 213-214.

¹⁹ Apesar dessa permissão papal para a abreviação do tempo de noviciado, os frades, quando reúnem-se no Capítulo Geral de 1250, votam por reparar as Constituições nesse ponto, reafirmando o ano completo do período de treinamento. No entanto, como toda modificação jurídica só podia ser aprovada depois de ter sido afirmada por três capítulos consecutivos, essa iniciativa caiu no esquecimento e só obteve êxito em 1257. *Acta...*, p. 52, 75, 79, 84.

²⁰ O oblato era, geralmente, o monge que tomava os votos antes de atingir a puberdade. Essa prática era muito comum entre os séculos VI e XI, quando os oblatos constituíam uma parte importante do recrutamento monástico. A partir da segunda metade do século XI, alguns religiosos queixavam-se de que as famílias entendiam os monastérios como rebotallo de crianças, e as novas ordens mendicantes, como vemos, as recusavam.

²¹ De acordo com Mazzanti, a Cúria não permitia a criação de faculdades de teologia em locais onde haviam conventos dominicanos, considerados suficientes como escolas de *sacra pagina*.

Referências

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na idade média e no renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Annablume/Hucitec, 2002.

BEREND, Nora. Une invisible subversion: la disparition de l'oblation irrevocable des enfants dans le droit canon. *Medievales*, n. 26, 1994.

BRETT, Edward. *Humbert of Romans. His Life and Views of Thirteenth Century society*. Toronto: PIMS, 1984.

CHARTIER, Roger. Cultura Popular revisitando um conceito historiográfico. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, 1995. p. 179-192.

CONCILIUM LATERANENSE III. Disponível em: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_11791179_Concilium_Lateranum_III_Documenta_LT.doc.html>. Acesso em: 20 jun. 2013.

CONCILIUM LATERANENSE IV. Disponível em: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1215-1215_Concilium_Lateranense_III_Documenta_LT.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2013.

CRUZ, Jo Ann. Education, Economy and Clerical Mobility in medieval northern England. In: COURTENAY, William; MIETHKE, Jürgen (Eds.). *Universities and schooling in medieval society*. Leuven: Brill, 2000.

DAVY, Marie-Madaleine. *Les Sermons universitaires parisiens de 1230-1231*. Paris: J. Vrin, 1931.

DE LIBERA, Alain. *Pensar na Idade Media*. São Paulo: Ed. 34, 1999.

DENIFLE, Henrich; CHATELAIN, Émile (Ed.). *Chartularium universitatis parisiensis*, v. 1. Paris, 1889.

DOUAIS, Célestin. *Essai sur l'organisation des études dans L'Ordre des Freres Precheurs avec des nombreux textes inedits, 1216-1342*. Paris: Alphonse Picard, 1884.

DUVAL, André. L'étude dans la législation religieuse de Saint Dominique. In: *Melanges offerts a M-D. Chenu, Maître en Theologie*. Paris, 1967.

FEBVRE, Lucien; MARTIN, Henri-Jean. *La aparicion del libro*. Cidade do México: Conaculta-fonca, 2004.

FRANCO Jr., Hilário. Meu, Teu, Nosso: reflexões sobre o conceito de cultura intermediária. In: _____. *A Eva Barbada: ensaios de mitologia medieval*. São Paulo: EDUSP, 1996.

GERALDO DI FRACHET. Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum. In: REICHERT, Benedictus Maria (Ed.). *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, vol. 1. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1896.

HUMBERTUS DE ROMANIS. Instructiones Magistri Humberti de officiis Ordinis. In: BERTHIER, Joachim Joseph (Ed.). *Opera de vita regulari*, v. 2. Turin, 1956.

IORDANO DE SAXONIA. Libellus de principiis ordinis praedicatorum. In: LAURENT, Marie-Humbert (Ed.). *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, v. 16. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1935.

JORDAN DE SAJONIA. *Cartas a Diana Andalo y a otras religiosas*. DEL CURA, Alejandro (Ed.). Calaruega: OPE, 1984.

KAEPPELI, Thomas; DONDAINE, A. (Eds.). Acta Capitulum provincialis provinciae romanae. In: *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, XX. Roma, 1941.

LAURENT, Marie-Humbert (Ed.). Acta canonizationis. In: *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, v. 16. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1935.

- LE GOFF, Jacques (Dir.). *O Homem Medieval*. Lisboa: Presença, 1989.
- _____. *Os Intelectuais na Idade Média*. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- LIPPINI, Pietro. *Storie e legende medievali: le Vitae Fratrum di Geraldo di Frachet*. Bolonha: Studio Dominicano, 1988.
- MANDONNET, Pierre. *St. Dominique, l'idée, l'homme, et l'oeuvre*. Bruges: Desclée de Brouwer & Cie, 1938.
- MAZZANTI, Giuseppe. La teologia a Bologna nel secolo XII. In: *L'origine dell'Ordine dei Predicatori e l'Università di Bologna Atas*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2006.
- MENESTÓ, Enrico (Dir.). Domenico di Calaruega e la Nascita dell'ordine dei frati predicatori. Atti Del XLI Convegno storico internazionale. Todi, 10-12 ottobre, 2004. Centro Italiano de Studi sul Basso Medioevo – Accademia Tudertina e Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale da Università degli Studi de Perugia. Spoleto: Centro italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, 2005.
- MULCHAHEY, Marian Michele. *First the bow is bent in study: Dominican education before 1350*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1998.
- PACAUT, Marcel. *Les ordres monastiques et religieux au Moyen Age*. Paris: Nathan Université, 2004.
- REICHERT, Benedictus-Maria (Ed.). Acta capitularum generalium ordinis praedicatorum (1220-1303). In: *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, vol.1, tomo III. Roma: Typographia Polyglotta S; C; de Propaganda Fide, 1898.
- RIPOLL, Thomas; BRÉMOND, Antonin (Eds.). *Bullarium Ordinis fratrum praedicatorum*. Roma, 1729.
- ROUSE, Richard; ROUSE, Mary. The book trade at the University of Paris ca. 1250-ca. 1350. In: BATAILLON, Louis; GUYOT, Bertrand (Eds.). *La production du livre universitaire au moyen age: exemplar et pecia*. Paris, 1988.
- SAAK, Eric. *Highway to Heaven: the augustinian platform between reform and reformation, 1292-1524*. Leiden: Brill, 2002.
- SANCTI THOMAE DE AQUINO. *Liber contra impugnantes Dei cultum et religionem*. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/oci2.html>>. Acesso em: 20 jun. 2013.
- SILVA, Tomás (Org.). *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- SMALLEY, Beryl. *The Study of the Bible in the Middle Ages*. Blackwell, 1952.

TOMASSETTI, Aloyssi (Ed.) *Bullarium Diplomatum et Privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum*, T. III. Mônaco: Framco, Forv & Dalmazzo, 1858.

THOMAS, Antoninus Hendrik. *De oudste constituties van de Dominicanen*. Leuven, 1965.

TUGWELL, Simon. *Early Dominicans: Selected Writings*. Paulist Press, 1982.

VAUCHEZ, André. O Santo. In: LE GOFF, Jacques (Dir.). *O Homem Medieval*. Lisboa: Presença, 1989.

VERGER, Jacques. *L'essor des universités au XIIIe. siècle*. Paris: Du Cerf, 1998.

VICAIRE, Marie-Humbert. *Histoire de Saint Dominique*. Paris: Du Cerf, 2004.

Recebido em: 30 de junho de 2013.

Aprovado em: 02 de agosto de 2013.

Construir e legitimar a autoridade paterna e comunal em um processo em São Severino (Marcha de Ancona) na metade do Século XV*

Didier Lett**

Resumo: Em agosto de 1458, em São Severino, nas Marchas de Ancona, durante um *gioco della battaglia*, batalha de pedras, durante a qual, de maneira ritualizada, as crianças da cidade enfrentavam-se, uma criança foi gravemente ferida. O pai da vítima iniciou um processo inquisitorial obrigando o pai do acusado a comparecer em juízo, com testemunhas, para defender seu filho e provar, dentre outras coisas, que ele tinha menos de dez anos e, por isso, era inimputável. Esta defesa paterna permite constatar que para proteger seus próximos os atores sociais utilizam as normas estatutárias e procedimentos jurídicos em exercício na comuna.

* Texto inédito, previsto para publicação em francês em: *La légitimité implicite* tome 1 de la collection *Le pouvoir symbolique en Occident (v.1300-v.1640) Pour une sémantique de l'État*, Jean-Philippe Genet dir., Paris-Rome, Publications de la Sorbonne et École française de Rome, 2014. Tradução: Igor Salomão Teixeira.

** Professor de História Medieval na Universidade de Paris Denis-Diderot (Paris 7). Doutor em História (EHESS, 1995, e habilitado para dirigir pesquisas (Paris 1 – Sorbonne, 2006). Especialista em história da infância, das relações intrafamiliares e da paternidade na Idade Média, principalmente entre os séculos XII e XIV; hagiografia medieval (milagres e processos de canonização); história de gênero e das categorias sociais; história das Marcas (Itália) no século XIV. De sua autoria: *L'Enfant des miracles: enfance et société au Moyen Âge (XIIe-XIIIe siècle)* publicada em 1997; *Famille et parenté dans l'Occident médiéval (Ve-XVe siècles)*, publicada em 2000; *Un procès de canonisation au moyen âge: essai d'histoire sociale. Nicolas de Tolentino, 1325* (2008) e, mais recentemente, *Frères et sœurs: histoire d'un lien* (2009). Este é seu primeiro texto em língua portuguesa. E-mail: didier.lett@wanadoo.fr.

Permite igualmente observar as manifestações de diferentes figuras de autoridade e instâncias de legitimação implícitas ou explícitas. Esse tipo de acontecimento constrói a autoridade paterna e a autoridade comunal. Este estudo de micro-história permite também analisar, em uma determinada sociedade, o conjunto das representações, das regras de conduta, dos valores associados aos indivíduos ou às ações como princípios componentes dos *ideais* da vida social. Permite, ainda, rever a pertinência de uma oposição rígida entre normas e práticas.

Palavras-chave: Itália. Autoridade. Normas/práticas.

Introdução

Em agosto de 1458, em São Severino, na Marcha de Ancona, durante um *gioco della battaglia*, batalha de pedras no curso da qual, de maneira ritualizada, as crianças (e talvez os adultos) da vila enfrentavam-se, Benincasa di Beneamato Corradi, fere gravemente a cabeça de outra criança, Andrea di Nicola, por tiro de pedra, com a ajuda de uma funda (espécie de estilingue) e ocasiona uma fratura de crânio com uma grande efusão de sangue¹. Nicola di Andrea, o pai da vítima, inicia uma querela e em 16 de setembro de 1458 foi aberto um processo (*inquisitio*) pelo *podesta* de São Severino, Antonio de Salamacchi de Citta di Castello, e seu juiz (*judex malleficiorum*) contra a criança culpável, Benincasa. Imediatamente, um núncio é enviado à casa do acusado para intimar a comparecer diante do juiz. Como o acusado não apareceu, em 22 de setembro, o juiz ordena ao pregoeiro a proclamar o banimento de Benincasa de São Severino e de seu território, além de reclamar o pagamento de uma multa de cem livros, se a criança não se apresentar em três dias. Em 25 de setembro, não foi o filho que compareceu, mas o pai, Beneamato. Ele produziu um rescrito pontifício (*supplicatio cum rescriptio*), datado de 22 de setembro, obtido com o notário apostólico Stefano Nardini de Forlì, vicário da Marcha de Ancona. Nesse documento, dois elementos novos aparecem que são colocados em evidência para evitar o exílio do filho e a multa do pai: a idade da criança, que “não atingiu a idade de 10 anos²” e a pobreza do pai do culpável que não pode pagar aquela soma. Considerando que Benincasa é menor e que os acidentes ocorridos durante as *battaglie* não são punidos, o notário apostólico pede ao *podesta* que a querela seja anulada e que

não seja dado continuidade. Dois dias mais tarde, em 27 de setembro, Beneamato apresenta uma lista de dez artigos ao *podesta* para que ele interrogue testemunhas. O pedido foi aceito: seis testemunhas (cinco homens e uma mulher, a mãe da criança) foram convocadas e interrogadas, no dia 4 de outubro. Infelizmente, para nós, o mandato do *podesta* chegou ao fim. Ele deixou sua função antes de pronunciar a pena. Em novembro de 1458, seu sucessor, Simone de Ranieri de Nocia, julgou esse caso, mas as atas dos procedimentos não foram conservadas. Nunca conheceremos o fim da história.

Esse “pequeno processo” permite estudar os procedimentos adotados por um pai para defender seu filho, observar as manifestações de diversas figuras de autoridade e de colocar em evidência as diversas instâncias de legitimação implícitas ou explícitas. A que-rela iniciada pelo pai da vítima, sua recepção junto às autoridades comunais e depois a ação do pai do acusado e o desenvolvimento do processo inquisitorial na sequência são os vetores de legitimação da autoridade paterna, certamente fundada sobre o direito, mas que se atualiza na interação. Esse tipo de acontecimento constrói, assim, a autoridade paterna, a autoridade comunal da *quasi città* de São Severino, desde que os pais apelem e passem para os dirigentes (o *podesta*, o juiz) e a autoridade soberana pontifical (São Severino encontra-se na Marcha de Ancona e pertence ao Estado Pontifício). Esse estudo de caso permite, também, revelar, em uma dada sociedade, o conjunto das representações, das regras de conduta, dos valores ligados aos indivíduos ou às ações, sucintamente, os principais componentes dos “ideais” da vida social, segundo Maurice Godelier. Uma vez que temos também a sorte de ter conservada uma rubrica dos estatutos de São Severino relativa aos jogos de *battaglia* datada de 1426. Esse “pequeno processo” permite, enfim, mostrar que os atores sociais possuem um bom conhecimento da lei, das normas estatutárias. Podemos, então, estudar a maneira pela qual, para denunciar ou para se defender, eles escolheram os argumentos que deveriam fundamentar sua legitimidade. Como mostrou Luc Boltanski em particular, a competência dos sujeitos sociais face a justiça não reside unicamente na sua capacidade de manipular as normas, mas em sua aptidão de bem conhecer os procedimentos de legitimação de seus próprios argumentos (BOLTANSKI, 1990).

Fazer justiça e o jogo de pedras na Marca de Ancona no século XV

Quando desse acontecimento, a comuna de São Severino, como o conjunto das Marca, estava no governo o ambicioso *condottiere* Francesco Sforza, que tinha sido nomeado marquês de Ancona e “*gonfalonier*” da Igreja, de 1433 a 1447 (MANSELLI, 1981, p. 224-260; WALEY, 1978, p. 229-320; JANSEN, 2001, p. 94-99, 2003, p. 195-218; GIANANDREA, 1978, p. 8-13, p. 105-110). A partir do reinado de Nicolau V (1447-1455), a monarquia pontifícia restabeleceu progressivamente seu poder sobre as Marcas. Após diversas peripécias, a cúria reinstalou-se em Macerata, em 1451. Desde então, as comunas retornaram para uma situação que tinha sido estabelecida pelas Constituições de Albornoz (1357), que autorizava o reitor pontifício, em tese, a intervir em três domínios que limitavam a autonomia das comunas: a redação dos estatutos locais, a nomeação dos oficiais comunais e o exercício da justiça. O reitor possui o *merum et mixtum imperium*, isto é, o conjunto de poderes de justiça penal alta e baixa. De fato, as comunas permaneceram relativamente autônomas em matéria de justiça. Mas, como evidencia aqui o rescrito com o qual Beneamato compareceu, os sujeitos entendiam completamente a possibilidade de reclamar às instâncias pontifícias.

As cidades-Estados e os Estados territoriais italianos representam um excelente terreno de pesquisa para o estudo das formas e dos instrumentos da repressão penal e dos modos infrajudiciários de solução dos conflitos (ZORZI, 1998). Nessas comunas mercantis, como quase todos os lugares na Itália, a *bataglia*, *batagliola*, *guerra*, *proelium*, ou, ainda, *pugna*, *bellum*, *ludus* eram atividades profundamente enraizadas. Mesmo se existiam períodos do ano mais propícios (Carnaval), as batalhas de pedras aconteciam durante todo o ano. Elas atingiam todos os meios sociais, as crianças e os adultos. Esses jogos ritualizados são paramilitares, no sentido de que eles podiam também aparecer como uma preparação à guerra, ou, ao menos, para a defesa da cidade. Eles desempenham um papel de socialização coletiva de grupos etários e consideram, também, a possibilidade de competição entre bairros (ZORZI, 1993, p. 71-107; TADDEL, 2001, p. 119-132; SETTIA, 1990, p. 79-105;

IMBUCCI, 1999; CAVACIOCCHI, 1995; RIZZI, 2000, p. 47-64; 1995). As autoridades comunais adotaram uma atitude ambígua face a esses jogos de pedras. Sob a pressão para certa moralização da sociedade, para a qual a pregação mendicante não era estranha, elas colocaram limites a essas batalhas, tentando restringi-las a lugares específicos (de preferência, extramuros), para atenuar a violência (proibição de algumas armas) e de proibir aos adultos. Mas, os casos de proibição pura e simples foram excepcionais, pois essas manifestações faziam parte integrante dos rituais coletivos cívicos que dão coesão a uma comunidade e que permitem de canalizar a violência cidadina. Essa atitude explica-se também pela dificuldade de definir o que é verdadeiramente “batalha de pedras”: um jogo ou uma verdadeira guerra entre os cidadãos? Assistimos, durante o século XV, a um processo de “disciplinarização” jurídica dos jogos, facilmente observável na legislação estatutária, sobretudo se eles representam, como é o caso, graves perigos: em 1291, em Siena, contamos dez mortes durante uma *battaglia*. (SETTIA, 1990, p.124). É importante para preservar a ordem pública (essas batalhas podiam desencadear “tumultos”) e a moral cristã, razão pela qual as atividades lúdicas, principalmente as que utilizavam armas (lança, faca, funda), e os jogos de azar, eram visados pela legislação estatutária⁴. Mas limitar a periculosidade não significa, mesmo ainda no século XV, eliminar completamente um ritual antigo: “Acabar com a *battaglia* parecia uma empreitada desesperada” (ORTALLI apud CAVACIOCCHI, 1995, p. 46)

Sistema documental e circularidade

Não podemos analisar e compreender esses pequenos processos, muito numerosos nos arquivos comunais italianos, no seio dos registros do podesta ou do capitão do povo, sem examinar com atenção maior a legislação estatutária (na ocorrência de numerosas rubricas, inclusive no livro *De maleficiis*), que constitui o fundamento jurídico, e que permite analisar o desenvolvimento do processo penal e a aplicação de sanções. Um dos aspectos mais marcantes desse processo reside na maneira como o pai do acusado e as testemunhas

que ele convoca se servem das normas estatutárias no seio do inquérito, em particular, para provar a idade da criança e o lugar do jogo. Na Itália comunal do final da Idade Média, coloca-se em evidência um “sistema documental” crescentemente complexo e, consequentemente, de laços estreitos e uma circularidade entre todas as formas documentais produzidas pelas instâncias comunais (CAMMARO-SANO, 2000; BAIETTO, 2002, p. 645-679). É partindo dos fluxos documentais e não de uma tipologia preestabelecida e dependente da maneira com a qual os historiadores reagruparam os textos da Idade Média que podemos mostrar o laço entre transformações sociais e modificações da organização dos documentos. Os comportamentos dos atores e das atrizes criam exigências políticas e sociais que impõem a adoção de um tipo de organização documental por parte das autoridades comunais que, por conseguinte, tem consequências sobre o comportamento ou sobre os modos de representação (a lista, por exemplo) dos habitantes. Essa circularidade entre os diferentes tipos documentais obriga-nos, também, a reconsiderar o aspecto “normativo” dos estatutos. Para muitos historiadores e historiadores do direito, de fato, os textos estatutários representariam uma norma mais ou menos rígida pela qual o notário, o juiz, o podesta ou o prior em exercício, em sua prática cotidiana, referia-se. Face a esta “fonte normativa”, as atas notariais, os inquéritos e as sentenças publicadas pelos tribunais comunais, assim como as deliberações dos conselhos municipais, representariam os “atos da prática”, mais próximos da “realidade” que os estatutos. Teríamos, assim, de um lado, as normas que teriam por função propor os quadros e, de outro, as práticas dos atores que contornariam, manipulariam essa norma conhecida. É conveniente, e o exemplo que nós estudamos procura ilustrar isso, recolocar em questão essa *découpage* facilmente admitida e tentar ver em qual medida as fontes estatutárias, centradas sobre os usos locais, profundamente ancoradas em um território, não davam, elas também, acesso a uma forma de conhecimento das práticas mais próxima dos atores. Se quisermos admitir a importância da mediação notarial e a ideia que todo documento é um filtro (a única realidade histórica que nos resta) entre o que se passou e o que o historiador tenta presentificar, é claro que uma ata notarial, o argumento de um representante de uma região diante de uma deliberação comunal, ou

a palavra de um testemunho no quadro de uma *inquisitio*, não são mais próximos da realidade que os estatutos comunais. É preciso, sobretudo, admitir uma interpenetração constante entre todos esses documentos, uma grande porosidade, mesmo que sejam frequentemente os mesmos atores (a elite comunal) que os produzem. O notário, nessas atas, e as pessoas próximas no momento do registro conhecem perfeitamente os estatutos. As normas estatutárias servem igualmente para legitimar as práticas e aparecem, então, como um meio de tentar organizar o real, de transformá-lo em um caso mais ou menos de sucesso. “Podemos mesmo afirmar que toda a matéria penal é, de fato, regrada pelas normas estatutárias, próprias a cada cidade e caracterizadas por uma dimensão puramente factual: o estatuto citadino realiza a máxima de Baldo, segundo a qual *jus facto oritur*”⁵ (MAFFEI, 2007, p. 21).

Para quebrar essa oposição, parece-nos que um dos melhores ângulos de ataque consiste, em uma ótica micro-histórica, em confrontar sistematicamente sobre um tema específico, a produção e o uso desses tipos diversos de documentação, como no caso da ocorrência apresentada aqui de uma rubrica do estatuto e um “pequeno processo” julgado pela corte do podesta. Como escreveu Paolo Cammarosano, em 1991: “Quem analisa um texto estatutário deve, desde o início, procurar reconstruir a posição e dinâmica no tempo, a relação com os outros elementos do quadro institucional, a articulação no interior de um sistema de relações territoriais” (CAMMAROSANO, 1991, p. 156). No cotidiano comunal, a referência aos estatutos era muito frequente. No caso que analisamos neste texto, no momento em que o processo inquisitorial entra em cena, o notário escreveu que aquele era o fato “[...] *formam juris satutorum, ordinamentorum dicte terre*” (ASCS, Liber mallefitiorum, fol. 204). Na forma, certamente, mas também no conteúdo das perguntas (*articuli*) e das respostas das testemunhas, as normas estatutárias estão presentes no seio dos pequenos processos comunais.

Uma rubrica em três estratos sobre os jogos de crianças nos estatutos de 1426

Os estatutos conservados de São Severino foram redigidos em 1426. São o fruto de uma (re)elaboração no quadro de uma nova legislação lançada após o banimento, pelo papa, dos Smeducci – família local de mercenários (guelfos, mas, sobretudo, oportunistas) – que dominou a cidade durante o século XIV após ter sido cassada pelos exércitos de Antonio Colonna e de Caldora. Nesses estatutos uma rubrica do Livro II (*De maleficiis*) tem o título seguinte: “*Quod pueri et alii non faciant ad prelium*”.⁶ Ela comporta três partes que podem parecer contraditórias se não considerarmos no conteúdo dessa rubrica uma cronologia, três estratos de elaboração, três intervenções legislativas sucessivas. É importante, então, considerar que somente o estrato inferior, o último a ser adicionado, data de 1426, e que os dois outros são anteriores a esta data, mas que as três partes foram copiadas em sequência, da mais antiga à mais recente, naquele ano. Os especialistas dos *statuti* não foram suficientemente atentos sobre a origem e o caráter evolutivo da legislação estatutária. A matéria original a partir da qual foram redigidos os primeiros estatutos é formada por ordenações de cônsules (*breve consulum*) de sentenças do podesta ou de outros magistrados comunais. Desde a origem, então, o estatuto é composto por “atos da prática”. Uma vez elaborados, esses estatutos foram submetidos frequentemente a correções e a acréscimos que deixam traços nos manuscritos: correções, adições nas margens⁷ ou, talvez, acréscimos sobre os fólhos não utilizados, “em branco”, ao final do manuscrito. Essas numerosas *correctiones* e frequentes *additiones* impõem pesadas dificuldades para a datação. Elas são irregulares. Alguns momentos (como no caso analisado aqui, uma modificação de família dominante) foram mais propícios que outros para a multiplicação das modificações, ou, ainda, algumas rubricas resistiam mais que outras às transformações. Em tese, as comissões de *statutores* eram encarregadas, em intervalos mais ou menos regulares, de revisar os estatutos levando em consideração a evolução da conjuntura, acontecimentos particulares. É importante, então, procurar as razões dessas modificações nas justificativas eventualmente elaboradas pe-

los legisladores ou tentando reconstituir as causas das modificações em comparação com as versões de estatutos conservados.⁸

A primeira parte (a mais antiga) da rubrica dos estatutos de 1426 proíbe as crianças e qualquer outra pessoa (*pueri nec aliquis alius*) de fazer uma batalha de pedras (*prelium ou bactalia*) com a mão ou com uma funda (*cum gecta vel mazafionna*), na zona suburbana chamada *grave Potentie* (margem de Potenza, rio que passa por São Severino) nem perto dos moinhos, nem perto de outros edifícios que se encontrem ao longo da margem do rio (atual Borgo Conce)⁹. Lendo essa passagem (e o título do livro da rubrica), podemos, então, deduzir que, no século XV, em São Severino, os principais atores daqueles jogos eram as crianças, mas não exclusivamente. O lugar mencionado deveria oferecer às crianças um excelente terreno de jogo ou de enfrentamento e um espaço com muitos projéteis. Mas esse espaço ao longo de Potenza representa também um centro econômico essencial da comuna onde foram instalados os moinhos e os ateliês de lã, couro e pergaminho e era, então, imperativo proteger das eventuais depredações que podiam ser provocadas pelas batalhas. Podemos evocar a hipótese de que em todos os outros lugares da cidade esta atividade era autorizada. Geralmente, as batalhas localizam-se em um espaço suburbano (mais comumente em um prado). Em Perúgia, no final da Idade Média, existia o Campo de Batalha (*campus battaglie*), lugar destinado às batalhas de pedras, mesmo se o jogo acontecesse em outros lugares (MAIRE VIGUEUR, 1992, p. 199). Ao final dessa primeira parte da rubrica, é definido que o condenado deveria pagar à comuna uma multa de cinco soldos, que o pai deveria converter essa soma para seu filho menor (desde que menor de vinte cinco anos)¹⁰ e que cada cidadão era convidado a denunciar os contraventores com garantia de anonimato e de que embolsaria a metade da multa.

Os dois acréscimos de algumas linhas dizem respeito apenas à idade da responsabilidade do condenado¹¹. A segunda parte decreta que o podesta e seus oficiais não podem perseguir penalmente as crianças menores de quatorze anos (*pueri minores quatuordecim annis*). A terceira e última parte (acrescida posteriormente, sem dúvida, no momento da redação dos estatutos, em 1426), diminui a idade da imunidade do culpável para dez anos, desde que as crianças entre

dez e quatorze anos (*pueri a decem annis supra usque ad quatuordecimum annum*) sejam também punidas com mais da metade da pena. As crianças menores de dez anos não podiam, então, ser perseguidas: “*a decem annis infra ad nullam penam teneantur*”. Consequentemente, a norma estatutária relativa a esses jogos, em vigor no momento do acidente de 1458, estipula que os indivíduos de mais de quatorze anos deveriam pagar uma multa de cinco soldos, os que tivessem entre dez e quatorze, uma multa de dois soldos e meio e os que tivessem menos de dez anos não pagariam nada. Compreendemos que um dos objetivos do pai (e, então, das testemunhas convocadas) seria provar que a criança acusada tinha menos de dez anos.

Três elementos podem ser observados a propósito dessas “normas”. Inicialmente, o “*Addimus*” do estatuto soa como uma adaptação das normas à prática, uma atualização, e corrobora o fato de que a oposição entre normas e práticas é pouco operante para ler o social. Também, as sanções variam em função da idade em quase todos os estatutos. No curso dos séculos XIV e XV, assistimos a uma dupla evolução: de um lado, uma tendência de proibir esse tipo de atividade aos adultos e aos adolescentes, liberando (e controlando) as batalhas para crianças e, de outro lado, como podemos ler claramente nesses três estratos sucessivos, uma tendência à diminuição da idade autorizada a jogar e da idade passível de ser considerada como responsável. Nas comunas, existe uma impunidade total para os menores, mas a idade é inferior a sete anos em Alessandria, dez anos em Como e em Mondovì, doze anos em Treviso e em Tivoli etc.¹² Nesses casos de irresponsabilidade pueril, a multa deveria ser paga pelo pai ou pelo tutor. No século XV, quase em todos os lugares, os indivíduos maiores de doze ou quatorze anos eram considerados responsáveis penalmente, mesmo considerando a existência de tarifas graduais até os vinte ou vinte e cinco anos. Enfim, em nenhum momento, o legislador dessa rubrica de 1426 condena esses jogos de crianças, que não são nunca considerados, em si, como ilícitos.

O uso dos estatutos em um processo inquisitorial

Os dois aspectos que estão no centro das normas estatutárias de 1426 e que, então, fazem ou fizeram o debate na cidade são sobre os lugares da batalha e sobretudo (objeto dos dois acréscimos) a idade do imputável. Eles têm igualmente um lugar capital nos *articuli* elaborados por Beneameto. Este procura provar que a batalha se desenvolveu em um lugar autorizado e sobretudo que seu filho não tinha a idade de dez anos. Os atores sociais (o pai, a mãe e os outros pais que testemunharam) conhecem perfeitamente os estatutos. Isso pode ser pelo fato de nas numerosas comunas italianas do final da Idade Média uma cópia desses estatutos se encontra à disposição dos habitantes na entrada do palácio comunal ou da igreja, fixada a uma grade.

A argumentação do pai consiste em provar aos olhos das autoridades comunais e da coletividade, de seus “pares”, que seu filho não cometeu uma “falta gramatical” no sentido de uma diferença de comportamento em relação ao que está escrito nas normas. Se, como propõe Cyril Lemieux, as ações dos homens podem ser lidas utilizando a noção de “gramática”, os *statuti* devem ser considerados como exigências gramaticais às quais os indivíduos da comunidade regida por esses estatutos devem se conformar. Mas existe uma série de “faltas gramaticais” nas quais o princípio da evidência é percebido através das normas, mas também através dos comportamentos, as práticas. Recorrer à regra para mostrar que houve uma falta de comportamento permite à regra se atualizar na vida social (LEMIEUX, 2009, p. 37).

Seis testemunhas foram convocadas: Thomas di Sassolino, Ansovino di Severino, Nicola de Oliviero, Lucarello di Bartholomeo, Vittorino di Giovanni et *domina* Bartholomea, esposa de Beneamato. Observando atentamente o fólio 205v, sobre o qual figuram os nomes das testemunhas seguidas pela lista dos *articuli*, podemos deduzir inicialmente que quatro testemunhas somente foram abordadas e que as outras duas foram adicionadas posteriormente. De fato, os nomes de Thomas de Sassolino, Ansovino di Severino, Vittorino di Giovanni e Nicola di Oliviero aparecem em uma mesma linha de escrita, diferentemente do restante do texto. Eles são enquadrados por duas chaves ({ }). Atrás da chave

da esquerda, podemos ler “*testes*” e atrás da chave da direita, “*testes ad probandum predicta*”. Em toda essa pequena linha de escrita (sem dúvida, redigida pela mesma mão que redigiu o conjunto), à falta de espaço, foram acrescentados, embaixo, o nome da mãe da criança e, mais abaixo, aquele de Lucarello di Bartholomeo. Como veremos adiante, essas duas pessoas “acrescentadas” são as duas testemunhas mais precisas sobre a idade de Benincasa.

As seis testemunhas foram interrogadas sobre dez artigos. O primeiro artigo é sobre a inquisição contra Benincasa que, segundo seu pai, não estava conforme as leis em vigor. As testemunhas não respondem a esta questão jurídica (*obmisso primo*). Eles foram certamente convocados para defender Beneamato, mas não se autorizam a portar um julgamento sobre a maneira pela qual as instâncias judiciárias de sua comuna aplicam a lei. O segundo artigo indica que em São Severino, desde tempos imemoriais (*a multis annis citra in cuius contrarium memoria*), a maioria das crianças da comuna entregam-se a esse gênero de batalha. Lucarello di Bartholomeo confirma que essa é praticada há muito tempo (*ab antiquo*). Thomas di Sassolino afirma que:

[...] em São Severino, nós sempre tivemos o hábito de fazer as batalhas de pedras entre as crianças e que sempre houve ferimentos durante esses jogos. Jamais ouvi dizer que devemos pagar por isso! Acrescento que uma pessoa da cidade foi morta durante um desses jogos de pedras e nunca houve um processo contra o culpado. Eu mesmo fui ferido em uma dessas batalhas e nenhuma sanção foi aplicada contra meu agressor¹³ (ASCS, *Liber mallefitorum*, folio 206).

Vittorino di Giovanni disse sensivelmente a mesma coisa: sempre houve muitos feridos e nenhuma pena. Ansovinio di Severino e Nicola de Oliviero acrescentam que, em seus tempos, as partidas não acabavam. A partir dessas respostas, constatamos como os atores acreditavam numa mitologia (isso sempre foi assim!) em um sistema de defesa. Como os “interlocutores” da antropologia crítica, eles são considerados atores históricos que constroem narrativas que têm aparência de um mito, mas que são, a cada vez, enunciados

diferentemente, em função do contexto de produção: eles não diriam a mesma coisa se tivessem que testemunhar em outro contexto e utilizar outros argumentos de defesa¹⁴ (BAZIN, 1979a, p. 435-484; 2008, p. 51-98; BENSA, 2006, p. 123-138, CHAUVIER, 2011). Notamos também o quanto as testemunhas sentem-se “em seu direito”, pois é seguidamente admitido, talvez mesmo dentro da lei, que aquele que mata ou que fere durante uma *battaglia* pode ficar impune.¹⁵

Em relação às respostas ao terceiro artigo, é preciso provar que durante o mês de agosto daquele ano houve uma *battaglia* entre muitas crianças de São Severino. Três testemunhas sobre seis responderam a mesma coisa (ou, ao menos, o notário enquadrrou pequenas diferenças entre os depoimentos em uma fórmula): muitas batalhas aconteceram durante aquele mês.¹⁶ O quarto ponto é essencial: é preciso comprovar que o acidente aconteceu durante a batalha (*in prelio*) e não à margem desta. Nicola di Oliviero precisa que o drama aconteceu fora da cidade, perto da *Porta della Valle* (atualmente, porta *Sette Cannelle*) delimitando o espaço que ele nomeia (respondendo às injunções do notário? Ou o notário acrescentou ele mesmo esses confrontos?)¹⁷. Nomear com precisão o lugar da batalha de agosto de 1458 é um meio implícito e eficaz de indicar a prova que o jogo não aconteceu em local proibido (a *grave Potentie*) pelos estatutos de 1426. Ansovino di Severino explica que ele tomou conhecimento do acidente, pois ele ouviu as vozes alteradas de algumas crianças que gritavam (anotado em língua vulgar): “Algodão, algodão, o filho de Nicolas foi ferido!”¹⁸. Respondendo ao quinto artigo, a testemunha deve portar a prova que, na ocasião dessa batalha, outras crianças foram feridas por causa das pedras. Ansovino, Lucarello e Vittorino assim atestaram. Vittorino precisa, inclusive, o nome de outra criança ferida (um certo Evangelista di Giovanni di Asciarello). No sexto artigo, as testemunhas devem confirmar que, em geral, quando há feridos nessas batalhas, o jogo não prossegue. Todos confirmam. Nicola di Oliviero explica, nesse momento do interrogatório, que ele foi ferido durante uma dessas batalhas e que ninguém pagou multa.

Os artigos sete e oito são os mais importantes no sistema de defesa organizado por Beneamato, pois eles são centrados na idade de Benincasa. A mãe da criança foi interrogada apenas com base nesses dois artigos. Nas fontes inquisitoriais, as provas de idade são

sempre interessantes para observar as “âncoras” da memória (BED-DELL, 1999, p. 3-27). Ansovinho afirma que Benincasa tem menos de dez anos, pois quando ele se casou, oito anos antes, a mãe da criança participou das bodas com um bebê nos braços e que esse bebê não tinha dois anos.¹⁹ As duas testemunhas que se mostraram mais precisas sobre a idade da criança foram as duas pessoas “acrescidas”, as únicas a dar o mês e o ano de nascimento de Benincasa. Lucarello di Bartolomeo confirmou que Benincasa tinha menos de dez anos, pois ele se lembra de seu nascimento, em junho de 1449: sua esposa visitou a parturiente que se encontrava ainda no leito²⁰. Segundo esse testemunho, Benincasa tinha, então, nove anos, em junho de 1458, dois meses antes da batalha. Quanto à mãe, Bartholomea, ela confirmou a data de 1449. Ela é segura, explica, pois, que sete meses após o nascimento o ano santo começou²¹. Enquanto o pai mobiliza-se institucionalmente para “salvar” seu filho ou se salvar, somente a mãe é depositária da origem da criança.

O nono artigo considera a legislação local, segundo a qual a idade de mais de dez anos deve ser entendida como o décimo primeiro ano, mas Benincasa não entra nesta categoria, pois ele tem menos de dez anos. O décimo artigo, enfim, enuncia que, considerando tudo o que foi dito antes, o processo contra Benincasa deve ser anulado. As testemunhas ou não foram interrogadas sobre esses dois últimos artigos, ou, quando o foram, não se pronunciaram, não se autorizando, mais uma vez, a se substituir ao juiz.

Através dos interrogatórios, o pai e a mãe, então, mobilizaram outros pais. Todos consideraram que o acidente fazia parte do risco do jogo, como em muitas comunas italianas da época. Todos esses pais que testemunharam e defenderam explicitamente Beneamato e seu filho e implicitamente a legitimidade do *ludus*, não vieram também, nostálgicos, defender uma atividade que eles perderam ou que eles estão perdendo, já que no século XV esses jogos sob controle são reservados exclusivamente às crianças? Eles protegem arduamente seus filhos que lançam pedras que eles não podem mais jogar. Os filhos tornados, por eles agora desarmados, refêrências. Como escreveu Pierre Legendre “[...] um pai é um filho que faz a função de pai” (LEGENDRE, 2000, p. 48). Sobre a cena comunal, os pais seguiam o jogo do qual eles foram destituídos sob

outra forma, com outras armas. Através deste inquérito, um jogo de pedras virou um jogo de pais. Eles lançaram palavras. As palavras substituíram as pedras. Desse ponto de vista, as autoridades comunais conseguiram disciplinar os cidadãos.

Normas, práticas e legitimação

Analisamos aqui um acontecimento, uma contração, que se inscreve certamente nas estruturas, mas que não é do cotidiano (mesmo se as crianças tivessem sido feridas antes): um acontecimento extraordinário e único (mesmo se ele se inscreve no seio do que nós podemos chamar de rito), que coloca em cena atores, eles mesmos únicos, em sua essência e suas relações. O acontecimento participa da atualização das estruturas e da atualização do ideal, isto é, o que os atores, antes mesmo de agir, pensam da *batalha*, das normas ou dos processos. Podemos legitimamente pensar que os dois acréscimos da rubrica estatutária (que diminuem a inimputabilidade das crianças na estrutura) foram consecutivos a acontecimentos do mesmo tipo e que atualizaram a norma. Esse lançar de pedra e o crânio esmagado são mais que acontecimentos, pois são ações que participam da criação de uma estrutura. Marshall Shalins chama nossa atenção sobre o que há de estrutural no acontecimento contingente, defendendo a ideia de uma “estrutura da conjuntura”. Um acontecimento é uma atualização única de um fenômeno geral, uma realização contingente do modelo cultural. Existe uma ordem cultural constituída em cada sociedade e uma ordem cultural tal qual vivida pelos indivíduos: “[...] em seus projetos concretos e seus arranjos sociais, informados de significações reconhecidas de seres e de coisas, os homens produzem riscos empíricos às categorias culturais” (SHALINS, 1989, p. 9).

Os atores compreenderam como funciona o poder comunal. Eles conheciam perfeitamente as regras do jogo: o pai da vítima “denuncia” e o pai do acusado mobiliza um processo inquisitorial. Eles perpetuam normas a partir do momento em que tentam conhecê-las melhor. As autoridades comunais consideram esse *affaire*, esta “prática”, que conheceu uma “tradução jurídica” nas normas, como sem dúvida outros processos anteriores legitimaram as modificações das

rubricas dos estatutos de 1426. As práticas são, então, produtoras de normas. Essas não são fixadas, elas evoluem sem cessar:

Socialmente, não há prova que no interior de dispositivos institucionais organizam a interação dos protagonistas em torno de procedimentos de validação para estabelecer uma verdade antes idealmente da forma de uma evidência compartilhada, em todo caso, aquela de um reconhecimento público sancionado (NAEPELS, 2009, p. 2).

Como vemos, o conceito de legitimação é mais operante que aquele de manipulação para explicar o comportamento dos atores face às normas. “Em relação ao paradigma da manipulação, o tema da legitimação coloca mais diretamente o problema – subestimado no outro conceito – da reprodução das normas sociais e das operações individuais da construção do coletivo” (CERUTTI, 1995, p. 132).

Considerações finais

Este estudo de caso permite realizar uma reflexão sobre alguns “conjuntos conceituais” (a comunidade, as estruturas familiares, a memória, o espaço e a constituição das normas) e algumas formas de comunicação (a linguagem e os rituais). Para defender-se ou para proteger seus próximos, os atores sociais utilizam as normas estatutárias e engrenagens jurídicas em uso na comuna. Enquanto utilizadores, eles participam da atualização dessas normas e da construção da aceitação desse poder. No exemplo estudado, assistimos a uma aceitação social coletiva dos pais. Não há recurso em causa, mas uma vontade de usar as possibilidades ofertadas. Compreendemos, assim, o aporte essencial de um estudo micro-histórico enquanto trata-se de compreender a dialética entre as normas e as práticas. Este método propõe “uma aproximação dinâmica da constituição do laço social” e permite sobrepor “a oposição factível entre regularidade institucional e inventividade social” e de substituir a oposição tradicional e pouco operante

autoridade-resistência pelas noções de circulação, negociação e de apropriação (RICOEUR, 2000, p. 282).

Nesse documento, existem múltiplas figuras de autoridade e de poderes “legitimantes”: o pai da vítima que faz a denúncia, o pai do acusado, a mãe da criança (única testemunha feminina do processo, que é convocada para provar a idade da criança), os pais de outras crianças da comuna das quais a instituição solicita as lembranças, as autoridades comunais (o podesta) que instruem o processo (e que pronunciaram a *sententia*, infelizmente perdida), as normas estatutárias e os representantes do papado. Não sabemos se Andrea di Nicola, a criança que teve a fratura craniana, sobreviveu aos ferimentos nem se Benincasa de Beneamato pôde se beneficiar da clemência da justiça podestária. Resta-nos, então, imaginá-los, um e outro, em agosto de 1459, em uma *bataglia* feroz.

BUILD AND LEGITIMIZE FATHER’S AND COMUNAL’S AUTHORITY IN A TRIAL IN SAN SEVERINO (MARCHE) IN THE MIDDLE OF THE FIFTEENTH CENTURY

Abstract: In August 1458, in San Severino (Marche of Ancona), during a *gioco della battaglia*, battle of stones very ritualized in which the children of the city fight against each other, a child is seriously wounded. The victim’s father triggers an inquisitorial trial, forcing the guilty’s one to come, with witnesses, to defend his son, trying to prove, among other things, that her child, under the age of ten years, is not legally responsible. This paternal defense shows that to protect their kinfolk, social actors use the statutory norms and legal machinery set up by the municipality. It also allows us to observe the manifestations of various authority figures and uncover the various instances of explicit or implicit legitimation. This type of event built paternal authority and communal’s authority. This study of micro-history still can reveal, all the representations, rules of conduct, values attached to the person or to the actions, major components “ideational” of social life, and to question the relevance of a sweeping opposition between norms and practices.

Keywords: Italy. Authority. Norms/practices.

Notas

¹ O texto encontra-se nos arquivos de São Severino: Archivio Storico Comunale di San Severino. Liber mallefitiorum offitii potestaire Antonii de Salamacchis de Civitate Castelli pro uno anno 1457 et MCCCCLVIII (Nas próximas citações: ASCS, Liber mallefitiorum), fol. 204-207v. Ele foi, em parte, transcrito por PACIARONI (2009, 45-51): “*getta seu maza flonda [...] fractura ossis seu cranei capitis [...] cum maxima sanguinis effusione*”. ASCS, Liber mallefitiorum, fol. 204.

² *Non sit/etatis ultra decem annorum*, ASCS, Liber mallefitiorum, fol. 204 v.

³ *Gonfalonier de l'Eglise*, expressão utilizada pelo autor do texto. Na Idade Média, correspondia ao cargo de chefe e/ou protetor da cidade, nomeado pelo Papa. N. do T.

⁴ Nos estatutos de Ascoli Piceno (1377), perto de São Severino, o legislador proibiu “a *battaglia* das crianças, jovens e adultos “aos domingos, feriados e outros dias no campo de Paregnano (periferia de Ascoli Piceno) e em outros lugares no entorno da cidade, sob pena de uma multa de cinco livros. Se tivesse “porte de armas de metal ou de ferro”, a multa era duplicada. Aquele que portasse uma funda (*gecto overo floncha*) na cidade era passível de uma multa de cem soldos (correspondente a cinco livros). STATUTI DI ASCOLI PICENO, 1999, livro III, 99, 120 – *De quilli che fanno bactaglia et chi porta la fioncha per cità*.

⁵ “[...] o direito tira sua origem do fato”. N. do T.

⁶ ASCS, Liber statutorum terre Sanctiseverini (1426), lib. II, rub. 80, fol. 75.

⁷ Como é o caso, por exemplo, nos estatutos de Verona, nos quais, na margem, “uma mão” acrescentou em letras cursivas as modificações operadas em cada rubrica (BIANCHI; GRANUZZO, 1992, p. 73).

⁸ Hans Keller e sua equipe de Münster estudaram esse trabalho de reelaboração que permite também facilitar a consulta aos estatutos no dia a dia (KELLER ; BUSCH, 1991).

⁹ As menções a espaços suburbanos proibidos ou autorizados é frequente. Encontramos também para Pavia, Lucca, Milão, Modena, Ferrara ou Pérugia, (SETTIA, 1990, p. 91). Diferentemente, em Florença, as batalhas aconteciam nos espaços liminares, de fronteira, mas também no espaço urbano: sobre pontes e praças suburbanas (ZORZI, 1993, p. 76).

¹⁰ Andrea Zorzi mostrou que no século XV, sobretudo nos Estados territoriais, as penas corporais reduziram em relação aos banimentos não apenas para os crimes políticos mas igualmente para os delitos correntes. ZORZI, 1993, parágrafo 23.

¹¹ O primeiro acréscimo começa com “Addimus hiic capitulo quod [...]” e, o segundo, com “Ac etiam addimus et presenti lege firmamus quod [...]”. ASCS, Liber statutorum terre Sanctiseverini (1426), lib. II, rub. 80, fol. 75.

¹² Citado por SETTIA, 1990, p. 127. A título de comparação, eis uma passagem contemporânea e geograficamente próxima (ao sul de Ancona), de uma rubrica

dos estatutos de Sirolo (datados de 1465) intitulada: “*Della pena de putti che saranno minori di diece anni*”: “*Statuto, et determinato, è, che si alcun putto minor di diece, commetterà alcun delitto o maleficio, mancando di discrezione non deva esser condannato in cosas alcuna ma si serà maggiore di anni diece insino al quarto decimo inclusive et commetterà alcun delli detti malefici, et delitti si condanni in mezza pena, et manco all’arbitrio dell’officiale, considerata la qualità dell’età et del delitto*”. (GAUDENTI, 1938, capítulo 19, p. 122)

¹³ In terra Sancti/Severini fuit semper consuetus fieri prelium inter pueros et de vulneribus factis/in dictis prelis nunquam audivit quod aliqua pena fuerit soluta adeo quod quidam de/dicta terra fuit interfectus in dicto prelio et numquam fuit facta aliqua inquisitio/per curiam contra interficientem et etiam ipse testis fuit vulneratus in dicto prelio et/non fuit imposita aliqua pena vulneranti.

¹⁴ Jean Bazin escreveu que “les récits que nous enregistrons aujourd’hui peuvent être en fait le sédiment d’historisations successives dont chacune avait pour but de ‘ré-écrire’ l’histoire en fonction des intérêts du moment”. (BAZIN, 1979, p. 470).

¹⁵ Encontramos esses fundamentos no *Digesta*: “Si quis per iocum percutiat aut dum certat, iniuriarum non tenetur”. Conferir a citação feita por Settia (1990, p. 125) desta passagem.

¹⁶ “Dixit quod anno presenti et mense augusti pluribus vicibus fuit factum prelium inter pueros”. Encontramos essa fórmula nos testemunhos de Ansovinio di Severino (fol. 206), Nicola di Oliviero (fol. 206 v.), Lucarello di Bartholomeo (fol. 206 v.).

¹⁷ “Inter(r)ogatus de loco dixit extra portam Vallis in quadam possessione Johannis Patritii juxta bona/Johannis Cristofori, bona Sancti Salvatoris et alios fines”. (ASCS, *Liber mallefitiorum*, folio 206v)

¹⁸ “dixit/ que dum ipse Andrea fuit vulneratus audivit voces multorum puerum/ ibi existentium et dicentium: ‘bambacio, bambacio, che è ferito lu figlio de Nicola’”. (ASCS, *Liber mallefitiorum*, fol. 206. As crianças pedem, sem dúvida, que lhes entreguem algodão, para estancar a hemorragia de Andrea di Nicola.

¹⁹ “Interrogatus super 7 et 8 dixit quod dictus Benemcasa est minor decem annorum/et ita tenetur et reputatur. Interrogatus in causa scientie dixit quod dum ipse testis duxit/uxorem et sunt jam otto anni mater dicti Benemcase intervenit in nuttis ipsius testis/ et habebat dictum Benemcasam in brachiis et apparebat quod dictus Benemcasa non erat/etatis duorum annorum”. (ASCS, *Liber mallefitiorum*, folio 206 v)

²⁰ “Item/interrogatus super 7 et 8 dixit quod dictus Benemcasa est minor decem annorum./Interrogatuso in causa scientie dixit se bene recordari de nativitate dicti Benemcase qui/ natus fuit in anno 1449 et mense junii et uxor ipsius testis ivit/ ad vigitandum matrem dicti Benemcase dum erat in partu et in lecto propter/ navitatem dicti Benemcase et ita dixit dictus Benemcasa haberi et reputari/ pro minore decem annorum”. (ASCS, *Liber mallefitiorum*, folio 207)

²¹ “Interrogata super settimo et 8 dixit quod dictus benemcasa/ de quo fit mentio in dicto capitulo est minor decem annorum et ipsa testis/ peperit dictum Nenemcasam in anno 1449 et de mense junii dicti anni//. Interrogata qualiter ipsa recordatur de tempore dixit que expleto dicto anno in quo ipsa/ perperit dictum Benemcasam incepit annus santum videlicet post partum suum per settem/ menses vel circha. Interrogata in causa scientie dixit que ipsa testis perperit dictum/ Benemcasam ut supra et ex corpore suo dictus Benemcasa natus fuit”. (ASCS, *Liber mallefitiorum*, folio 208-208v).

Referências

ARCHIVIO STORICO COMUNALE DI SAN SEVERINO LIBER MALLEFITIORUM OFFITII POTESTARIE ANTONII DE SALAMACCHIS DE CIVTATE CASTELLI PRO UNO ANNO 1457 ET MCCCCLVIII (ASCS, *Liber mallefitiorum*), fol. 204-207 v.

BAIETTO, Laura. Elaborazione di sistemi documentari e trasformazioni politiche nei comuni piemontesi (secolo XIII): una relazione di circolarità. *Società e storia*, n. 98, p. 645-679, 2002.

BAZIN, Jean. La production d'un récit historique. *Cahiers d'études africaines (Gens et paroles d'Afrique. Ecrits pour Denise Paulme)*, v. 19, n. 73-76, p. 435-484, 1979.

_____. Le bal des sauvages, dans *Le sauvage est à la mode*, J. L. Amselle (Dir.), Paris: Le Sycomore, p. 179-218, 1979. repris dans Id., *Des Clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement*, Paris: Anacharsis, p. 51-98, 2008.

BEDELL, John. Memory and Proof of Age in England 1272-1327. *Past and Present*, n. 162, p. 3-27, fev. 1999.

BENSA, Alban. De la culture et du mythe comme artefacts dans Id., *La fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*. Paris: Anacharsis, p. 123-138, 2006.

BOLTANSKI, Luc. *L'amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*. Paris: Métailié, 1990.

CAMMAROSANO, Paolo. *Italia medievale. Struttura e geografia delle fonti scritte*. Rome, 1991, rééd., 2000.

CERUTTI, S. Normes et pratiques, ou de la légitimité de leur opposition. In: LEPETIT, Bernard. (Dir). *Les Formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*. Paris: Albin Michel, 1995, p. 127-149.

CHAUVIER, Eric. *Anthropologie de l'ordinaire. Une conversion du regard*. Paris: Anacharsis, 2011.

GIANANDREA, Antonio. *Della Signoria di Francesco Sforza nella Marca secondo le memorie e documenti dell'archivio settempedano* {San Severino}. Milan, 1885, rééd., 1978.

GLI STATUTI DI VERONA DEL 1327. A cura di S. A. Bianchi et R. Granuzzo, 2 volumes, Rome, Jouvence, 1992.

GLI STATUTI DEL COMUNE DI SIROLO DEL 1465 E LORO SUCCESSIVE RIFORMAZIONI, A cura di Alberto Canaletti Gaudenti. Ancône, 1938.

GUYOTJEANNIN, Olivier; MORELLE, Laurent; PARISSE, Michel. *Pratiques de l'écrit documentaire au XI^e siècle*, Chartres: Bibliothèque de l'Ecole des Chartes, 1997, p. 155.

JANSEN, Philippe. *Démographie et société dans les Marches à la fin du Moyen Âge. Maccrata aux XIV^e et XV^e siècles* (Collection de l'École française de Rome-279). Rome, 2001.

_____. La territorialité des villes marchésanes à la fin du Moyen Âge d'après les ambassades. In: BARTHELEMY, Dominique; MARTIN, Jean-Marie (Dirs). *Liber largitorius. Etudes d'histoire médiévale offertes à Pierre Toubert par ses élèves*. Genèbra: Droz, 2003, p. 195-218.

KELLER, Hans; BUSCH, Jorg. (Dirs). *Statutencodices des 13. Jahrhunderts als Zeugen pragmatischer Schriftlichkeit. Die Handschriften von Como, Lodi, Novara, Pavia und Voghera*. Munich, 1991.

LEGENDRE, Pierre. *Le Crime du caporal Lortie. Traité sur le père*. Paris 1989, rééd. 2000.

LEMIEUX, Cyril. *Le Devoir et la grâce*. Paris: Economica, 2009.

MAIRE VIGUEUR, Jean-Claude. Un jeu bien mal tempéré. *Le ludus battaglie de Pérouse, dans Histoire et société. Mélanges offerts à Georges Duby, II: Le tenancier, le fidèle et le citoyen*. Aix-en Provence: Publications de l'université de Provence, 1992, p. 195-208.

MAFFEI, Elena. *Dal reato alla sentenza. Il processo criminale in età comunale*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2007.

MANSELLI, Raoul. Il sistema degli stati italiani dal 1250 al 1454 dans Comuni e signorie: istituzioni, società e lotte per l'egemonia, t. IV, *Storia d'Italia UTET*, Giuseppe Galasso dir., Turin, p. 179-265, 1981.

NAEPELS, Michel; BACKOUCHE, Isabelle.(Dirs.) *Faire la preuve, Genèses 74*, Paris: Belin, 2009.

ORTALLI, Gherardo. Tempo libero e medio evo: tra pulsioni ludiche e schemi culturali. In: CAVACIOCCHI, Simonetta. (Org). *Il tempo libero. Economia e società* (Loisirs, Leisure, Tempo Libre, Freizeit, secc. XIII-XVIII) Florença: Le Monnier, p. 31-54, 1995.

PACIARONI, Raoul. *Il gioco della battaglia a San Severino e in altre città delle Marche*. Associazione Palio dei Castelli, San Severino, Marche 2009.

POTIN, Yann; et THÉRY, Jean. L'histoire médiévale et la nouvelle érudition: l'exemple de la diplomatie, *Labyrinthe*, p. 35-39, avril/1999.

RICOEUR, Paul. *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.

RIZZI, Alessandra. Le jeu dans les villes de l'Italie médiévale, *Histoire urbaine*, n. 1, p. 47-64, 2000/1.

_____. *Ludus/ludere. Giocare in Italia alla fine del Medio Evo*. Rome: Viella, 1995.

SAHLINS, Marshal. *Des îles dans l'histoire*, Paris: Gallimard-Seuil, 1989.

SETTIA, Aldo. A. Ut melius doceantur ad bellum: i giochi di guerra e l'addestramento delle fanterie comunali, In: *La civiltà del torneo (sec. XII-XVII)*. *Giostre e tornei fra medioevo ed età moderna* Narni: Centro studi storici di Narni, 1990, p. 79-105.

_____. *Il gioco pubblico in Italia. Storia, cultura e mercato*, a cura di G. Imbucci: Università degli Studi di Salerno, Dipartimento di Scienze Storiche e Sociali, Marsilio, 1999.

_____. *Il tempo libero. Economia e società (Loisirs, Leisure, Tempo Libre, Freizeit, secc. XIII-XVIII)*, a cura di Simonetta Cavaciocchi, Florence, Le Monnier, 1995.

STATUTI DI ASCOLI PICENO. BRESCHI, Giancarlo; VIGNUZZI, Ugo (Dir.), v. 1, Ascoli Piceno, 1999, livre III.

TADDEI, Ilaria. L'encadrement des jeunes à Florence au XV^e siècle. *Histoire urbaine*, p. 119-132, 2001.

WALEY, Daniel. Lo stato papale dal periodo feudale a martino V, *Comuni e signorie nell'Italia nordorientale e centrale*, t. VII, v. 2, GALASSO, Giuseppe (Dir.), Turin, p. 229-320, 1987.

ZORZI, Andrea. La politique criminelle en Italie (XIII^e-XVII^e siècles). *Crime, Histoire e Societàs / Crime, History & Societies* [En ligne], v. 2, n.2, 1998, mis en ligne le 03 avril 2009. Disponível em: <<http://chs.revues.org/index972.html>>. Data de acesso: mai. 2013.

_____. Battaglie e giochi d'azzardo a Firenze nel tardo Medioevo: due pratiche sociali tra disciplinamento e repressão, dans *Gioco e giustizia nell'Italia di Comune*, a cura di G. Ortalli, Treviso-Roma: Viella, p. 71-107, 1997.

Recebido em: 30 de junho de 2013.

Aprovado em: 26 de setembro de 2013.

Artigos

Orfani italiani no Juízo dos Órfãos de Porto Alegre (final do século XIX)*

José Carlos da Silva Cardozo**

Resumo: Muitas crianças e adolescentes italianos, juntamente com seus familiares, transpuseram as barreiras oceânicas e vieram para o Rio Grande do Sul em busca de melhores oportunidades de trabalho e condições de vida. Contudo, as vicissitudes que cercavam a maioria da população, entre o final do século XIX e início do XX, também afligiram as famílias dos imigrantes italianos, em algumas das quais foram completamente desarticuladas devido ao falecimento de seus genitores. Assim, muitas crianças e adolescentes imigrantes ou descendentes tiveram que conviver também com a orfandade. Para cuidar dessas crianças, o Estado brasileiro possuía o Juízo dos Órfãos, instituição do Judiciário destinada a atribuir um adulto como responsável legal pelo menor, e o governo italiano uma instância de representação legal no Brasil – o Consulado Italiano. É a intenção deste trabalho, por meio da História Social, apresentar alguns dos pequenos italianos e ítalo-brasileiros que tiveram suas histórias registradas nos Processos de Tutela da cidade de Porto Alegre, os quais receberam atenção do Consulado Italiano de Porto Alegre em suas ações. Dessa forma, refletir sobre esses menores estrangeiros e trazer para análise as crianças e os adolescentes que, muitas vezes, ficam em segundo plano nos estudos e/imigratórios.

Palavras-chave: Órfãos. Estrangeiros. Italianos. Juízo dos Órfãos.

* À memória de minha mãe, Cecília Tereza Deves.

** Doutorando em História Latino-Americana (UNISINOS). Professor concursado da Secretaria de Educação do RS. Editor da Revista Latino-Americana de História e da Revista Brasileira de História & Ciências Sociais. Secretário da Anpuh/RS. Bolsista Capes/MEC. E-mail: jcs.cardozo@gmail.com.

Introdução

Fazer a América. Quantas vezes essa frase embalou sonhos e corações no *Velho Continente*. Homens, mulheres e crianças de todas as idades e etnias viram-se atraídos pelas possibilidades que o *Novo Mundo* estava a ecoar numa Europa cada vez mais assolada por fome, doenças e epidemias. Fazer a América significava trabalhar, mas, ao mesmo tempo, sonhar com uma vida feliz. O sentimento de esperança inspirava a todos nos anos finais do século XIX e início do XX.

Emigrar foi uma alternativa real para a sobrevivência de muitos. No início, ela era temporária, ocorrendo para uma região ou mesmo para fora do país, mas dificilmente para fora do continente. No entanto, devido não só às circunstâncias estruturais como a expropriação dos camponeses, na agricultura, e dos artesãos, nas cidades, mas também ao aumento da densidade demográfica, que acarretava a falta de alimentos e de trabalho, acabava tornando-se dificultosa a permanência de muitos na Europa (GIRON, 1980; SANTOS, 1980; FAVARO, 2006). Fugir da macabra equação fome–doença–epidemia–fome era uma questão de sobrevivência.

Buscando novas possibilidades de renda e sobrevivência, as famílias Marine (ou Marini) e Sigandi juntaram-se a mais de 84 mil italianos que empreenderam a aventura de cruzar o oceano Atlântico, partindo da península itálica para a região mais meridional do Brasil, entre 1875 e 1914. Dessa forma, apresentaremos a participação do Consulado Italiano no Juízo dos Órfãos de Porto Alegre em ações judiciais que envolveram menores de idade de origem ou descendência italiana que tiveram que lidar com a vicissitude da orfandade. Consulado que mesmo não tendo deixado registrado em seus “relatórios consulares” (IOTTI, 2001), depreendeu a atenção para com o bem-estar das crianças e dos adolescentes italianos ou ítalo-brasileiros.

O estado unitário italiano foi um processo de construção político-econômico-social desenvolvido ao longo do século XIX, sendo a emigração um dos temas latentes. Até a década de 70 e o início dos anos 80, o Reino da Itália via a emigração como um problema, pois compreendia, entendimento advindo dos latifundiários, que a saída de homens e mulheres da Itália reduziria a oferta de mão de obra,

provocando o aumento nos salários pagos e, consequentemente, aumento nos gastos com a produção.

Contudo, no final da década de 80, o Estado italiano inicia um processo de reformas, atingindo também o Ministério dos Negócios Exteriores, ministério responsável pelos diplomatas e pelas representações diplomáticas do Reino da Itália ao redor do mundo. A partir desse período “[...] houve uma mudança significativa na atitude do Estado italiano diante do processo emigratório. A emigração começou a ser vista como parte do mercado internacional, estabelecendo-se a equação ‘mais emigrantes, mais comércio’ (IOTTI, 2001, p. 52). Dentro dessa nova perspectiva, os consulados deveriam não só estar atentos a questões políticas, mas também jurídicas, pois deveriam acompanhar os emigrantes na nova terra. O estado italiano e os grupos dirigentes inverteram a postura em perceber o emigrante como um problema para ver nele uma solução, pois esse consumiria produtos italianos no exterior e remeteria seus ganhos para seu país de origem. O Reino da Itália recuava em favorecer ao grupo dos latifundiários para beneficiar os comerciantes e os industrialistas.

Mudança que se mostrara frutífera, pois, nas palavras de um funcionário do ministério da agricultura contemporâneo ao processo, o Comendador Antonio Monzili,

[...] a emigração tem sido extremamente útil ao nosso país; ela tem contribuído para o progresso econômico, seja diminuindo a população [...], seja aumentando a riqueza capitalista italiana através da poupança arrecadada com o trabalho no exterior (*apud* IOTTI, 2001, p. 56).

Contudo, Luiza Iotti (2001) estudando os relatórios consulares do final do século XIX e início do século XX, remetidos do Rio Grande do Sul para a Itália, identificou neles a presença pejorativa dos valores dos grupos dirigentes em relação ao emigrante italiano no Brasil. Os relatórios estudados revelaram o interesse econômico e elitista por parte dos cônsules.

Dessa forma, afastando-nos dos documentos oficiais do Ministério dos Negócios Exteriores do Estado italiano, buscaremos refletir sobre a participação do Consulado Italiano de Porto Alegre em rela-

ção à família de origem ou descendência italiana, no final do século XIX. História que não será contada por documentos tendo por personagens os adultos, mas, sim, pelos registros dos pequenos membros das famílias Marine e Sigandi: as crianças e os adolescentes que, muitas vezes, ficam em segundo plano nos estudos e/imigratórios.

Crianças e adolescentes e/imigrantes – um estudo possível

Não é fácil a tarefa daquele que deseja estudar a e/imigração tendo por foco a participação dos menores de idade. Os estudos concentram-se mais na atuação dos adultos, segregando uma importante parcela dos que ajudaram na manutenção da família, ou que tiveram participação intensa na sociedade, seja em atividades ligadas à agricultura, na nascente indústria ou nas atividades domésticas. É significativo perceber que temas relacionando menores de idade e e/imigração estejam, na maioria das vezes, relacionados ao mundo do trabalho, como o trabalho de Esmeralda Moura (1982) para a cidade de São Paulo e de Ramon Tisott (2008) para Caxias do Sul.

Uma das muitas dificuldades em se estudar a história da criança e/imigrante

[...] é a falta de informações em fontes documentais sobre imigração que, em geral, são reticentes no que se refere ao cotidiano dessa criança, à sua vivência no universo familiar, ao seu dia-a-dia na escola, às suas brincadeiras em casa e na rua ou, ainda, aos momentos de angústia e desamparo, causados pela desestruturação da família (SCOTT; BASSA-NEZI, 2005, p. 163).

Ana Scott e Maria Bassanezi (2005) chamam a atenção para o “silêncio” das fontes sobre a criança e/imigrante, o que advém, provavelmente, dos “produtores dos documentos”, que tinham atenção especial para o trabalhador em potencial, ficando as crianças legadas ao último plano pelas autoridades estatais, pelos agentes de imigração ou mesmo empregadores.

Mas a curiosidade é o grande motivador do Historiador: o que seria dos estudos relativos à escravidão no Brasil se os historiadores tivessem se dado por satisfeitos com o fato de Rui Barbosa ter mandado queimar “todos” os registros da escravidão no país? Pesquisa, leitura e criatividade, juntamente com um pouco de sorte, são fatores que ampliam o campo das possibilidades na pesquisa histórica. As palavras de Marc Bloch continuam vivas e servindo de inspiração para a curiosidade do historiador quando ele afirma que “[...] o bom historiador se parece com o ogro da lenda. Onde fareja carne humana, sabe que ali está sua caça” (BLOCH, 2001, p. 54).

Dessa forma, *farejando* crianças e adolescentes nos arquivos empoeirados da cidade de Porto Alegre, fomos contemplados com nossa *caça* – o Juízo dos Órfãos¹.

Juízo dos Órfãos

O Juízo dos Órfãos foi uma instituição jurídica que teve sua origem em Portugal, remontando ao século XV. A criação desse Juizado deveu-se à necessidade de definir normas que regulamentassem a proteção dos menores de 25 anos de idade², no que competia não só à administração própria, mas também à de seus bens. O cuidado e a administração do órfão, por parte de um adulto legalmente constituído, eram necessários, em vista dos processos de separação de bens (partilha) ou mesmo de herança, em virtude de falecimento do pai do menor. Numa contingência desse tipo, o adulto ficaria responsável por representar os interesses do menor nesse processo, que, em certas circunstâncias, poderia se transformar numa ação que desembocasse em litígio³. A necessidade de um adulto como responsável por um menor também poderia vir pela orfandade completa. Assim, o Juízo dos Órfãos deteve suas atenções nos menores de idade que possuísem bens ou fossem descendentes de família de posse e/ou de prestígio social.

O Juizado de Órfãos, como também era chamado, foi igualmente instalado na colônia portuguesa na América e, com o aumento da população na colônia, foi regulamentado, em maio de 1731, o cargo de Juiz de Órfãos no Brasil. Em Porto Alegre, esse

cargo foi criado em 26 de janeiro de 1806, teve sua reorganização administrativa em 1927, com o Código de Menores, e sua completa reformulação das atividades em 1933, ano em que foi criado o Juizado de Menores pela Intendência Municipal. Nesse percurso, a partir de 1850, a instituição foi direcionando sua atenção também para os menores não pertencentes às elites; com uma nova ética do trabalho sendo introjetada pelos grupos dirigentes no Brasil, a sociedade deveria cuidar das crianças e dos adolescentes, pois eles eram compreendidos como o futuro da nação e não deveriam ser criados em meios perniciosos ou viciados. Assim, o Estado brasileiro, por meio do Juízo dos Órfãos, agiu de forma eficiente para *proteger* os menores de idade dos perigos que responsáveis *negligentes* poderiam trazer para sua formação como cidadãos.

Dessa forma, o Juízo de Órfãos era o tribunal em que se tratava de tudo que dizia respeito a um menor de idade, ou a pessoas incapacitadas, como os pródigos (pessoas que gastam seu capital ou destroem seus bens; Ord. Fil. liv. 4^a, tit. 103 §6), os furiosos (pessoas com as faculdades mentais debilitadas; Ord. Fil. liv. 4^a, tit. 103), os doentes graves (pessoas impossibilitadas de administrar seus bens) e os indígenas (Ord. Fil. liv. 1^o, tit. 88). Pela forma da lei vigente, essas pessoas, embora atingissem a maioridade legal, necessitavam de um adulto legalmente constituído por esse Juízo (o curador) como seu representante e responsável⁴.

Portanto, essa instituição, vinculada ao Poder Judiciário⁵ – que tinha por objetivo cuidar e zelar de todos os menores de idade que estavam sob sua jurisdição –, produziu muitos processos judiciais que atualmente se tornam fontes privilegiadas para visualizar a criança e o adolescente na sociedade brasileira, possibilitando perceber crianças, adolescentes e jovens inseridos tanto nas relações familiares quanto na relação com os operadores do direito. Sem fazer distinção, todos os menores de idade que porventura enfrentassem algum problema relacionado ao seu responsável, ou à falta dele, eram encaminhados ao Juízo dos Órfãos⁶.

A documentação típica desse fundo compõe-se de processos de variada complexidade e tipologia e sua análise oferece uma visão sobre o cotidiano da criança, da família e das

relações que se estabeleciam entre os adultos e as crianças em situação de crise (SCOTT; BASSANEZI, 2005, p. 169).

Privilegiamos neste texto apenas dois Processos de Tutela abertos no final do século XIX, entre muitos, por estes apresentarem a ação direta do Estado italiano, por meio de seu Consulado na cidade de Porto Alegre, no destino das famílias e das crianças e dos adolescentes. Os autos de tutela tinham por objetivo dar um tutor para um menor de idade que se encontrasse em situação de vulnerabilidade. O cargo de tutor era de função jurídico-social, com alto grau de responsabilidade, pois tudo que dissesse respeito ao menor seria de sua alçada, devendo aquele responder pelas ações das crianças e dos adolescentes, tanto em Juízo quanto fora dele. O cargo era conferido pelo Juiz de Órfãos a uma pessoa para que gerenciasse os bens e cuidasse da integridade física de um menor de idade, quando uma criança era órfã de pai ou quando este fosse ausente, *vagabundo* ou dado a vícios. Nesses casos, o Juiz de Órfãos nomeava um tutor para cuidar da criança, exceto quando não houvesse algum nome indicado em testamento. Isso acontecia mesmo que o menor tivesse mãe ou vivesse com ela, pois esta era, geralmente, considerada impedida de assumir a responsabilidade jurídica de seus filhos se tivesse que trabalhar na via pública ou se casasse novamente.

Dessa forma, refletir sobre a ação do Consulado Italiano em Porto Alegre, por meio dos processos de tutela de menores de idade, revela algo que a historiografia sobre a e/imigração ainda não tinha se detido: o cuidado que o Consulado Italiano tinha para com os membros menores das famílias de origem ou descendência italiana no Brasil.

A família Marini

Stephano Marini (ou Stefano Marini) veio para o Rio Grande do Sul com a esperança de ter uma nova vida. Deixara para trás o Reino da Itália para trabalhar no *país da fartura*, como os Estados e os agentes da imigração descreviam o Brasil. Contudo, sua esposa faleceu, deixando a menor Maria Marini⁷ (ou Marine) sem a mãe. O pai

casou-se novamente, mas veio a falecer, em São João de Montenegro, em fevereiro de 1899. Dessa forma, a menor ficaria com a viúva de seu pai, sua madrasta.

Porém, no dia 10 de abril do mesmo ano, o senhor Luiz Candido de Albuquerque, casado e comerciante da cidade de Porto Alegre, entrou com um pedido de tutela no Juízo dos Órfãos de Porto Alegre, solicitando a guarda da menina. Para isso, informava que “[...] há quatorze meses acha-se em sua companhia a menor Maria Marine”, que contava com onze anos de idade. Ora, o que teria levado esse senhor a abrir um processo judicial requerendo a tutela da menor Maria, uma vez que sua madrasta, que morava em São João de Montenegro, ficaria com ela? Antes disso, o que a menor fazia havia quatorze meses na casa de Luiz Candido?

Como a renda familiar era complementada pelos esforços de crianças e adolescentes, Stephano Marini empregou sua filha na casa do senhor Albuquerque, pois necessitava de auxílio financeiro para incrementar a produção de sua pequena plantação em São João de Montenegro. Mas, o que motivou o empregador a pedir a tutela da menor? Com a morte do pai, a madrasta queria “receber a quantia mensal” (RIO GRANDE DO SUL, 1899, s. p.) – o salário da menina – que era paga ao seu falecido marido pelo trabalho de Maria Marini.

Luiz Candido pediu a tutela da menor alegando que “[...] o produto do trabalho dessa menor não deve ser explorado [...]” (RIO GRANDE DO SUL, 1899, s. p.) pela madrasta, o que garantia, por fim, que o dinheiro que a menor ganhasse pelo seu “produto mensal” seria depositado na Caixa Econômica.

Com o processo em mãos, o Juiz de Órfãos Dr. Antonio Marinho Lourino Chaves manda, então, que “[...] seja apresentada a este Juízo a menor órfã [...]” (RIO GRANDE DO SUL, 1899, s. p.) para esclarecimentos.

No dia quinze do mesmo mês, a menor Maria Marini compareceu na Sala de Audiências do Juízo dos Órfãos onde se achava o Juiz e o Escrivão Ruben Abbott. O Juiz perguntou à menor: “Qual seu nome, idade, se é órfã, com quem vive, como é tratada e onde quer permanecer?”. Ela respondeu chamar-se Maria Marini, ter onze anos de idade e ser órfã de pai e mãe; acrescentou que vivia “[...] em companhia de Luiz Candido de Albuquerque, cidadão casado

[...]”(RIO GRANDE DO SUL, 1899, s. p.) e que “[...] não é maltratada, pois lhe dão comida e roupa conquanto, às vezes, também lhe deem alguns tapas [...]” (RIO GRANDE DO SUL, 1899, s. p.), mas que “deseja continuar na companhia da família do senhor Albuquerque” (RIO GRANDE DO SUL, 1899, s. p.).

No mesmo dia, o Juiz pediu vistas⁸ do Dr. Curador Geral de Órfãos⁹, que respondeu “[...] não tenho razão para que me impilam a impugnar o pedido[...]

do suplicante a tutor da menor.

No dia vinte do mesmo mês, o Juiz do caso determina que

Nomeio o suplicante de fls. duas [pedido de tutela], cidadão Luiz Candido de Albuquerque tutor da menor Maria Marine. Lavre-se o respectivo termo de compromisso, no qual deve ser declarado a obrigação assumida pelo tutor de recolher mensalmente à Caixa Econômica a quantia de quinze mil reis em caderneta aberta em nome da menor. (RIO GRANDE DO SUL, 1899, s. p.)

O Juiz acolheu o pedido do senhor Luiz Candido Albuquerque, mas, desde que este deixasse ratificado, no Termo de Tutela e Compromisso do Tutor, que depositaria mensalmente a quantia estipulada como pagamento pelos serviços executados pela menor.

A Justiça percebia com bons olhos a colocação de menores de idade em atividades produtivas, pois elas colaborariam para a formação do caráter habituado ao trabalho e à responsabilidade, livrando os menores dos vícios e da vagabundagem (CARDOZO, 2009).

Dessa forma, não é de se estranhar que, em apenas cinco dias, a Justiça tenha concedido a guarda de uma menina para alguém fora do círculo parental. O Juízo dos Órfãos era um órgão eficiente já que, na maioria dos casos apresentados a ele, agia de forma rápida dando um responsável legal a um menor de idade que se encontrasse em situação de vulnerabilidade ou sem responsável (CARDOZO, 2011).

Contudo, o Reino da Itália não deixou seus súditos desamparados no território mais meridional do Brasil.

Luiza Iotti (2001) estudou a atuação dos Cônsules no Rio Grande do Sul e percebeu, por meio dos relatórios destes, entre

1875 e 1914, a relação que o Reino tinha para com o país e seus emigrantes. Segundo a pesquisa da autora, os diplomatas percebiam os emigrantes como cidadãos de segunda classe, que deveriam ser acompanhados, pois poderiam naturalizar-se e, assim, renunciando à “pátria mãe”, também renunciariam aos produtos fabricados lá. Havia uma visão elitista que guiava esses diplomatas que, não recebendo mesmo o prestígio que outras representações diplomáticas italianas ao redor do mundo, sendo considerados de “quadros inferiores” dentro dessa estrutura, eram oriundos de famílias da elite. Assim, os cônsules

[...] compartilhavam da mesma visão sobre a população pobre que havia sido obrigada a buscar fora do seu país as condições de vida que ele lhes negava. As relações que se estabeleceram entre eles e os imigrantes reproduziam, em parte, aquelas existentes, na Itália, antes da Imigração. O Estado italiano e seus representantes continuaram a agir, no Rio Grande do Sul, com a mesma indiferença, com o mesmo preconceito e desprezo que haviam manifestado pela população pobre que vivia na Itália (IOTTI, 2001, p. 83).

Mas, no caso da menor Maria Marini, não houve “indiferença”: mesmo sendo ela pobre e órfã de pai e mãe, o Estado italiano agiu, por meio de seu consulado em Porto Alegre, com o propósito de levar a menina Maria de volta à sua terra natal.

No dia vinte de outubro, os autos voltam ao Juízo dos Órfãos, quando foi anexado ao processo o ofício do Cônsul italiano Enrico Ernesto Ciapelli, cônsul em Porto Alegre de 5 de dezembro de 1897 a 29 de janeiro de 1905, em papel timbrado do Consulado Real Italiano, redigido em italiano e dirigido ao “Presidente do Estado do Rio Grande do Sul”, Dr. Antonio Augusto Borges de Medeiros, em que afirmava:

O R^o Ministério dos Negocios do Exterior me ordena a providenciar afim de que volte à sua pátria a menor Maria Marini, filha de Stephano Marini falecido em São João de Montenegro em Fevereiro de 1899, para ser entregue a seu

tio José Marini, nomeado tutor da dita menor pela Pretura Real de Tiene. A rapariga em questão se acha em casa do snr. Luiz Candido de Albuquerque tutor d'ela; nomeado pelo Juiz de Órfãos dessa cidade, e à mesma se referia a nota d'aquela Juiz Distrital em data de 25 de Setembro de 1899 dirigida a este consulado sobre o mesmo assunto. Tendo, pois, a honra de dirigir-me à V.S. para pedir-vos que vos digneis providenciar afim de que da competente autoridade seja remetida a este consulado a dita rapariga.

No mesmo dia, a menor foi removida da guarda de seu tutor, entregue ao Consulado do Reino da Itália em Porto Alegre e encaminhada para seu país de origem. Com esse processo, podemos perceber algo que não consta nos relatórios consulares estudados por Luiza Iotti (2001): a participação direta do Estado italiano, por meio de seu diplomata, na guarda de uma menina italiana, demonstrando que o próprio Estado italiano não estava somente materializando “[...] os interesses da classe dirigente italiana em relação à emigração e aos emigrantes” (IOTTI, 2001, p. 110), mas também se preocupando com as crianças e os adolescentes que, pelas vicissitudes da vida no além mar, pudessem estar passando por dissolução familiar. Mas o caso da menor Maria Marini não fora o único.

A família Sigandi

Margarida, Rosa, Celestina e João Sigandi¹⁰, todos irmãos, com doze, dez, seis e dois anos e meio, respectivamente, foram apresentados ao Juízo dos Órfãos de Porto Alegre em oito de março de 1889, dez anos antes da data em que viria a ocorrer o processo de que tratamos anteriormente.

Quem abriu o processo de tutela foi o Juiz de Órfãos Dr. Bernardo Dias de Castro Sobrinho que foi informado que haviam falecido “[...] nesta cidade um casal de colonos, marido e mulher, deixando quatro filhos [...]” (RIO GRANDE DO SUL, 1889, s. p.), filhos de Pedro Sigandi, falecido, (que, na verdade, morreu em seu país natal) e de Josepha Decane, que havia falecido de “febre

amarela” no mesmo mês e ano da abertura dos autos. Dessa forma, para não deixar nenhum dos irmãos desamparados, a Justiça deu novos responsáveis para os quatro irmãos: João José do Amaral, para a menina Margarida; Pedro Theobaldo Jaeger, para a menor Rosa; Ernesto Theobaldo Jaeger, para Celestina e Manuel da Silva Teixeira, ao pequeno João, de dois anos e meio.

No dia onze, o Escrivão Capitão Sebastião Lins de Azambuja notificou todos os tutores da decisão do Juiz, contudo somente Ernesto Theobaldo Jaeger veio, no dia treze, “na casa da residência do senhor Doutor Juiz de Órfãos” e assinou o “Juramento de tutor” da menor Celestina “[...] de seis anos de idade e órfã de pai e mãe, curando de sua pessoa e provendo todos seus interesses tanto em Juízo como fora dele” (RIO GRANDE DO SUL, 1889, s. p.). Quanto aos outros irmãos, não sabemos o que ocorrera até o três de fevereiro de 1891.

Dois anos depois de receber a guarda da menor Celestina, Ernesto Jaeger voltou ao Juízo dos Órfãos informando que era tutor nomeado pela Justiça da menina Celestina, irmã de outros três menores, órfã de pai e mãe, mas que ela havia sido retirada de sua guarda.

Informava também que os quatro, com o falecimento dos pais, haviam ficado “na mais extrema miséria, sem a mínima proteção” e que haviam sido apresentados a ele pelo Chefe de Polícia Dr. José de Azevedo e Silva, que, “[...] condoído pelo estado em que eles se achavam”, pedira a ele que “[...] tomasse conta deles dando-lhes, se possível fosse, arrumação de modo a não mais continuarem em tal estado”. Atendendo “de boa vontade” (RIO GRANDE DO SUL, 1889, s. p.), Ernesto Jaeger separou os quatro irmãos entre os quatro indicados para tutores dos menores, lembrando, possivelmente ao Juiz, que ele informara ao Juizado de Órfãos a situação de vulnerabilidade em que se encontravam os menores, demonstrando, desde o início de sua “fala”, que estava diretamente interessado no futuro das crianças, mesmo que, embora tivessem todos sido nomeados tutores dos menores, somente ele havia assinado o termo de compromisso.

Contudo, o motivo que o levava a reabrir o processo de tutela dos menores da família Sigandi foi que:

Decorrido mais de um ano, quando o supl. e sua esposa já consagravam sincera amizade a sua tutelada, eis que o governo italiano, ciente do falecimento daqueles imigrantes reclamou ditos órfãos, que sendo entregues no respectivo Cônsul, seguiram para a Europa em abril do ano p. findo, apesar do bom tratamento e esmerada educação que recebia daqueles cidadãos, como bem informou a Chefatura de Polícia ao referido Cônsul, em ofício nº 71 de 23 de janeiro do citado ano.” (RIO GRANDE DO SUL, 1889, s. p.).

Ou seja, novamente o governo italiano, sabendo que uma família de italianos havia sido dissolvida pela morte do marido e da esposa, atuou no sentido de proteger a prole que porventura houvesse da relação, nesse caso, juntando os quatro irmãos e os enviando para a Europa.

Entretanto, esse não foi o motivo primordial da reabertura do auto de tutela. O fato que chama a atenção é que os menores, diferentemente do que se observa no processo anterior (o da menina Maria Marini, que fora enviada para a Itália e lá fora viver com seu tio), os menores da família Sigandi voltaram do “Velho Continente” e foram entregues a Manuel da Silva Ferreira, que entregou a menina Celestina a Felix Ferreira de Mattos, o qual não queria devolvê-la ao seu tutor. Assim, Ernesto Jaeger retornava ao judiciário solicitando a volta da menor para sua guarda, pois ainda era o seu tutor.

Interessante perceber que o tutor não havia questionado a retirada da menor pelos agentes do Consulado Italiano, em onze de abril de 1890, pois reconhecia a ação do Estado (ou pelo menos era impotente frente a ela), mas, quando soubera da volta da menor em dezembro do mesmo ano, não se conformara que ela não voltara para sua guarda e, então, reingressara no Juízo dos Órfãos solicitando a volta da menina Celestina aos seus cuidados.

No mesmo dia, o Juiz Antonio Antunes Ribas mandou que a menor fosse apresentada em vinte e quatro horas, à Justiça. Ainda no mesmo dia, o Oficial de Justiça José Dias da Rosa informava que havia intimando Felix Ferreira de Mattos. Este, no dia seguinte, compareceu ao Juízo dos Órfãos informando que a menor não se encontrava com ele, pois a havia devolvido a Manoel da Silva Fer-

reira, que era o responsável por ela e seus irmãos “pelos parentes mais próximos destes menores na Itália”. Feito o devido esclarecimento, Felix Mattos foi liberado pelo Juiz.

Inconformado com a notícia de que, ao acabar o prazo de vinte e quatro horas para a apresentação da menor ao Juiz, Felix Mattos havia devolvido a menor Celestina para Manoel Ferreira, Ernesto Jaeger vinha requerer “[...] a expedição de novo mandado para apresentação incontinente ou apreensão da referida menor em poder de Ferreira ou de quem quer que seja que a tenha ilegalmente”. O tutor usava todo o respaldo que a lei orfanológica lhe dava para ter sua tutelada de volta à sua guarda.

No mesmo dia, o Juiz expediu mandando que fosse cumprido pelo Oficial de Justiça João Baptista de Araújo. Contudo, no dia seis do mesmo mês, foram anexados dois documentos que dirimiriam todas as intenções e chances que Ernesto Jaeger tinha para reaver a guarda da pequena Celestina, de apenas seis anos de idade.

Em papel timbrado, em que se lê: “Secretaria do Interior – Diretoria” e “Palácio do Governo em Porto Alegre”, o General Candido Cortez informava ao Juiz de Órfão que:

Ao Sr. Dr. Juiz de Direito da 2ª Vara¹¹ desta capital: No incluso ofício de 4 do corrente mês representa o Cônsul da Itália nesta Capital sobre o fato de haver sido intimando por esse Juízo o cidadão Felix Ferreira de Mattos para entregar uma menor, órfã, de nome Celestina Sigandi, a Ernesto Theobaldo Jaeger, que se diz dela tutor. Dos documentos anexos ao referido ofício, e que oportunamente devolvereis, vê-se que a dita menor e seus irmãos Rosa e João Sigandi¹² foram, de ordem do Ministério das Relações Exteriores da Itália, daqui remetidos pelo Consulado da Itália para aquele país e dali remetidos com assentimento de seus parentes para serem entregues nesta Capital a Manoel da Silva Ferreira, com a obrigação de tratar dos mesmos menores, criá-los e educá-los como seus próprios filhos, tendo sido entregue a menor Celestina, por consentimento de Ferreira, aos cuidados do cidadão Felix de Mattos. Ficando, portanto sem efeito, com a repatriação da menor Celestina, a tutoria exercida por Er-

nesto Theobaldo Jaeger, envio-vos, para os fins de direito, a representação do Cônsul da Italiano [sic] os documentos que a acompanham.” (RIO GRANDE DO SUL, 1889, s. p.).

Por meio desse longo ofício, podemos perceber duas situações: primeiro, a da confirmação da ação de Manuel Ferreira e Felix Mattos de entrarem em contato com o Consulado Italiano, para que este intervisse na contestação da guarda da menor Celestina por eles; e a segunda, a de que novamente o Consulado agira de forma direta na ausência do pai e da mãe de crianças e adolescentes filhos ou descendentes de italianos no Rio Grande do Sul, removendo as crianças do seu tutor legal, enviando-as para a Europa, trazendo-as de volta e distribuindo-as para outro responsável, com o embasamento de que haviam sido “repatriadas”, tendo sempre o amparo das autoridades nacionais e estaduais para suas ações, pois os ofícios iniciais eram remetidos diretamente ao Governador do Estado.

O Cônsul Marefoschi Mario Compagnoni, que atuou em Porto Alegre de 27 de maio de 1888 a 20 de maio de 1891, enviou ofício ao então Governador do Estado, Júlio de Castilhos, pedindo que interferisse na situação; para tanto, informava que a menor Celestina havia sido enviada, em onze de abril de 1890, juntamente com seus irmãos, “por ordem do Ministério das Relações Exteriores do Reino da Itália”, a parentes próximos na Itália, mas que estes, na condição de camponeses, haviam apresentado documento em anexo, no qual declaravam renunciar a toda a responsabilidade, pois não podiam ficar com os menores; assim, entregaram os menores a Manoel da Silva Ferreira, que “[...] fez as despesas da viagem e teve consentimento dos parentes mais próximos dos ditos menores de tratar de seu futuro” (RIO GRANDE DO SUL, 1889, s. p.) conforme prometera “em carta ao Syndico da Villa de Rosasco, na província de Pavia”. Acrescentou o Cônsul que “[...] os parentes destas crianças renunciaram ao direito de fazê-los voltar para pátria sem o consentimento do mesmo Sr. Ferreira, considerado por eles como pai adotivo dos ditos órfãos” (RIO GRANDE DO SUL, 1889, s. p.) concluindo seu ofício da seguinte forma:

Ora, tendo esta menina com seus irmãos seguido [sic] para Itália, em cumprimento de ordens de meu governo, é instintivo que cessou com a partida deles todos e qualquer ato de tutela anterior, não só em relação a menor Celestina da qual se diz tutor o Snr. Jaeger, assim também com seus irmãos Rosa e João Sigandi, que não tinham tutores, e estavam em companhia de Pedro Jaeger e Ferreira. Exposto assim os fatos V. Exc. no seu alto espírito de equidade veras ser incompatível a anterior tutela do Snr. Ernesto Jaeger com o ato publico aqui junto, que confere toda a responsabilidade de criar e educar os menores, ao Snr. Manoel da Silva Ferreira. Por conseguinte espero que V. Ex. providenciara [sic] neste sentido para o respeito da vontade dos mais próximos parentes dos menores. Aproveito a oportunidade, Snr. Governador, para apresentar-vos os protestos da minha estima e subida consideração.” (RIO GRANDE DO SUL, 1889, s. p.).

Depois desse ofício, juntamente com os documentos que cancelavam a veracidade das informações do Cônsul italiano Marefoschi Mario Compagnoni, não foi dada continuidade ao processo, tendo este sido arquivado.

Por meio desses dois processos envolvendo as famílias Marini e Sigandi, foi-nos possibilitado o descortínio de um outro viés no que diz respeito à atuação do Consulado Italiano em Porto Alegre: o cuidado do Estado italiano para com seus “súditos”. As decisões tomadas por esse órgão revelam não somente preocupação com aspectos econômicos ou de colonização, mas também sensibilidade diante das dificuldades que seus conterrâneos estavam a enfrentar no Estado mais meridional do Brasil, principalmente as crianças e os adolescentes.

As vicissitudes que o “país da fartura” muitas vezes apresentava:

[...] na roça ou nomeio do mato, na forma de cobras e insetos que picavam os indivíduos que lidavam nas tarefas agrícolas, levando muitas vezes ao óbito. [...] A desestruturação da família podia ocorrer devido às doenças e às epidemias que faziam parte do cotidiano dessa população de imigrantes. As más condições de habitação, alimentação e higiene

contribuíram para o aumento de casos em que as crianças viam-se privadas da presença materna ou paterna, ou de ambos (SCOTT; BASSANEZI, 2005, p. 169).

Mesmo assim, podemos visualizar a atuação do Estado italiano, por meio de seus cônsules, que intervinham diretamente na recolocação de crianças e adolescentes filhos ou descendentes de italianos para junto de seus familiares no *Velho Continente*.

289

Considerações finais

Ao finalizar este texto, cabe levantar: por que a atuação do Consulado Italiano de Porto Alegre nos processos de tutela do Juízo dos Órfãos não ficou expressa nos relatórios enviados para o Ministério dos Negócios Exteriores do Reino da Itália? Ainda não temos condições de responder de forma satisfatória. Talvez os autos fossem situações atípicas, casos excepcionais, ou será pela lógica da fonte? Assuntos e temas relacionados à e/imigração que fossem de interesse imediato para o Reino da Itália eram redigidos, mas temas pontuais, como a orfandade de crianças de origem ou descendência italiana, possivelmente não. Mesmo assim, o Estado italiano operou de forma decisiva no destino de alguns menores de idade, como nos dois processos judiciais analisados para os anos finais do século XIX na cidade de Porto Alegre.

Os autos de tutela permitem apresentar agentes históricos que, muitas vezes, estão silenciados pela “falta de fontes”. Tendo em mente que os processos judiciais não foram produzidos com a finalidade de se tornarem fontes para o Historiador (BACELLAR, 2011), os processos de tutela podem se tornar documentos de investigação privilegiados para a História Social, principalmente para aqueles que têm a temática da família, da criança e do adolescente, bem como da e/imigração como alvo (CARDOZO, 2010).

Estudar a temática da e/imigração passa necessariamente pelo viés da família; sendo assim, não podemos negligenciar as *pequenas peças* que ajudam a completar o grande mosaico que foi a imigração italiana para o Rio Grande do Sul. Ao privilegiar esses dois

processos, em que pese a forte atuação do Consulado Italiano neles, ambicionamos desvelar a possibilidade da ação estatal italiana na formação de novos arranjos familiares, bem como o foco central das ações que eram o *bem-estar dos menores*. No primeiro caso, a menor órfã Maria Marini foi enviada para a companhia de seu tio na Itália, depois de ter sido tutelada pelo senhor Luiz Candido de Albuquerque; no segundo, os irmãos, antes separados com a morte dos pais, foram enviados de volta para junto de parentes próximos no *Velho Continente*, mas estes, devido às dificuldades de subsistência (ou porque não os reconheciam como parentes, ou mesmo porque não queriam ter os menores consigo), não aceitaram a guarda desses pequenos que, diferentemente do que ocorreu no caso anterior, foram trazidos de volta para Porto Alegre e dados novamente à tutela.

Essas crianças *circulavam* de “responsável em responsável”. A circulação de crianças é um conceito antropológico fundamental para a compreensão dos processos de tutela produzidos pelo Juízo dos Órfãos, pois representa a transferência temporária e/ou definitiva de um menor de sua família biológica para terceiros, pertencentes ao grupo sanguíneo ou não (FONSECA, 2006). Esses pequenos atores sociais muitas vezes estavam inseridos em situações completamente desesperadoras, como o abandono, ou mesmo, como nos casos anteriormente expostos, haviam sido afligidos pela fatalidade da morte, e o Estado brasileiro, por meio do Juízo dos Órfãos, procurava inseri-los em novos arranjos familiares, para não os deixar desamparados. Assim também o Consulado Italiano intervinha junto aos filhos de italianos e seus parentes próximos, mesmo que isso significasse retirá-los da guarda de um adulto para entregá-los a outros.

Os casos apresentados aqui, que compõem mais de seiscentos processos de tutela produzidos entre 1860 e 1899 para a cidade de Porto Alegre, destacam a grande importância que os Estados, tanto o brasileiro quanto o italiano, davam aos menores de idade e revelam a ponta de um gigantesco *iceberg* que, metaforicamente, é o conjunto processual produzido pela Justiça por meio do Juízo dos Órfãos. Assim, através dessa documentação, podemos perceber como a proteção à criança e ao adolescente das famílias italianas e sua descendência era estimada, mesmo que isso não fosse expresso nos relatórios consulares, para a formação da sociedade dos séculos XIX e XX.

ORFANI ITALIANI IN THE JUÍZO DOS ÓRFÃOS DE PORTO ALEGRE (LATE NINETEENTH CENTURY).

Abstract: Many children and teens Italians, along with their families, transposed oceanic barriers and came to Rio Grande do Sul in search of better job opportunities and living conditions. However, the events surrounding the majority of the population between the late nineteenth and early twentieth century's, also afflicted families of Italian immigrants, some of which were quite disjointed due to the death of their parents. So many children and adolescents immigrants or descendants also had to live with the orphans. To take care of these children, the Brazilian state owned the Juízo dos Órfãos, the institution of the Judiciary intended to assign an adult as guardian for minor, and the Italian government an instance of legal representation in Brazil – the Italian Consulate. It is the intention of this work, through Social History, presenting some of the smaller Italian and Italian-Brazilians who had their stories recorded in the Tutelage Proceedings of Porto Alegre, which received attention of the Italian Consulate in Porto Alegre in their actions. Thus, reflecting on these foreign minors and analysis to bring children and teenagers who often remain in the background studies e/immigration.

Keywords: Orphans. Foreign. Italians. Juízo dos Órfãos.

Notas

¹ O termo *órfão* não deve ser entendido estritamente, pois pode representar menores órfãos de pai e mãe como também os *órfãos de pais vivos*, ou seja, poderia representar aqueles que tinham seus progenitores vivos.

² É necessário esclarecer que, somente depois da Independência do Brasil, com a resolução de 31 de outubro de 1831, é que a idade de 21 anos foi definida como idade limite da menoridade de um filho, ou seja, idade limite do pátrio poder sobre este e que só em 1990, com o Estatuto da Criança e do Adolescente (2007), é que a idade de 18 anos seria fixada como limite da menoridade no Brasil.

³ Litígio, segundo o dicionário jurídico, é a “[...] demanda, disputa; pendência, contenda... O litígio somente terá início quando a parte contesta o pedido do autor” (SANTOS, 2001, p. 153).

⁴ A função de curador dos incapazes ou interditos, como também era chamada, era igual à de tutor de menor (Ord. Fil. liv.4^a, tit. 104 §6).

⁵ O termo *Poder Judiciário* é utilizado em Portugal após a Constituição, em 1822, e, no Brasil, após a Constituição de 1824.

⁶ Mais informações sobre o Juízo dos Órfãos em Porto Alegre, os cargos e as funções dos membros desse juizado, ver: CARDOZO, José Carlos da Silva;

FLECK, Eliane Cristina Deckmann; SCOTT, Ana Silvia Volpi. *O Juízo dos Órfãos em Porto Alegre* (prelo).

⁷ RIO GRANDE DO SUL. Juízo Districtal da Vara de Orphãos de Porto Alegre. 2ª Vara. Tutela. Proc. nº 262 de 1899. [manuscrito]. Porto Alegre, 1899. Localização: APERS.

⁸ Ato de falar ou tomar ciência do conteúdo de um processo (SANTOS, 2001, p. 246).

⁹ Promotor Público do Juízo dos Órfãos, não foi possível identificar o nome do Curador Geral pela assinatura.

¹⁰ RIO GRANDE DO SUL. Juízo Districtal da Vara de Orphãos de Porto Alegre. 3ª Vara. Tutela. Proc. nº 572 de 1889. [manuscrito]. Porto Alegre, 1889. Localização: APERS.

¹¹ O processo foi iniciado em 1889, na 2ª Vara de Órfãos, mas sua continuidade foi dada em 1891, na 3ª Vara.

¹² Sobre a menor Margarida, os autos silenciaram. Não conseguimos localizá-la em nenhum outro processo do Juízo dos Órfãos de Porto Alegre.

Referências

ALMEIDA, Cândido Mendes de. *Código Filipino ou Ordenações e leis do Reino de Portugal, recompiladas por mandado do rei D. Philippe I*. 14. ed. Rio de Janeiro: Tipografia do Instituto Philomathico, 1870. Disponível em: <<http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/>>. Acesso em: 08 out. 2009.

BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. Uso e mau uso dos arquivos. In: PINSKI, Carla Bassanezi (Org.). *Fontes históricas*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2011. p. 23-79.

BLOCH, Marc Leopold Benjamin. A história, os homens e o tempo. In: _____. *Apologia da história, ou, o ofício de historiador*. Prefácio: LE GOFF, Jacques; Apresentação à edição brasileira, SCHWARCZ, Lília Mortiz; Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar (Ed.), 2001. p. 51-68.

CARDOZO, José Carlos da Silva. O Juizado de Órfãos de Porto Alegre e a tutela de menores: a formação do futuro cidadão através do trabalho. *Aedos*, UFRGS, v. 2, n. 4, p. 146-156, 2009.

_____. O Juízo dos Órfãos e a organização da família por meio da tutela. *História Social*, UNICAMP, n. 20, p. 201-220, 2011.

_____. Órfãos e estrangeiros no Juízo dos Órfãos. *Oficina do Historiador*, PU-CRS, v. 2, n. 1, p. 97-108, 2010.

_____.; FLECK, Eliane Cristina Deckmann; SCOTT, Ana Silvia Volpi. O Juízo dos Órfãos em Porto Alegre. *Revista Justiça & História*. Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul, Porto Alegre (prelo).

FAVARO, Cleci Eulalia. Os “italianos”: entre a realidade e o discurso. In: PICCOLO, Helga Iracema Landgraf; PADOIN, Maria Medianeira (Dir.). *História Geral do Rio Grande do Sul – Império*. v. 2. Passo Fundo/RS: Méritos, 2006. p. 301-319.

FONSECA, Claudia. *Caminhos da adoção*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2006.

GIRON, Loraine Slomp. A imigração italiana no RS: fatores determinantes. In: LANDO, Aldair et al (Org.). *RS: imigração e colonização*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1980, p. 47-66.

IOTTI, Luiza Horn. *O olhar do poder: a imigração italiana no Rio Grande do Sul, de 1875 a 1914, através dos relatórios consulares*. 2. ed. Caxias do Sul: Educs, 2001.

MOURA, Esmeralda Blanco Bolsonaro de. *Mulheres e menores no trabalho industrial: os fatores sexo e idade na dinâmica do capital*. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 1982.

RIO GRANDE DO SUL. Ministério Público. Centro de Apoio Operacional de Infância e da Juventude. *Estatuto da criança e do adolescente e legislação pertinente*. Porto Alegre: Procuradoria-Geral de Justiça, 2007.

_____. Juízo Districtal da Vara de Orphãos de Porto Alegre. 2º Vara. *Tutela. Proc.nº262 de 1899*. [manuscrito]. Porto Alegre, 1899. Localização: APERS.

_____. Juízo Districtal da Vara de Orphãos de Porto Alegre. 3º Vara. *Tutela. Proc.nº572 de 1889*. [manuscrito]. Porto Alegre, 1889. Localização: APERS.

SANTOS, José Vicente Tavares dos. Cantineiros e colonos: a indústria de vinho no Rio Grande do Sul. In: LANDO, Aldair et al (Org.). *RS: imigração e colonização*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1980, p. 135-155.

SANTOS, Washington dos. *Dicionário jurídico brasileiro*. Belo Horizonte: Del Rey, 2001.

SCOTT, Ana Silvia Volpi; BASSANEZI, Maria Silvia C. No fundo do baú: procurando as crianças imigrantes nas fontes documentais paulistas. In: RADIN, José Carlos (Org.). *Cultura e identidade italiana no Brasil*. Joaçaba/SC: UNO-ESC, 2005. p. 163-176.

TISOTTI, Ramon Victor. *Pequenos trabalhadores: infância e industrialização em Caxias do Sul (Fim do séc. XIX e Início do XX)*. Dissertação (Mestrado em História), Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, RS, 2008.

Recebido em: 21 de outubro de 2012.

Aprovado em: 11 de abril de 2013.

“Essa terra é minha”: Identidades, processos de legitimação e conflitos de terra no sertão carioca (1945-64)

Leandro Soares dos Santos*

Resumo: Este artigo trata das principais disputas por terra nas décadas de 1940 e 1950 na região conhecida pelo nome de sertão carioca (atual zona oeste da cidade). Região cuja memória histórica sempre procurou notabilizar figuras de maior relevo social e econômico como antigos *barões do café* e líderes políticos tradicionais, também foi palco de lutas envolvendo pequenos lavradores. É sobre a memória dessas lutas esquecidas que este artigo se debruça, destacando o papel da construção da identidade por e para esses agentes.

Palavras-chave: Sertão carioca. Rio de Janeiro. Zona rural. Conflitos de terra. Brasil republicano.

Introdução

Se tivéssemos que buscar no passado da antiga zona rural carioca uma justificativa para a realização deste trabalho, chegaríamos ao final da empreitada com a incômoda sensação de que talvez o nosso objeto de análise – o movimento de luta pela terra dos pequenos lavradores do sertão carioca (assim era chamada a zona rural) – não tenha tido tanta relevância em termos históricos. Quando analisamos alguns dos relatos a esse respeito são duas as imagens mais recorrentes: uma ressalta os “filhos ilustres” que “marcaram

* Professor Adjunto II do Curso de História da UFF/Polo de Campos dos Goytacazes. Desenvolve há mais de 10 anos pesquisas sobre o mundo agrário brasileiro, com ênfase no estado do Rio de Janeiro. E-mail:leossga@gmail.com.

a história da região”, desde a época da concessão das primeiras sesmarias até o “apogeu” das grandes fazendas de café. E quanto a este ponto os personagens dignos de menção são sempre os senhores de engenho e os grandes fazendeiros de café, alguns dos quais chegariam a ocupar cargos de relevo na política como Antônio Geremário Teles Dantas e Carlos José de Azevedo Magalhães, o intendente que receberia o maior número de votos nas eleições para o Conselho Municipal de 1899. Alguns teriam ventura até maior, ao serem agraciados com títulos nobiliárquicos pelo Império, como foi o caso de Francisco Pinto Teles, que por ter “graciosamente” cedido ao governo Imperial parte do terreno do Engenho da Taquara para as obras de represamento de um rio próximo, recebeu o título de Barão da Taquara, em 21 de outubro de 1882, além de assumir o comando de um batalhão da Guarda nacional e o posto honorífico de tenente-coronel (ARAÚJO, 1995, p. 85).¹

Após a decadência da grande lavoura, a cena seria ocupada pelos “chefes locais” como Cesário de Melo, Caldeira Alvarenga, Edgar Romero, Ernani Cardoso, Miécimo da Silva, Moacir Bastos, Romualdo Boaventura e outros (ARAÚJO, 1995; BASTOS, s/d; PINTO, 1984; SIQUEIRA, s/d; SOUZA, s/d). Personagens estes tão importantes que não seriam lembrados apenas nos relatos sobre a história local como também dariam seus nomes a algumas das principais praças, ruas e avenidas da região. Assim, a própria toponímia urbana expressaria um determinado sentido sobre a memória do lugar, sentido esse explicitamente referido a símbolos que consagravam a política tradicional e a grande propriedade (MENEZES, 1992; MOTTA, 1998; NORA, 1993).

Outra imagem parece estar especificamente associada à área atualmente abarcada pelos bairros Barra da Tijuca, Recreio dos Bandeirantes e boa parte de Jacarepaguá (Vargem Grande, Vargem Pequena, Camorim, Curicica e parte da Taquara). Ela consiste em caracterizar tais áreas como que constituindo uma região que permaneceu “abandonada” por boa parte do século XX. Após o declínio da economia cafeeira, no final do século XIX, e do retalhamento das terras por parte dos beneditinos, a região se tornaria uma área “deserta”, apenas ocupada por alguns poucos “humildes pescadores e lavradores”. Situação que só seria alterada com a for-

mulação do *Plano Piloto de Jacarepaguá*, de autoria do urbanista Lúcio Costa, e com a construção da autoestrada Lagoa-Barra no final da década de 1960; o que teria atraído vários investidores do ramo imobiliário a atuar na Barra e no Recreio dos Bandeirantes.² No entendimento do memorialista Ayrton Gonçalves, a ausência de ocupação naquela área tinha raízes muito mais remotas:

[...] o interesse pela Barra da Tijuca remonta há alguns séculos e é de causar admiração que ela tenha ficado quase intocada durante trezentos e cinquenta anos, ainda que isso seja justificado por alguns, como uma consequência direta da topografia que lhe dificultava os acessos, até hoje bastante difíceis. Durante longos anos, portanto, poucos se importaram em saber a quem pertencia este ou aquele local, mas com a gradativa ocupação, com marcante característica predatória, os interesses comerciais se tornaram maiores acentuadamente, quando começaram a ser construídas as vias de penetração ligando Jacarepaguá a Barra da Tijuca e internamente com a implantação de vias dentro da própria região, tornando-se avassaladora com a inauguração das vias elevadas e dos túneis que ligam com a Zona Sul (GONÇALVES, 2005).

Já a área “deserta” de Jacarepaguá, passaria a ser “ocupada” por conta do plano-piloto e, principalmente, pela implantação do Polo Farmacêutico de Jacarepaguá, que seria criado a partir da delimitação da Zona Industrial daquela área ao tempo da administração de Carlos Lacerda à frente do antigo estado da Guanabara (1961-1965). Essa suposta ausência de ocupação humana se refletir-se-ia na própria história da região, produzindo um lapso entre o fim dos grandes engenhos e fazendas de café, no final do século XX, e o início da urbanização, em fins da década de 1960.

Tanto numa imagem como na outra a figura, do pequeno lavrador, assim como a própria questão dos conflitos de terra, eram praticamente desconsiderados. Que razão teríamos, portanto, para estudar aspectos aparentemente tão pouco relevantes para a história da região? Se a memória consolidada sobre o passado não nos serve de grande estímulo, sensação exatamente oposta nos é

provocada por questões ainda atuais naquela mesma área. Segundo informações que obtive de uma das funcionárias da secretaria do Instituto de Terras do Rio de Janeiro (ITERJ), no início da década de 2000, a zona oeste carioca constituía-se ainda naquele período no maior palco de litígios fundiários de todo o estado do Rio de Janeiro: inúmeros casos de grilagem, assim como a indefinição da titularidade de terrenos (vide o famoso “Caso da Barra da Tijuca”) ainda parecem longe de serem elucidados. Além disso, a região é palco também de várias ocorrências de ocupações de terra patrocinadas por entidades políticas como o “Movimento dos Sem Teto” e por políticos locais e “líderes comunitários”. Mas se todos esses eventos são marcantes para o momento presente da região, eles também o foram no passado. O próprio ITERJ encarregar-se-ia de reconhecer em seu *Atlas Fundiário* que a ocupação da cidade se deu por meio de inúmeros conflitos rurais:

Para fundir as duas pontas do povoamento da cidade – Centro e Recôncavo [Zona Oeste] – muitos anos transcorreriam, deixando conhecer rica história fundiária que se desdobra em conflitos, corrupção, apropriação indevida, privatização de áreas públicas etc. (RIO DE JANEIRO, 1990, p. 39).

E tanto *ontem* como *hoje* a questão da posse da terra parecem-nos ter uma importância capital nesses conflitos. O “Caso da Barra da Tijuca” é emblemático nesse sentido. Nele um dos litigantes argumenta que os documentos e títulos de propriedade apresentados pela outra parte são fruto de atividades de grilagens praticadas desde o século XVIII. E tal denúncia viria acompanhada de referências a antigos litígios envolvendo pretensos proprietários, tais como aquele do qual fez o Mosteiro de São Bento e diferentes gerações da família do Visconde de Asseca. Fato que demonstra que a área da Barra e Recreio desde há muito se constitui num palco de conflitos de terra, ao contrário do que supõe a imagem de uma área “quase intocada” por séculos a fio.

Além disso, a questão da posse servia no passado como um importante elemento definidor das identidades dos principais agentes em conflito: os *pequenos lavradores* e *pretensos proprietários*.

Mas longe de significar apenas a classificação do tipo de vínculo de cada agente com a terra, tais designações tinham importantes implicações de teor jurídico e mesmo político. Como constataremos mais adiante, ao afirmarem serem “posseiros”, os pequenos lavradores buscavam reafirmar uma condição que se adequava aos requisitos exigidos pelo *Código Civil* referentes à efetivação de posse efetuada por meio do instituto do *Usucapião*. O mesmo pode-se dizer das alegações dos pretensos proprietários, os “loteadores”, que se consideravam “os únicos e verdadeiros donos” das terras em questão. Mas tais termos não tinham apenas validade jurídica. A seguir veremos também que tais categorias cumpriam um papel importante na legitimação política das demandas dos agentes em tela. Ser “posseiro” implicava também uma certa visão sobre a relação do homem com a terra, o papel da produção de alimentos para o bem-estar da sociedade, a função que a própria terra tinha que cumprir para o “progresso do país”. Outros significados sobre as mesmas questões – mas com a mesma finalidade – eram articulados pelos “proprietários”/“loteadores”. Portanto, ao valerem-se de tais designações, os agentes buscavam explicitar valores e expectativas que corroborassem suas pretensões. Ao mesmo tempo em que buscavam invalidar a autodesignação do outro, imputando-lhe termos e alcunhas com o nítido sentido de desqualificar suas aspirações. Outro não é o sentido do recorrente uso dos qualificativos “invasor” e “grileiro”. Verdadeiros termos acusatórios dirigidos aos pequenos lavradores e pretensos proprietários respectivamente.

Antes de passarmos à análise da documentação histórica, faz-se necessário destacar que o conceito de identidade aqui explorado procura se pautar na reflexão elaborada por Norbert Elias em alguns dos seus trabalhos (1997; 2000). Embora nunca tenha se detido especificamente no exame desse conceito, o autor demonstra que a imagem ou ideia que um agente tem de si – e que formula sempre tendo em vista o outro – é indissociável do contexto de relações e disputas nos quais esses agentes estão inseridos. A identidade então engendrada expressa muito mais as hierarquias e os *déficits* de poder desse campo de relações do que as idiosincrasias de um agente em particular. Por este raciocínio, toda identidade, mesmo que associada apenas a um indivíduo, é sempre social.

Servir à Cidade produzindo....

Para aqueles que viviam no sertão carioca em meados do século XX, o problema envolvendo disputas pela posse da terra não era – nem podia ser – encarado como uma novidade. Conforme atesta a pesquisadora Fania Fridman (1999) era muito comum, desde o século XVIII, as brigas entre pretensos proprietários (ordens religiosas como a dos Beneditinos e Carmelitas, senhores de engenho, “plantadores” etc.) e entre esses e a Coroa ou a municipalidade (mais precisamente o Senado da Câmara). Na região do Engenho da Serra, lá para as bandas de Bangu, por exemplo, Dona Anna, esposa de um Sargento-Mor do século XIX, “[...] procurou expandir seus domínios através de processos judiciais, ameaças e agressões aos pequenos sitiantes e posseiros das terras próximas e/ou pertencentes à sua fazenda: Izidoro Pereira dos Santos e seu genro, Manuel Proença, tiveram suas casas destelhadas, seus pertences jogados fora e os escravos dispensados” (FRIDMAN, 1999, p. 154). Em 1814, a Irmandade do Santíssimo Sacramento solicitava o tombamento de suas terras na Barra de Guaratiba alegando “[...] que no mato, onde ficava a divisa da propriedade, havia muitos intrusos” (idem).

Um aspecto que sobressai nos relatos de Fania é a constante tentativa dos pretensos proprietários de expandir o seu domínio valendo-se, entre outras coisas, da indefinição jurídica daquelas terras. Havia por isso mesmo muita confusão em torno da discriminação do que eram terras públicas e propriedade privada. Tudo isso somado possibilitava que o recurso à grilagem de terras se tornasse um procedimento recorrente por parte da elite fundiária. A extensão de tal prática era tão evidente que seriam reconhecidos pelos próprios poderes públicos, em especial por parte do governo imperial, com suas inúmeras medidas no sentido de tentar regulamentar o acesso à terra no Brasil do XIX (MOTTA, 2001, p. 80).

Tal quadro ganharia novos contornos nas primeiras décadas do século XX. Por essa época era bastante tensa a situação envolvendo “colonos” e “posseiros” (acusados de serem “invasores”) na Fazenda Nacional de Santa Cruz, de propriedade da União. Tal situação atravessaria praticamente todo o século (até a década de 80, para ser mais preciso). As intervenções do governo federal e da im-

prensa local faziam delas um acontecimento de ampla repercussão. Em novembro de 1938, por exemplo, quando do término das obras do Departamento de Saneamento da Baixada Fluminense (DSBF), em Sepetiba, Getúlio Vargas faria uma visita àquele lugar. O Estado Novo completava seu primeiro aniversário exatamente naquele dia. Entretanto, alguns fatos ocorridos na região pareciam desagradar o “Chefe Máximo da Nação”, a ponto dele assim se pronunciar:

[...] é a apropriação dos ‘grileiros’ [...] falsos proprietários que exploram de maneira desordenada a terra, fazendo deserto, pela devastação vegetal e revendendo a gleba desnudada para a criação de gado, de maneira dispersiva, sem benfeitorias nem qualquer espécie de aproveitamento racional. Há indivíduos que, por meio de títulos falsificados e da posse ilícita de terras do domínio público, usufruindo verdadeiros latifúndios de 2 a 3 mil alqueires (FERNANDES, 1998, p. 230-232; PECHMAN, 1987).

Além de demonstrar a concepção que o Estado nacional tinha a respeito da grilagem, ou seja, como um crime que era cometido “contra a Nação” (MOTTA, 1998, p. 78), o pronunciamento de Getúlio aponta para outro aspecto de importantes repercussões futuras: que antes de meados do século XX as terras da zona rural carioca já eram consideradas, em sua grande parte, como terras griladas ou passíveis da ação de “grileiros”. Ou seja, a grilagem era algo reconhecido pelo próprio presidente da República como fator endêmico na zona rural do Distrito Federal.

Já os conflitos em Jacarepaguá, passariam a ganhar visibilidade perante a opinião pública carioca depois das obras de saneamento realizadas pelo DSBF. As terras recuperadas por sua intervenção seriam visadas – com finalidades distintas – por companhias imobiliárias, de um lado, e por lavradores, do outro. O Comitê Democrático Progressista de Jacarepaguá (espécie de órgão de bairro do PCB), por exemplo, quando de sua inauguração, em junho de 1945, destacava em seu “convite ao povo de Jacarepaguá” que os “objetivos gerais” da entidade (na verdade, os princípios do programa político do PCB) eram: a “União Nacional”, a “ordem

e a tranquilidade”, as reivindicações econômicas “mais imediatas” e eleições “livres e honestas”. Muito a propósito, o “convite” acrescentava como “objetivos locais” as seguintes reivindicações: melhores estradas, calçamento, água e “principalmente esgoto”, escolas, maternidade, crédito agrícola e “sobretudo, a entrega ao pequeno lavrador, pelo governo, dos férteis terrenos saneados pelo Departamento Nacional de Obras de Saneamento, que estão nas mãos dos ‘grileiros’ que os vendem a peso de ouro” (TRIBUNA POPULAR, 02/06/1945, p. 2). Pelo resto da década de 1940, tal problema seria alçado como o principal entre aqueles sofridos pelos habitantes da região, em especial, seus “camponeses”.

A questão do direito à terra, portanto, passava a ser central para a luta por condições de vida e trabalho dos pequenos lavradores. A especificidade de tal tipo de luta – em oposição aos assalariados agrícolas – despertaria vivo interesse por parte da literatura sociológica e antropológica. José de Souza Martins, por exemplo, afirma que as lutas dos “posseiros” colocavam em confronto o que era legítimo contra o que era legal. Pensamos que tal ideia deva ser encarada com algumas reservas. Os casos de conflitos no sertão carioca revela-nos um processo bem menos simplista: os próprios argumentos jurídicos dos advogados dos lavradores tentavam articular os aspectos legal e legítimo presentes na norma jurídica; e quando o autor afirma que os “posseiros” se confrontavam com o “legal”, deixa a impressão de que estes reconheciam sua situação de “ilegalidade” e, conseqüentemente, reconheciam a “legalidade” do proprietário, embora sem legitimidade – o que os “posseiros” teriam de sobra. Na verdade, o argumento de defesa dos “posseiros”, além de indicar para a ilegitimidade das pretensões desses postulantes a proprietários, irá sempre destacar a ilegalidade dos procedimentos e documentos utilizados para consolidar seu domínio sobre a terra. Não é a toa que todos aqueles que sempre se contrapunham às pretensões dos “posseiros” serão chamados de “grileiros”.³ Uma segunda implicação da afirmativa de Martins parece-nos também bastante frágil: fica-se com a impressão de que, por estarem escorados no “legal”, os pretensos proprietários (fazendeiros, empresas, companhias Imobiliárias, usineiros etc.) pouco ou nenhuma importância davam à necessidade de legitimarem

as suas pretensões de domínio. Como se estando ao lado da lei bastasse. As iniciativas das companhias imobiliárias no sertão carioca apontam para um quadro inteiramente distinto. Portanto, a análise de alguns aspectos concretos desse processo se fazem pertinentes.

Começemos pelo primeiro ponto da argumentação de Martins mencionado acima. Vejamos, então, alguns dos argumentos defendidos pelas lideranças camponesas. Neles é possível identificar alguns marcos de suas estratégias jurídicas e políticas para a resolução desse problema. O primeiro, de caráter jurídico e muito utilizado por aqueles que se autointitulavam “posseiros”, buscava recorrer ao instituto do usucapião⁴ para assegurar a posse dos lavradores. Por isso, as áreas eram caracterizadas como abandonadas ou “vacantes” por “antigos donos” (nunca identificados). No caso de Jacarepaguá, elas teriam sido ocupadas antes das obras de saneamento do DSBF na década de 30. Já os “grileiros” teriam requerido a titularidade sobre as áreas exatamente depois de terem sido saneadas pelo órgão, quando, na visão dos lavradores, eram de propriedade do Estado. Por meio do instituto do “grilo”, segundo o jornal comunista TRIBUNA POPULAR os “monopolizadores de terras” tinham como principais representantes alguns bancos e “grileiros”. O que distinguia um de outro era que os primeiros ocupavam terrenos para inverter capitais através da apresentação de documentos falsos, enquanto os segundos “nem isso”, mas conseguiam de igual maneira comprovar seus direitos de posse e “explorar os lavradores com arrendamentos proibitivos”. Tanto um como outro, cometiam um “duplo crime”: deixavam os lavradores sem uma “verdadeira escritura ou documento de posse”, e, “mais grave”, lesavam o cofre municipal com o não pagamento dos impostos devidos. Por tudo isso a solução aventada naquele momento era que o governo municipal exigisse dos detentores de terras a apresentação dos títulos de propriedade, bem como a entrega das terras saneadas pelo Departamento Nacional de Obras/DNOS (órgão a que estava subordinado o DSBF) “[...] às pessoas que as desejassem lavar” (TRIBUNA POPULAR, 04/04/1946, p. 4). Enquanto os lavradores diziam promover com seus próprios esforços melhoramentos em áreas abandonadas e entregues à malária, antes mesmo do DSBF, os “grileiros” incorporavam ilicitamente áreas de propriedade do

poder público com o objetivo de servir “apenas para o acúmulo de grandes fortunas” (TRIBUNA POPULAR, 14/06/1946, p. 6). Portanto, ao mesmo tempo que recorria ao usucapião, ao afirmar sua condição de legítimos posseiros em áreas abandonadas, as lideranças camponesas, ao contrário dos “grileiros”, reconheciam a propriedade e autoridade de órgãos públicos (Prefeitura, União etc.) sobre os terrenos recuperados pelas obras de saneamento da década de 1930. Com isso, buscavam legitimar suas pretensões sobre as duas áreas, tanto as “abandonadas” (devolutas) como as do poder público. (TRIBUNA POPULAR, 14/06/1946, p.6)

O segundo argumento era de caráter político, mas estritamente articulado ao argumento jurídico. Por meio dele, procurava-se destacar que a ilegitimidade das pretensões dos “grileiros” não residia apenas no uso de métodos fraudulentos, mas que se revelava também no caráter oportunista dos empreendimentos e, mais que isso, no emprego ostensivo da violência contra os lavradores. Os “grileiros” só teriam aparecido depois dos terrenos terem sido recuperados, ou seja, não mais do que dez anos, pois, “[...] quando os terrenos eram alagadiços e cobertos por pântanos nunca por lá andaram.” (TRIBUNA POPULAR, 14/06/1946, p.6)

Enquanto que havia posseiros com mais de quarenta anos “ligados à terra”, que ali já produziam mesmo tendo que enfrentar vários infortúnios, como a malária, por exemplo. O destaque dado à diferença de período quanto à ocupação dos terrenos, além de ser um argumento jurídico, também tinha a intenção de realçar um certo heroísmo por parte dos lavradores, verdadeiros “desbravadores” da região. Em flagrante contraste com as atitudes nada virtuosas dos grileiros. Segundo as lideranças, as terras saneadas pelo DSBF, “[...] outrora charcos, e que foram abandonadas umas, por seus antigos donos em consequência da elevação do plano d’água e invasão da malária, [e] outras, de propriedade do próprio governo”, tinham sido transformadas em extensos “latifúndios”, “[...] indebitamente (sic) em mãos de grileiros audaciosos, que delas se apropriaram em geral, à custo de violências e crimes os mais revoltantes contra o pequeno posseiro indefeso” (TRIBUNA POPULAR, 18/06/1946, p. 6). Um detalhe a ser frisado é que a designação desse novo personagem – o “grileiro” – não estava referida

à propriedade de fato da terra, mas à ilegitimidade dos atos de despejo. Ilegitimidade dupla, pois feria direitos consolidados por anos de trabalho e pelo fato de implicar a subtração de terras de domínio da União. Terras essas que estavam sendo salvaguardadas pelo trabalho diuturno de “humildes lavradores”, esses autênticos “patriotas”.⁵ Tais relatos são recorrentes nos depoimentos dados por pequenos lavradores em outras localidades do sertão carioca.

Em julho de 1951, a grande e pequena imprensas noticiavam, com grande alarde e preocupação, a situação vivida pelos posseiros de Pedra de Guaratiba, cuja história, segundo *O Radical*, remontava aos “Tempos Coloniais”. Numa série de reportagens intitulada *Vai correr sangue*, o jornal afirmava que, apesar de terem pertencido a vários proprietários, as terras que abarcavam as Fazendas da Pedra e Campo de Criação pertenciam ao domínio da União naquele momento. Porém, isso não impedia que Pedro Moacir, “o maioral dos grileiros”, tentasse “[...] um inominável atentado ao direito de trabalhar, lesando a fazenda pública” e se apossando de terras pertencentes a esta (O RADICAL, 17/07/1951, p. 2).

Na Fazenda Santo Antônio de Curicica (Jacarepaguá), os primeiros embates entre lavradores e pretensos proprietários a chamar a atenção da imprensa datam do início da década de 50. Em 1952, por exemplo, os senhores Júlio César Fonseca e Gustavo de Carvalho (pretensos proprietários) conseguiram uma ordem de despejo contra cerca de 120 famílias que, assim afirmavam alguns jornais, trabalhavam ali há mais de trinta anos. Outra exigência foi encaminhada ao prefeito no sentido de que esse designasse uma comissão composta de três engenheiros para proceder ao “levantamento da área” (IMPRENSA POPULAR, 28/08/1952, p. 1). A luta desses lavradores era bem mais antiga: há dezessete anos pelo menos, muitos deles vinham depositando as taxas de arrendamento em juízo. Em 1947, a Cooperativa de Agricultores de Jacarepaguá e a Liga Camponesa de Vargem Grande já mobilizavam esforços para tratar da “ameaça de expulsão” de 46 lavradores. Os “grileiros” Júlio César Fonseca, Luiz Saddy, o Banco de Crédito Móvel, a Cia. Bandeirantes e o Banco de Crédito Territorial eram acusados de se valerem “de documentação falsa e de outros meios escusos” para satisfazerem seus intentos – afirmava *O Radical* em 1954. “A luta

pela posse da terra está mais acêsa e mais violenta em Jacarepaguá” – noticiava com certo entusiasmo o comunista *Imprensa Popular* em julho do mesmo ano (18/07/1954, p. 2). Lendo as declarações de alguns lavradores, é possível perceber que as disputas em torno da posse da terra já não tinham o recato e comedimento exigidos por uma disputa jurídica. Ao contrário, os últimos acontecimentos davam força à ideia da história de Curicica como tendo sido feita “de sangue, violências e desumanidades”. O depoimento de Raimundo Nonato, que – afirma ele– “ali chegou há 27 anos”, é emblemático:

“[...] tudo era mato e mosquito. Secamos o charco e saneamos a restinga. Lavramos, plantamos e logo chegaram os ‘donos’ da terra, um tal de ‘seu’ Fonseca e outro de nome Sady, dono de casas de seda, maiores da Fazenda de Curicica. Meu cunhado, o João Francês, foi expulso do sítio que plantou durante 22 anos e muitos outros tiveram de sair. Já por duas vezes quiseram me expulsar sem pagar as benfeitorias da terra. Mas eu os toquei à bala. Daqui só saio morto, porque a terra é nossa, nós a saneamos, somos nós que plantamos” (IMPRENSA POPULAR, 03/02/1955. p. 8).

Na localidade do A.B.C., em Guaratiba, em 1954, um grupo de lavradores, “mais de 30 posseiros”, “há mais de 40 anos” estabelecidos nas terras da antiga Granja Avícola Pastoril, diziam estar sendo objeto de tentativa de despejo movida pelo senhor Benedito Netto Velasco. Este teria recebido terras de um tal major Motta “no pé da serra”, contudo foi avançando “serra acima e para os lados”, no exato local onde ficavam os lavradores e suas benfeitorias”. A expansão dos limites das terras por parte do pretenso proprietário, a expensas dos direitos de terceiros, aparece mais uma vez aqui nesses relatos. Mas outros aspectos são destacados, como que corroborando uma espécie de padrão de atuação dos “grileiros”.

No início de 1954, o senhor Velasco teria “recorrido à violência com ajuda de capangas”, como estampava em uma de suas páginas o *Imprensa Popular*: segundo o periódico comunista, além de cortarem a cerca de Francisco Martins, teriam também “perseguido” a Otávio José Medeiros, Nelson Manuel Bitencourt, Mario de Aquiles

e Carlindo Bastos. Tudo porque, eles e o restante dos “posseiros”, não aceitaram as propostas de Velasco, mediante as quais tentava oferecer “16 mil” por terras que “valiam 400 mil”, e benfeitorias “de 50 mil a 5 mil” (IMPRENSA POPULAR, 14/06/1957, p. 4).

Mas a violência não era exclusiva de particulares. O próprio Estado era arrolado como algoz dos lavradores em algumas situações. Na região do Mendaíma, mais precisamente na área abarcada pela antiga fazenda Guandu-Sapé, os lavradores diziam que o Ministério da Marinha pretendia instalar ali uma fábrica de armamentos. Ao invés de negociar, o órgão tentava expulsá-los através da intimidação. Ao que parece, os lavradores não estavam dispostos a questionar abertamente a legitimidade do domínio da Marinha sobre as terras. O que eles não aceitavam era a forma como a ela pretendia removê-los, com base no uso e abuso da violência e sem que lhes fosse oferecido qualquer tipo de indenização. Esta última vista como um direito, já que diziam ser “arrendatários” do “antigo dono” – o coronel João Crisóstomo.

No mesmo ano, bem perto dali, os lavradores estabelecidos nas fazendas Sete Riachos e Guandú do Sena comemoravam a decisão da Câmara Municipal em desapropriar a área abrangida pelas duas fazendas. A Câmara, apoiada pelo então prefeito João Carlos Vital, tinha decidido também destinar uma verba de trinta milhões de cruzeiros para a realização da desapropriação. Porém, nos últimos meses do ano seguinte, os lavradores protestariam contra o não cumprimento da lei pelo prefeito Dulcídio Cardoso, sucessor de Vital. Dulcídio estaria “prendendo a verba”, fato que para o *Imprensa Popular*, evidenciaria o seu conluio com uma companhia imobiliária, neste caso, a Nossa Senhora das Graças (IMPRENSA POPULAR, 08/11/1953, p. 1-5). Dois dias depois, o mesmo jornal denunciava que parte da renda estava sendo utilizada para compra de jaulas de leões e girafas para o Jardim Zoológico.

Desde então, sempre que tinham oportunidade, os lavradores expunham a história da ocupação daquelas terras. Tentavam através dela demonstrar que sua posse além de muito antiga, tinha se dado de forma mansa e pacífica, fato que só seria interrompido com a construção das primeiras estradas de rodagem e a consequente valorização imobiliária da região, o que teria despertado a “cobi-

ça" de pretensos proprietários, que sempre agiram apelando para a violência. Outra estratégia usada era a caracterização da área como terra devoluta. Assim como em outras áreas, os lavradores também destacavam o fim social de sua produção em favor da população da cidade do Rio de Janeiro: só do Guandu do Sena, saíam dez toneladas de gêneros toda segunda-feira, quarta-feira e sexta-feira, para o mercado de Madureira. Assim, os lavradores argumentavam que as ações dos grileiros eram prejudiciais não só a eles como a toda população carioca. Vejamos o caso de um desses lavradores, Cirilo Ribeiro, "lá há 58 anos", preocupado com a situação pela qual estava passando depois que "[...] beneficiou em dezenas de contos as terras onde nasceu e cresceu toda a sua família". "Desde 1929, no governo de Washington Luiz, apareceu por aqui a ambição de terra. De lá para cá nunca se teve mais sossego. Quando cheguei aqui, quem queria, plantava." Antes "só havia capoeira", sendo portanto terras da União. Depois de muito tempo, apareceram "[...] pessoas que cercaram as terras dizendo-se suas proprietárias". Alguns fizeram um leilão, arrematado por onze contos e quinhentos por José Garcia Ferreira; dele herdou as terras Marcos Garcia Pereira, que passou a cobrar aluguel "logo que umas estradas começaram a passar pelas proximidades". Em 1947 "[...] apareceram os Padres e a Cia. que todo dia avisavam que deveriam abandonar as terras" (IMPRENSA POPULAR, 11/11/1953. p. 8).

Por fim, temos o caso de Santíssimo. "Existe ali muita terra devoluta, e já houve muita encrenca e muita morte, também [...]", ponderava Aguir Tavares, em 1946, sobre um conflito na Fazenda Coqueiros "[...] entre uma Cia. Portuguesa e sitiantes que lá vivem há 12 anos" (TRIBUNA POPULAR, 11/07/1946. p. 2). No ano seguinte, o vereador petebista João Luiz de Carvalho dizia estar em curso na referida fazenda uma "grande ofensiva" de "grileiros" e "latifundiários" através da Cia Rural e Urbana para o despejo de 200 lavradores, "[...] num total de 12 mil patrícios" (ACM⁶, 19/03/1947, p. 171).

Anos depois, o representante trabalhista apresentava "um histórico" da Coqueiros: teria se originado de uma "sesmaria" doada pelo governo aos pretos forros. Na visão de Carvalho, ela seria uma herança jacente, pois não viviam mais descendentes dos pre-

tos forros ali. Posteriormente, a propriedade foi “[...] empolgada por um dos mais vorazes e desumanos grileiros que proliferam nesta terra, Hermano Barcelos [...]”, dono da Cia. Rural e Urbana. A União teria conseguido reincorpora-la em 1942, mas, três anos depois, ela voltou às mãos de Barcelos, “[...] que por influências políticas e de amizade, conseguiu anular o ato do governo”. Finalmente, parte dela fora vendida ao IAPI (Instituto de Aposentadoria e Pensão dos Industriários) (*ACM*, 04/07/1951, p. 183). Em setembro de 1952, o número de lavradores ameaçados pelo IAPI tinha dobrado para quatrocentos, segundo cálculo do *Imprensa Popular*, fato curioso se levarmos em conta que as ameaças de despejo eram crescentes (*IMPRESA POPULAR*, 02/09/1952, p. 3). A luta desses agentes – que se autointitulavam “posseiros” que lá trabalhavam “há dezenas de anos” – seria muito antiga, confirmando a versão de Aguir Tavares. Em 1927, por exemplo, eles teriam obtido “uma manutenção de posse e direito de retenção contra a Cia. Rural e Urbana do Distrito Federal”. Ao que parece, a situação permaneceu tensa durante toda a década de 50, com várias idas dos lavradores de Coqueiros ao centro da cidade, com manifestações junto à Câmara Municipal, por exemplo. Numa delas, já em 1957, eles protestavam contra a violência praticada pela polícia numa medição feita pelo IAPI (*IMPRESA POPULAR*, 25/09/1957, p. 8).

A condição de vítimas de violências praticadas por “grileiros” era um elemento fundamental da identidade de “posseiro” na área rural carioca daqueles tempos. Tais violências pareciam concorrer para uma situação de instabilidade da posse da terra por “todo” o sertão carioca. Os lavradores precisavam de crédito, ferramentas e sementes, diziam as lideranças, mas era a concessão da garantia da posse da terra a reivindicação mais sentida por eles nessa época. Tanto assim, que era vista com grande contrariedade a não exigência da apresentação de documentos de posse pelos detentores de terrenos saneados pelo DNOS, medida esta tomada por Hildebrando de Góes, então prefeito do Distrito Federal (*TRIBUNA POPULAR*, 21/05/1946, p. 3). Tal ato deixava claro, para a imprensa comunista (mas não somente ela), que os poderes públicos eram na prática entidades que não se furtavam em favorecer “grileiros” e suas ações criminosas, enquanto nada faziam pelos

pequenos lavradores. É bastante significativa, a esse respeito, a declaração das lideranças da Liga Camponesa do Distrito Federal, em novembro de 1946, dando conta de que os lavradores tinham pedido há “mais ou menos 10 meses, crédito à Prefeitura e não foram atendidos” (TRIBUNA POPULAR, 14/06/1946, p. 4). Em 14 de junho do mesmo ano Flavio Gomes, “lavrador e filho de lavrador” e um dos líderes da Liga Camponesa de Jacarepaguá, daria um depoimento ao *Tribuna Popular* para relatar um problema que, dizia, não era só vivido por ele mas “por todos os companheiros”: sendo “posseiro” há sete anos, Flávio alegava que já tinha encaminhado por três vezes “pelos canais competentes”, os documentos para que a sua “situação” nas terras onde se estabeleceu “ficasse legalizada”. Porém, apesar da persistência, esses documentos enfrentavam grande demora para percorrer “todos os canais”. E o desconforto era ainda agravado pelo fato de terem aparecido “uns senhores que se dizem proprietários das terras” e que queriam lhe “[...] expulsar, ameaçando, inclusive, com a polícia”. Dias depois, dizendo-se basear em depoimentos de lavradores, o órgão comunista revelava que para se apossarem das terras dos “que lá trabalham há 30/40 anos”, os grileiros estavam cavando um buraco profundo bem próximo à terra dos lavradores, criando um foco de malária. “Ou o lavrador foge das terras ou morre de malária”, asseverava o jornal (TRIBUNA POPULAR, 23/06/1946, p. 2).

A pressão exercida por “grileiros”, além de contribuir para a instabilidade da posse, estaria, por conta disso, limitando a produção agrícola da região. O depoimento de Juremar Perpeta Jr., outra liderança da Liga Camponesa de Jacarepaguá, é sintomático: “Ninguém faz plantio de profundidade; poucos até, se arriscam a cuidar da avicultura. Todo mundo tem medo de ser despejado de uma hora para outra pelos pseudo donos da terra” (TRIBUNA POPULAR, 11/07/1946, p. 6). Opinião parecida tinha Isaias Nunes Araújo, para quem o “problema agrário” no sertão carioca podia ser assim resumido: “O lavrador sem terra, explorado pelos grileiros, com seus produtos tabelados e esperando ser despejado de uma hora para outra, é obrigado a produzir pouco”. Ao final Isaias ressalta um aspecto muito explorado por lideranças e a imprensa de uma maneira geral ao longo desses anos: a situação de insegurança vivenciada pe-

los “posseiros” impedia que eles produzissem plenamente, acarretando prejuízos para o próprio abastecimento de gêneros da cidade.

A partir do final da década de 1950, o acirramento do processo de loteamento da zona rural fez com que muitas famílias de lavradores deixem de vivenciar a possibilidade de despejo como uma ameaça e a percebiam sim como algo concreto. Na década de 1960, a defesa da posse da terra dos lavradores continuou a girar em torno do instituto do usucapião. Para tanto, sempre frisavam que sua ocupação tinha se dado em terras abandonadas, e de forma mansa e pacífica, bem de acordo com o disposto no *Código Civil*. Das localidades vistas, só os lavradores da Fazenda Guandu Sapê (Mendanha) declaravam-se “arrendatários”. Mas o recurso ao usucapião era tão importante, que mesmo os que inicialmente se reconheciam como “arrendatários” passaram a requerer a condição de “posseiros”. Uma estratégia arriscada à primeira vista, mas não podemos esquecer de que a luta dos lavradores pelas terras de Curicica não era apenas contra um pretensão proprietário, mas com pelo menos outros dois, os quais inclusive brigavam entre eles. A confusão em torno de escrituras e títulos de propriedade (todos apresentados como legítimos) era tanta que o advogado dos lavradores não via como absurdo fato de apresentar a versão de que eles teriam sido induzidos a pagar arrendamento (reconhecendo, assim, o direito de propriedade) a falsos proprietários, “sem saber” que na verdade tinham ocupado terras devolutas.

Servir à cidade loteando....

Logicamente os pretensos proprietários negavam peremptoriamente a “fama” de serem “grileiros”. Muito pelo contrário, afirmavam serem os “únicos e verdadeiros” proprietários das terras em litígio. O caso do A.B.C. é bastante expressivo. Apesar das várias denúncias que circulavam contra B. Velasco, *O Popular* – jornal cujo proprietário era seu irmão, o senador Domingos Velasco, do Partido Socialista Brasileiro – afirmava que as terras em questão pertenciam a ele, pois as tinha adquirido entre os anos de 1924 e 1946, “umas por compra e outras arrematadas em hasta pública”. Não só tinha direito sobre as terras, como também tinha cumpri-

do – fazia questão de afirmar – com “todas as exigências” das leis relativas à constituição de loteamentos. Além disso, toda a documentação estaria no 9º Ofício de Registro Geral de Imóveis (O POPULAR, 01/11/1953, p. 5).⁷

E para aqueles que por acaso estivessem interessados em comprar algum lote ou chácara do “Loteamento Mato Alto”, todo ele servido de “luz, bondes, ônibus, lotações, escola e armazéns à porta, perto da praia”, mas que apesar disso tivesse algum receio em função daquelas notícias, B. Velasco prometia fornecer “posse e escritura imediata” no exato momento da compra.

Entretanto, mais do que apenas se basearem em escrituras, certidões ou registros oficiais, os pretensos proprietários buscavam legitimar suas demandas recorrendo a argumentos de fundo, digamos, social e político. Alguns exemplos concretos ajudarão a clarificar o que se acaba de afirmar.

No caso da fazenda de Pedra de Guaratiba, um funcionário da loteadora de Pedro Moacir afirmava no *Diário Trabalhista* (de propriedade do mesmo) que se tratava na verdade “de um empreendimento arrojado”. Explicava César Gusmão, o “funcionário abordado” pelo jornal, que o loteamento se dividia em duas partes: numa área, a “residencial”, seriam construídos 4.500 lotes, na outra, “300 sítios com dimensões variáveis” (DIÁRIO TRABALHISTA, 08/07/1951, p. 1). No fundo, complementava o funcionário, Pedro Moacir queria contribuir para resolver o problema do inchaço populacional vivido pela cidade do Rio de Janeiro, realizando um loteamento em recanto considerado bastante “afastado”. O que não implicaria a destruição da agricultura, fato comprovado pela área reservada aos “sítios” em seu empreendimento. Alguns loteamentos chegariam ao ponto de serem anunciados como a solução para a crise de abastecimento pela qual passava o então Distrito Federal (ÚLTIMA HORA, 28/10/1955, p. 2).

Os pretensos proprietários, muitos deles empreendedores imobiliários, fizeram questão de enfatizar nas campanhas publicitárias de seus loteamentos tanto a legalidade de tais iniciativas (com a indicação das licenças obtidas junto à Prefeitura, certidão obtida no Registro Geral de Imóveis etc.), como também as vantagens que as famílias podiam obter com a aquisição de um lote de terra: desde

os benefícios para a saúde (viver num sítio localizado num recanto apazível, junto a áreas de intenso verde, com nascentes, árvores frutíferas etc.) até os nada desprezíveis ganhos que se podia obter especulando com ela. Aqui, os loteadores recorriam fartamente à noção liberal de propriedade da terra – que a tratava como não mais do que um meio de valorização do capital, e essa deveria ser sua precípua função social. A possibilidade dos terrenos serem usados como ativo financeiro surge com força a partir de meados da década de 1940. Com a onda inflacionária que passa a tomar conta do país, os rendimentos que se podiam ter com a especulação imobiliária eram bem maiores do que com a produção agrícola. E mesmo quando se tratava de lotes urbanos, os anunciantes não deixavam de destacá-los. Desejosa de vender lotes em Jacarepaguá, “recanto tradicional dos nobres da Corte, tradicional solar dos barões da Taquara, Visconde de Asseca e Camarista Mor Thedim de Sequeira”, a Companhia de Extensão Territorial, dizia oferecer o “melhor week-end para o carioca”, servido com água, luz, telefone, ônibus e bondes; localizado num lugar que “dentro em breve será ligado à cidade pela estrada Três Rios-Grajaú”. E para quem ainda não estivesse convencido das vantagens dessa “oportunidade única” o anunciante asseverava: “A aquisição de uma propriedade nesse futuroso bairro, a par das delícias de uma vida alegre no campo, proporcionará a aplicação segura de capital, compensada por uma valorização certa...” (DIÁRIO DE NOTÍCIAS, 08/07/1945, p. 15).

Mas o recurso a tal noção não se fazia sem certos comedimentos. E o uso tão intensivo da imagem da família de classe-média como figura central dos anúncios era um contraponto importante, pois cumpria um relevante papel na legitimação de um empreendimento (o dos loteamentos urbanos) voltado não para o interesse e locupletamento de indivíduos gananciosos ou abomináveis aventureiros (acusação tão recorrente que pesava contra os “loteadores”), mas unicamente para o bem-estar e a comodidade de famílias respeitáveis, trabalhadoras e de “certo nível” (como as da zona sul). Contingente este para quem eram dirigidos muitos dos anúncios imobiliários do Sertão.

Mas o período no qual esse processo se desenrolava permitia a articulação de outros argumentos com certo grau de razoabilidade.

de. É necessário lembrar que a década de 1950 e 1960 testemunhava um efervescente movimento sindical e uma mobilização acentuada de diversas parcelas da sociedade civil. E para tanto as forças de esquerda exerciam uma influência importante. Não é o objetivo desse texto aprofundar em detalhes a evolução dessas forças no cenário social e político dessa época, basta apenas termos em mente que uma das principais forças de esquerda era o Partido Comunista Brasileiro. Por outro lado se os comunistas eram bastante atuantes, não há como negar que o anticomunismo também era vigoroso (e muitas vezes virulento) nessa ocasião. Acompanhemos agora a argumentação do advogado dos “proprietários” da fazenda Curicica. Por ela fica clara a tentativa do autor em legitimar a pretensão de seu cliente apelando para noções e códigos próprios de um tempo em que os comunistas ainda eram vistos por setores da sociedade como uma insidiosa ameaça a integridade física e moral da Nação.

Etienne Brasil não se contentaria em registrar nos autos do processo as razões que comprovariam a justeza das pretensões de seu cliente César Fonseca sobre as terras em litígio em Jacarepaguá. Ele escreveria um arrazoado intitulado *A fazenda de Santo Antonio da Curicica* para demonstrar a um público bem mais amplo que César e seus filhos Celso Guimarães Fonseca e Cibele Guimarães Fonseca Vaz de Carvalho eram os “únicos donos” da área (BRASIL, 1953, p. 15).

Mas Etienne vai além e tenta explicar as motivações dos “invasores” em se contrapor a tal “domínio”. Para ele tinha havido sim “[...] um verdadeiro *complot* de elementos de várias espécies para assaltar com violência a grande propriedade”. Convicção que se devia ao fato deles estarem amparados por “títulos transcritos” e “posse perpetuada” através de “arrendamentos diminutos” a antigos sitiantes. A disputa pela fazenda Curicica não era apenas entre pretensos proprietários e lavradores. Para Etienne Brasil, a fazenda tinha ganho *status* de “fortaleza inexpugnável” depois de ter resistido “às tentativas de esbulhos [...] ensaiadas por grileiros e ambiciosos”, especialmente o Banco de Crédito Móvel. Este estaria “por vingança pela sua derrota”, semeando “dúvidas entre os sitiantes ignorantes”, fazendo com que alguns deles acionassem os clientes de Etienne Brasil na justiça (Idem, p.10). No entanto, embora os custos financeiros dos processos movidos contra o referido banco

fossem consideráveis, o que causava maior contrariedade naquele momento eram, sem dúvida, as “audaciosas tentativas” de “[...] agitadores, que infestam, de alguns anos para cá, o território nacional” (Idem, p. 7). Um dos caminhos usados pelos “agitadores” teria sido “[...] incitar os ocupantes a deixarem de pagar alugueis e a não reconhecerem mais os donos. Pelo seu *slogan*, pois, ‘a terra pertence a quem trabalha’. Os donos legítimos, com justo título e registro [...]” (Idem, p. 23). João Hardy teria sido um dos que, “açulado pelos agitadores”, não quis mais pagar as prestações. E mais do que isso: “Durante a protelação, a mulher de Hardy lavava roupas para pagar mensalidade ao advogado protelante”, revelava Etienne Brasil (Idem, p. 9). A linguagem moral ou “*slogan*” dos “posseiros”, o advogado contrapunha uma linguagem pretensamente objetiva e autoevidente, baseada em – como ele mesmo dizia – “muralhas judiciárias intransitáveis”. O “direito” e a “justiça”, isto é, a legalidade e a legitimidade de suas alegações emanariam dos artigos do código civil e dos votos e pareceres dos juizes, e não do fim social ou da concepção de terra que tinham os pretensos proprietários. Objetava ainda Etienne Brasil que nem mesmo a lei cogitava da existência do “posseiro”, o que só vinha confirmar a “injustiça” das pretensões dos “intrusos”. Além disso, o advogado procurava sublinhar as contradições presentes na estratégia de defesa do advogado dos lavradores, pelo qual “arrendatários” se autoproclamavam “posseiros”. “Viciaram-se os lavradores arrendatários em falar de ‘uma posse’ e transigirem com a ‘sua posse’, imaginária. Inquilino só tem posse delegada. Intruso, nenhuma justa” (Idem, p. 22).⁸ O que lhe permitia afirmar, de forma inquestionável (ao menos assim pensava): “O Banco de Crédito Móvel é, pelo menos, confrontante. Os agitadores e empreiteiros assalariados não são nada” (Idem, p. 19).

Considerações finais

Assim como o recurso ao usucapião, também foram comuns entre os pequenos lavradores as afirmações e denúncias de uso da violência por parte dos pretensos proprietários. Em todas as localidades, dizia-se que tal violência estava gerando um clima de

medo e até mesmo de terror, fazendo com que alguns lavradores só praticassem culturas de pouca profundidade. Contudo, todos eles diziam ter benfeitorias e bens de raízes (como laranja, banana e cana-de-açúcar), para reforçar a legitimidade de suas pretensões de se manterem na terra. Além das violências cometidas, outro argumento comum era o fato desses pretensos proprietários serem, na verdade, “grileiros” de terras da União. Portanto, violência e grilagem de terras públicas – práticas ilegais, as quais caminhariam de mãos dadas – eram as principais acusações feitas por lavradores, suas “lideranças” e advogados com o intuito de conferir ilegitimidade às pretensões de seus adversários. A partir da década de 1950, foi acrescentada uma terceira: por conta do aumento da crise de abastecimento de alimentos na cidade, os lavradores apresentarão o processo de destruição das terras de plantio como fruto tanto da implantação de loteamentos urbanos como da prática especulativa sobre gêneros alimentícios. Pretendiam assim ampliar o alcance das reivindicações, pois procurava criar um nexo entre a questão de terras, específica da região, e o problema do abastecimento de gêneros, que assolava toda a população carioca.

Na localidade do A.B.C pudemos nos deparar com uma estratégia um pouco destoante: a principal divergência dos lavradores residia na quantia oferecida pelo pretenso proprietário para o pagamento das indenizações e a destruição de um “caminho tradicional” usado pelos lavradores há muitos anos.

Cumpramos ainda destacar que em quatro fazendas ou localidades (Curicica, Piaí, Sete Riachos e Guandu do Sena), mesmo reivindicando o usucapião, os lavradores também propunham a desapropriação das terras. Os lavradores das duas fazendas do Mendanha (Sete Riachos e Guandu do Sena) foram os únicos a terem certo êxito. A prefeitura chegou a desapropriar a área duas vezes, mas a morosidade daquela em pagar as desapropriações e a própria pressão exercida pelos pretensos proprietários junto a autoridades políticas fizeram com que a medida malograsse definitivamente em 1954. No entanto, apesar de todos os obstáculos envolvidos na efetivação de tal medida, os lavradores persistiriam em reivindicá-la. Havia ao menos três grandes motivos para isso: o primeiro estava ligado ao exemplo do movimento reivindicatório

de moradores dos morros cariocas, que, da mesma forma que os lavradores do sertão carioca, tinham como estratégia a reivindicação simultânea do usucapião e da desapropriação das terras em que moravam. Porém, era esta última a mais reivindicada nas manifestações realizadas na Câmara Municipal, o que contribuiu para que alguns lavradores tenham se mobilizado para discutir propostas orçamentárias para o pagamento dessas desapropriações. O segundo tinha relação com a discussão travada na própria Câmara Municipal – motivada em grande parte pelo movimento dos lavradores – em torno de leis que garantissem a regularização e efetivação das desapropriações. O terceiro tinha a ver com a própria dimensão política que ganhou a questão da desapropriação de terras na década de 1950 com as discussões sobre os primeiros projetos de reforma agrária na Câmara Federal. Cabe observar ainda que na década seguinte tais reivindicações podem ter tido provavelmente como inspiração a relativamente bem sucedida luta dos posseiros do antigo estado do Rio de Janeiro (GRYNSZPAN, 2001)

De fato, aqueles que lutavam por terra tinham uma *cara*, um perfil, uma identidade muito bem delimitada naqueles anos, que era afirmada e oficializada na esfera pública por meio da imprensa, através de suas manifestações junto às sedes do poder (Senado, Câmara Municipal e Federal) e pelos documentos finais dos seus eventos (congressos, assembleias, conferências). Desse modo, procuravam tornar público, levando ao conhecimento da opinião pública, o que significava ser fundamentalmente um “posseiro”: trabalhador, que produzia para o bem da população, que tocava suas lavouras com a ajuda da família, que ocupava terras há muito abandonadas, que tornara tais terras aproveitáveis novamente, salubres, aptas para prover os mercados e feiras dos cariocas com gêneros alimentícios de primeira necessidade (hortaliças, legumes, frutas). E tudo isso com muito trabalho, empenho e sacrifício. Mas que se definia também pelo fato de sofrer com o descaso dos poderes públicos e principalmente por ser alvo de violências, ameaças de despejo e esbulho por parte dos “grileiros”.

Mas os *loteadores*, os *verdadeiros donos*, os *proprietários* das terras também buscavam tornar público uma identidade própria. E assim como os *posseiros*, ao assim procederem, buscavam fundamentar

a legitimidade de suas pretensões. Enganam-se aqueles que imaginam que os pretensos proprietários tenham se contentado pelo fato de terem a lei ao seu lado. Até porque tal asserção não era aceita com tanta tranquilidade, muito pelo contrário, era questionada por todos os lados – inclusive na instância judicial, embora apresentassem pilhas de documentos e certidões que supostamente atestassem a validade de suas alegações. Mas além da frente jurídica, eles buscavam firmar sua posição e consolidar a própria imagem que tinham de si por meio da imprensa e dos anúncios de seus loteamentos, procurando destacar o perfil de alguém que também contribuía para o progresso da cidade, que favorecia a urbanização da área rural, oferecendo lotes para fins de moradia em recantos aprazíveis, ajudando a minorar os efeitos do inchaço populacional da cidade. E que de quebra ainda jogavam no mercado imobiliário terras que por conta do jogo inflacionário ainda poderiam render lucros vultosos para os afortunados adquirentes e suas famílias. Assim, ao retalhar as terras do Sertão, os *loteadores* estavam pensando no bem-estar das famílias da boa sociedade carioca. E não em si mesmos. Fato este que os *invasores* e seus aliados – na visão desses empreendedores altruístas – insistiam em não enxergar.

É claro que, tanto num quanto noutro caso, foram de fundamental importância para a configuração destas identidades em jogo a atuação tanto da imprensa quanto de personalidades políticas, em especial do legislativo carioca. Bem ou mal, eles foram peças-chave na formalização e publicização dos termos *posseiro* e *grileiro*, tornando-os categorias eminentemente públicas, a despeito de seus significados e sentidos.

Imagens

Figura 1: Planta Geral da cidade do Rio de Janeiro de 1930.
Em azul, os nomes das principais áreas em conflito no sertão carioca.



Fonte: Biblioteca Nacional.

Figura 2: Manchetes destacando as violências cometidas por “grileiros” no início da década de 1960.:



Violências de grileiros no sertão da Guanabara!

Secretaria de Agricultura conivente com as arbitrariedades — Lavradores assassinados e atirados ao rio da Pavuna

Céres de 30 famílias de Curitiba, Jacarepaguá, no sertão carioca, estão sendo vítimas de violência praticada pelos grileiros César Augusto da Fonseca e Cila Insabularia Carli- ca. 1934.

A informação é de uma comu- nidade chefiada pelo presidente da Associação dos Lavradores de Curitiba, sr. Antônio Ferreira Casado, que esteve em nome re- clando, para divulgar aqui que toda as autoridades guaranbantes ao sentido de im- pedir as arbitrariedades contra os possesores, esta maioria reside no local há mais de 30 anos.

IRREGULARIDADES

Quando os lavradores que, há alguns anos, chegaram-se de terras partilhas em processo de intervenção, o sr. César Augusto

tratamento de saúde, perdeu tudo que possuía.

“Sob esse regime de terre- — prosegue — os grileiros têm conseguido, em parte, e seu intento, pela violência e compen- sações, denegadas de outras idénticas violências sendo aban- donando suas posses”.

ASSASSINATOS

Outro lavrador contou que não têm sido poucos os lavra- dores que foram assassinados por violências de pessoas dos bandidos, prepostos dos grilei- ros. Há tempos, conforme foi publicado na LUTA, um lavra- dor de nome Pedro foi assas- sinado e atirado ao rio da Pa- vuna.

Este fato mesmo foi apurado pela Polícia e os lavradores não sabem nem informar qual o destino que tomou o inquirido em a reza dos instaurados.

ATENTADOS

“Como nos organizamos — refere a palavra o presiden- te da Associação —, os grilei- ros não se expõem mais a ma- ter ninguém, pelo menos de uns tempos para cá, mas, con- tinuados com funcionários da Secretaria de Agricultura da Guanabara, estão se negando a renovar os contratos “Aban- dados de Lavrador”, passando para vigência de um ano, a fim de que os possesores possam colhar seus produtos nas fei- ras-freitas do Rio”.

“E’ a nova forma de prelo- — conclui — pois, sem os aten- tados, os assasassinados ou ven- dícios dos seus produtos em outro Estado, se não quiserem ao respectivos autoridades, que poderão não conceder licen- ças fiscais.

Fonte:Última hora e Luta Democrática.

Figura 3: Cenas do cotidiano de “posseiros” em Pedra de Guaratiba na década de 1950.



Fonte: Última Hora.

Figura 4: Uma das poucas imagens divulgadas na imprensa carioca de “proprietários” do Sertão Carioca. Nesse flagrante acima, vemos Raul D’Ávila Goulart de arma em punho, ensinando como defender uma propriedade.



Fonte: Última Hora, 20 fev. 1952., p.8.

Figura 5: Novamente anúncios de loteamentos. Mas nestes as famílias ocupam lugar central como possíveis clientes.

RECREIO DOS BANDEIRANTES

Não saia sem a família nem o carro para o fim de semana. Não saia sem a família nem o carro para o fim de semana. Não saia sem a família nem o carro para o fim de semana.

Sei que 'estou fazendo um bom negócio...

“GRANJA-PARAÍSO”

... o novo bairro em JACAREPAGUÁ!

A **Granja-Paraiso S. A.** oferece o melhor em localização para o novo “condomínio” de Jacarepaguá. Aqui, no **Granjão**, tem a casa com piscina, com o jardim de casa, com o jardim de casa, com o jardim de casa.

Empresa Granja-Paraiso S. A.

AVENIDA RIO BRANCO, 551 - N.º 1 - TEL. 23-0810 - HAMAI 18



Fonte: *Última Hora*.



Figura 6: Anúncios de meados da década de 1950. A ênfase sobre o uso especulativo das terras é marcante.



Fonte: *Última Hora*.



**“THIS LAND IS MINE”: IDENTITIES, PROCESS
OF LEGITIMATION AND LAND CONFLICTS
IN SERTÃO CARIOCA (1945-64)**

Abstract: This article explores main conflicts for land in 40's and 50's in sertão carioca (actually zona oeste of the city). The historic memory of this region always search to become notable figures of economic and social relevance such as old *barões do café* and traditional politics leaders, it was scene of struggles involving peasants. It's about this forgot struggles that this article bend over, featuring the role of construction of identity by and to these agents.

Keywords: Sertão carioca. Rio de Janeiro. Rural zone. Land conflicts. Republican Brazil.

Notas

¹ Na edição comemorativa dos 410 anos de Jacarepaguá, o jornal *O Globo-Barra* deu grande destaque a sede do antigo engenho da Taquara (atualmente chamada de Fazenda da Baronesa), segundo o jornal um “marco do ciclo da economia cafeeira na região”, p. 24-27.

² “410 anos de Jacarepaguá”, In: Caderno *O Globo-Barra*, 05 set. 2004, p. 24.

³ Essa tese de José de Souza Martins encontra-se nos seguintes trabalhos (1982; 1985; 1993).

⁴ A questão da posse pelo *usu capio* era regulada pelos artigos 485 a 492 do Código Civil de 1916.

⁵ Essa mesma tendência foi verificada por GRZYNSZPAN (2001, p. 119).

⁶ Anais da Câmara Municipal.

⁷ Os anúncios do “Loteamento Mato Alto” passaram a ser veiculados quase que diariamente em *O Popular* a partir de novembro de 1953 e prosseguiu até outubro do ano seguinte, quando o jornal parou de circular.

⁸ Para a análise de como a argumentação sobre a identificação de “confrontantes” passou a servir como instrumento de poder, no contexto do século XIX, ver MOTTA (1998).

Referências

ARAÚJO, Carlos. *Jacarepaguá de antigamente*. Belo Horizonte: Carol Borges Editora, 1995.

BASTOS, Moacyr Sreder. Campo Grande. Rio de Janeiro: Ed. Campo Grande Ltda/ Guanabara, s/d.

DIÁRIO DE NOTÍCIAS, 1945-1946.

DIÁRIO TRABALHISTA, 1951-1958.

ELIAS, Norbert. *Os Alemães: a luta pelo poder e a evolução de habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

ELIAS, Norbert. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2000.

FERNANDES, Leonardo Jefferson. O remédio amargo: as obras de saneamento na Baixada Fluminense. Rio de Janeiro, 1998. 212 p. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Agrícola) – Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Desenvolvimento Agrícola, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

FRIDMAN, Fania. *Donos do Rio em nome do Rei: uma história fundiária da cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1999. p. 154.

GONÇALVES, Ayrton Luiz. *História da Barra da Tijuca*. Disponível em: Barra-online.com.br/história.htm. Acesso em 02 fev. 2005.

GRYNSZPAN, Mário. Luta política, gênese de atores e reconfiguração do espaço, In *Revista Tempo*, Niterói, n12, dez. 2001.

IMPrensa POPULAR, 1951-1958.

PECHMAN, Robert Moses. Formação histórica da estrutura fundiária na Zona Oeste do Rio de Janeiro e Barra da Tijuca. Relatório de Pesquisa apresentado ao IPPUR/UFRJ, Rio de Janeiro, 1987.

MARTINS, José de Souza. *Expropriação e violência: a questão política no campo*. São Paulo: Hucitec, 1982.

_____. *A militarização da questão agrária no Brasil (terra e poder: o problema da terra na crise política)*. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. *A chegada do estranho*. São Paulo: Hucitec, 1993.

MENEZES, Ulpiano Bezerra de. A História, cativa da Memória? Para um mapeamento da memória no campo das Ciências Sociais, In *Revista Instituto de Estudos Brasileiros*. São Paulo, n 34, 1992.

MOTTA, Márcia Maria Menendes. História e memórias. In: MATTOS, Marcelo Badaró (Org.) *História: pensar e fazer*. Rio de Janeiro: Laboratório Dimensões da História, 1998.

MOTTA, Márcia ; PIÑEIRO, Théo Lobarinhas (Orgs.). *Voluntariado e Universo Rural*. Niterói: Vício de Leitura, 2001.

NORA, Pierre. Entre Memória e História. A problemática dos lugares, In: *Projeto História*. São Paulo, n 10, dez/1993.

O GLOBO 410 anos de Jacarepaguá. In: *O Globo-Barra*, 05 set. 2004.

O POPULAR, 1952-1954.

O RADICAL, 1951-1954.

PINTO, Rivadávia. Guaratiba, um orgulho de 407 anos (I), In: *Jornal do NOPH*, Rio de Janeiro, Nº 5, 1984.

RIO DE JANEIRO. Atlas Fundiário do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Secretaria de Estado de Assuntos Fundiários e Assentamentos Humanos, 1990.

ROSA, Sinvaldo do Nascimento. Engenhos e engenhocas da Zona Oeste. Rio de Janeiro, s/d.(mimeo).

SIQUEIRA, Francisco Alves. *Barra de Guaratiba: vida, contos, lendas, folclore*. Rio de Janeiro: s/ed., s/ d;

_____. *História de Guaratiba para crianças*. Rio de Janeiro: RioArte, 1991.

SIQUEIRA, Francisco Alves. *Barra de Guaratiba: vida, contos, lendas, folclore*. Rio de Janeiro: s/ed., s/ d.

_____. *As famosas peixadas cívicas em Sepetiba*. Rio de Janeiro, s/d.(mimeo).

_____. *Sepetiba no tempo do sabonete Lamiol*. Rio de Janeiro, s/d.(mimeo).

_____. *Um gigante da Zona Oeste do Rio de Janeiro: rumo à modernidade*.

TRIBUNA POPULAR, 1945-1947.

VIANA, Helio. *Baixada de Jacarepaguá: Sertão e Zona Sul*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esporte/ DGPC, 1992.

Recebido em: 13 de julho de 2012.

Aprovado em: 06 de dezembro de 2012.

Um sem-terra ideal para um movimento nacional: representações políticas do MST nas páginas do Jornal dos Trabalhadores Rurais Sem Terra¹

Fernando Perli*

Resumo: Este artigo analisa as representações de sem-terra contidas nas páginas do Jornal dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra num período de formação da Nova República e de articulação nacional do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST). O tabloide, organizado por entidades de apoio e direção do MST, tornou-se instrumento de difusão de propostas e perspectivas da mobilização, idealizando o trabalhador rural sem-terra como protagonista da luta pela reforma agrária. Tais representações foram tecidas por intelectuais, jornalistas, militantes de entidades de apoio e lideranças sem-terra que, nas tensões de elaboração e apropriação do informativo, delimitaram um espaço de atuação política em que, atrás dos aparentes propósitos da reforma agrária, encontrava-se a luta pela comunicação.

Palavras-chave: Jornal. Representações. Movimento dos trabalhadores rurais sem-terra.

Introdução

O Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST) tornou-se no recente cenário político brasileiro objeto de intensos debates e estudos. Em sua pauta, desde as origens da orga-

* Professor Adjunto I da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD).
E-mail: FernandoPerli@ufgd.edu.br.

nização até a internacionalização das causas campestres, muitos significados foram dados aos trabalhadores rurais sem-terra. Neste contexto de mobilizações, ocuparam condição estratégica os meios de comunicação do MST, organizados por lideranças sem-terra, intelectuais, jornalistas, ativistas, estudantes e religiosos que compuseram entidades de apoio à causa do movimento social.

Entendidos como espaços de tensões e de lutas simbólicas, os instrumentos de difusão de representações políticas foram ampliados e configurou uma *identidade sem-terra*, colocando na pauta da *Direção Nacional* do MST a elaboração de uma política de comunicação que constituiu um vasto e importante corpo documental para a compreensão da história do movimento social. Compõe este conjunto de materiais produzidos ou apropriados pelo MST o *Boletim* e *Jornal dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*, os *Cadernos de Formação*, os *Boletins* e *Cadernos de Educação*, os *Cadernos de Cooperação Agrícola*, as coleções *Fazendo História* e *Fazendo Escola*, a página virtual www.mst.org.br, o CD *Arte em Movimento*, o *Projeto Terra*, a *Revista Sem-Terra* e uma quantia significativa de audiovisuais.²

Dentre esta variedade de meios de comunicação destinados à organização dos sem-terra, podemos mencionar o mais antigo instrumento de apoio à luta: o *Jornal dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra* (JST). Para ter-se ideia da função ocupada pelo informativo no quadro de formação do movimento, no final da década de 1990, há quase vinte anos de circulação, a trabalhadora rural sem-terra Judith Strozake referiu-se ao tabloide como “*patrimônio político do MST e da classe trabalhadora*” por resistir ao tempo e “*às imposições da comunicação burguesa*”. (JORNAL SEM TERRA, 1999, n. 189).

Expressões como “*patrimônio*” e “*comunicação burguesa*” sugerem um amplo campo de análise das representações políticas do MST. Consideramos representações, nos termos do historiador inglês Eric Hobsbawn, “*construções mentais*”. (BLACKBURN, 1992, p. 25). Estas constituem uma ideologia política e são difundidas por meios de comunicação que “*expressam atos coletivos*” (ANSART, 1978, p. 36), fundamentam a organização e unificam um conjunto de ideias como legítima manifestação de lideranças do movimento social. Representar consiste numa interpretação de algo que está ausente ou na idealização de uma proposta para identificação do grupo social. (CHARTIER, 1996, p. 47).

As ideais contidas nos meios de comunicação do MST integram conjuntos articulados de representações, que se ampliaram na medida em que as demandas do movimento social se expandiram de um plano regional para a internacionalização da luta dos sem-terra. É possível auferir num amplo material produzido para a formação de quadros do MST uma variedade de representações, como as de passado, de socialismo, de trabalho, de escola, de intelectuais, de massas e de trabalhadores rurais sem-terra idealizados na consolidação do movimento em nível nacional.

O *Jornal dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra*, mais conhecido nos círculos de leitura da militância como *O Sem Terra*, antes de se transformar em jornal, entre 1981 e 1984, foi organizado como *Boletim Informativo da Campanha de Solidariedade aos Agricultores Sem Terra* (BST) de Ronda Alta (RS), sob responsabilidade de entidades de apoio à reforma agrária, como a Comissão Pastoral da Terra (CPT), a Pastoral Universitária do Rio Grande do Sul (PU-RS), o Movimento de Justiça e Direitos Humanos do Rio Grande do Sul (MJDH-RS) e o Centro de Assessoria Multiprofissional (CAMP) de Porto Alegre (RS) que, num sentido geral, engajavam-se no movimento de redemocratização política do Brasil.

Em meio à diversidade de representações, interessa-nos as de um trabalhador sem-terra idealizado por lideranças do MST e produtores do jornal num contexto em que forças políticas em defesa da reforma agrária, em meados da década de 1980, depararam-se com a atuação de setores políticos compromissados com os interesses da União Democrática Ruralista (UDR) ³ na elaboração do Plano Nacional de Reforma Agrária (PNRA) e na Assembleia Constituinte da Nova República.

Num primeiro momento, entre 1981 e 1984, trataremos da organização do *Boletim Sem-Terra* e das transformações que repercutiram na publicação do tabloide em 1984, ano de fundação do MST. Neste período, a participação da CPT na articulação de trabalhadores rurais sem-terra de várias regiões do Brasil marcou-se por um forte ideário cristão que, em meio às tensões políticas, mudaram a orientação do MST para uma campanha de sindicalização e partidização de quadros do movimento à estrutura da Central Única dos Trabalhadores (CUT) e ao Partido dos Trabalhadores (PT).

Diante da formação da *Direção Nacional* do MST, num segundo momento, entre 1984 e 1987, analisaremos a transformação do boletim em *Jornal dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*, que se tornou porta-voz das aspirações políticas de lideranças sem-terra articuladas à militância de jornalistas engajados na produção do tabloide. Assim, o jornal tornou-se mecanismo de difusão das propostas políticas da *Executiva Nacional* do MST que, ao defender posições, projetou a atuação dos trabalhadores rurais sem-terra na luta pela reforma agrária. Lançadas pelo informativo em vários ambientes de mobilização, estas projeções demonstram as competências atribuídas pela direção do movimento aos trabalhadores rurais sem-terra, em grande parte, produto da idealização e campo de representações políticas da luta pela terra.

De boletim a tabloide: o ideário cristão e a partidarização da luta pela terra

No Estado do Rio Grande do Sul, na transição da década de 1970 para 1980, a contestação de entidades civis e organizações não governamentais (ONGs) ao regime militar trilharam os caminhos de assessoramento e mobilização dos trabalhadores rurais que organizaram acampamentos nos municípios de Ronda Alta (RS) e Sarandi (RS). Montado em 1981 e considerado um dos marcos das origens do MST, o acampamento da *Encruzilhada Natalino* possibilitou uma sistematização das experiências de luta através de anotações e definições de metas. (IOKOI, 1991, p. 49-70).

Com o objetivo de explicar os propósitos dos agricultores do acampamento perante a sociedade civil, bem como conquistar apoio de grupos políticos e sociais, amparados pela CPT, PU e MJDH, os trabalhadores rurais escreveram a *Carta dos Colonos acampados em Ronda Alta*. Entre explicações das quinhentas famílias e justificativas para lutar pela terra, evidenciou-se no documento a necessidade de conquistar apoios. Mais do que uma exigência específica dos trabalhadores rurais, a carta foi uma contestação às transformações modernizadoras que afligiam a atividade agrícola tradicional. A frase que a finalizou, “*Terra para quem nela trabalha*”,

além de questionar o uso da mesma para fins especulativos, reivindicava condições básicas de vida e produção.

Sob forte influência cristã, a *carta* sustentou a elaboração de um boletim, entendido como um material escrito mais amplo. Apesar da reprodução da carta e sua distribuição serem uma alternativa simples de comunicação, a montagem de um informativo requeria mais estruturação, tornando importante a ajuda de entidades na produção. Em comunhão com a CPT, universitários de Porto Alegre (RS) propuseram sistematizar ideias dos acampados e ganharam apoio do MJDH, que cedeu espaço na sede localizada na capital gaúcha para confeccionarem o informativo. O MJDH era mantido por doações e tinha uma estrutura organizacional que não dispunha de funcionários ou associados, contando com o trabalho de pouco mais de uma dezena de funcionários. (WENDHAUSEN, 2003, p. 81).

Nascia uma proposta de meio de comunicação voltado para a solidariedade aos acampados da *Encruzilhada Natalino*. O público a que se destinou a edição número um do *Sem Terra* foi composto por lideranças sindicais, religiosos, parlamentares, entidades civis, federações de trabalhadores e integrantes da sociedade de Ronda Alta (RS). O objetivo do boletim foi alcançado na medida em que o acampamento passou a receber correspondências de entidades civis de várias regiões do Brasil que se sensibilizaram com os colonos.

O planejamento da periodicidade e da tiragem dependia dos acontecimentos da luta dos acampados, da coleta de informações e da militância na organização do informativo. Um agravante para a publicação era a Lei de Segurança Nacional (LSN), que dificultava a exposição dos colaboradores, da responsabilidade jornalística e de expediente, assumidos coletivamente pelas entidades solidárias à luta dos trabalhadores rurais.

Apesar destes entraves, o envolvimento destas entidades na elaboração do *Boletim Sem Terra* resultou, num período de dois meses, em nove edições. A função atribuída ao boletim era de instrumento para a troca de experiências e socialização política entre entidades civis, sindicatos, ONGs e partidos políticos que se agregavam num projeto de fortalecimento de diversas lutas pela terra surgidas no centro-sul do Brasil, criando uma rede de sociabilidade que culminou, em 1984, com a fundação do MST. Por meio do embate político na

construção da notícia, cresceram a rede de solidariedade em torno dos acampados e a divulgação das lutas similares que surgiram no interior do Rio Grande do Sul, nos Estados de Santa Catarina, Paraná, Mato Grosso do Sul, São Paulo, Espírito Santo e Bahia. O papel assumido pelo boletim foi o de auxiliador na agregação de valores e de apoios institucionais através da promoção de contatos entre lideranças de acampamentos, de sindicatos, de igrejas e de entidades que se associavam à causa política dos colonos de Ronda Alta (RS).

Na identificação da CPT com os colonos da *Encruzilhada Natalino*, várias igrejas passaram a declarar apoio às famílias através do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC). Mantendo uma estreita relação com a Confederação Nacional dos Bispos no Brasil (CNBB), o CONIC visava fortalecer a solidariedade aos excluídos da terra através da mobilização de entidades religiosas. A relação dos agricultores com o Conselho integrou lideranças religiosas e a comissão de lavradores do acampamento para visitarem igrejas como forma de ampliar a solidariedade aos colonos. Assim, as formas de apoio dadas por entidades aos acampados tornaram-se externas, demandando a elaboração de novos espaços de divulgação da luta.

O envio de mensagens de simpatizantes e de direções de entidades sindicais, religiosas e políticas de várias regiões do Brasil em apoio à luta dos acampados de Ronda Alta (RS) contribuiu para a organização no *Boletim Sem Terra* da seção “*Solidariedade*”. Sem definição de responsável pela sua composição, em meio a um projeto coletivo de publicação, na seção, foram transcritas as cartas vindas de variados pontos do Brasil, desde pequenas frases até detalhes do que haviam recebido de entidades ou trabalhadores rurais identificados com a luta. As cartas com mensagens curtas e enfoques mais diretos eram vistas pelos responsáveis do boletim como uma alternativa mais eficaz, importante para a manutenção de grupos que propunham ocupar outras terras.

Além do caráter pessoal e sentimental, as cartas era um elemento aglutinador dos trabalhadores rurais, pois também simbolizavam o tamanho do apoio e o crescimento da luta de agricultores sem-terra em outros Estados. A divulgação das cartas criou uma socialização política entre manifestações regionais pela reforma agrária na medida em que produziu uma identidade de luta. Esta

constituiu-se sob um ideário cristão em que a influência da CPT na *Campanha de Solidariedade aos acampados de Ronda Alta (RS)* se somou à emergência de lideranças de acampados que defendiam um projeto de autonomia através da formação de um movimento social que arregimentasse lutas regionais pela terra eclodidas no centro-sul do Brasil. (BOLETIM SEM TERRA, 1983, n.19).

Para dar representatividade coletiva às inúmeras entidades que lançaram apoio aos trabalhadores rurais, formou-se o *Comitê de Apoio aos Agricultores Sem Terra do Rio Grande do Sul*, integrado por representantes da CPT e do CONIC, do MJDH e lideranças de agricultores do acampamento de Ronda Alta (RS).

Em março de 1982, o *Comitê de Apoio* assumiu a responsabilidade do *Boletim Sem Terra*, recebendo contribuições de entidades religiosas, dos direitos humanos e sindicais, para a manutenção do informativo. Até 1983, quando deixou de atuar como responsável, o *Comitê* promoveu um aumento quantitativo e qualitativo do boletim, alcançando a tiragem de 3000 exemplares e remodelando as abordagens, com uma linguagem mais crítica e de denúncia da violência no campo. No período foi publicado o primeiro boletim em fotocomposição e a circulação se estendeu para os Estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo e Mato Grosso do Sul.

Nas discussões sobre articulação regional desenvolvidas nos Encontros de Trabalhadores Sem-Terra nas cidades de Medianeira (PR) e Goiânia (GO) em 1982, o *Comitê de Apoio do Rio Grande do Sul* foi citado como exemplo de organização e de ativa publicação do boletim. Por estar mais estruturado em relação a informativos de outros movimentos sociais rurais, o *Sem Terra* foi escolhido como órgão de divulgação da luta nos Estados do centro-sul. (BOLETIM SEM TERRA, 1982, n. 24).

Porém, críticas referentes à acessibilidade do boletim nas bases do movimento foram sentidas. Nas discussões sobre estratégias para atingir um *leitor ideal* para o movimento social, neste caso os trabalhadores rurais localizados em inúmeros pontos de mobilização, evidente era a ausência de definição do leitor do boletim que, em sua maioria, constituía-se como assinante coletivo, tais como instituições sociais e políticas que, por demandas próprias, agregavam-se à luta dos sem-terra.

A reivindicação de lideranças para aproximar o boletim do cotidiano dos sem-terra em acampamentos que se multiplicavam integrou um contexto de debates sobre o papel das entidades de apoio na organização dos trabalhadores rurais. Procurou-se, mesmo que timidamente, apresentar no boletim os interesses daqueles que divulgavam ideias dos e para os sem-terra. A melhoria da produção do informativo foi verificada com a aproximação entre o *Comitê de Apoio* e as entidades sindicais que possuíam condições para a produção gráfica. Os contatos com ONGs que iniciavam trabalhos de educação popular e a abertura de espaço no boletim para publicidade eram estratégias bem vistas pelos integrantes do *Comitê de Apoio*.

Na carta *Aos companheiros sem-terra do Brasil*, escrita por lideranças de trabalhadores rurais no final do Encontro em Goiânia (GO) e publicada pelo *Boletim Sem Terra*, os rumos da organização de um movimento nacional eram traçados pela atuação dos sem-terra nos sindicatos e associações populares locais. (BOLETIM SEM TERRA, 1982, n. 28). O futuro da organização estaria relacionado com as conquistas de espaços políticos por trabalhadores rurais em entidades sindicais e partidárias. Para isso, a opção pela sindicalização e filiação partidária foi, em sua maioria, de oposição, por meio da atuação de lideranças sem-terra em Sindicatos de Trabalhadores Rurais (STRs) de maneira “*combativa*”, conforme sugeria a Central Única dos Trabalhadores (CUT), ou pela filiação ao Partido dos Trabalhadores (PT).

A orientação decorreu de um distanciamento político entre lideranças sem-terra e a Federação dos Trabalhadores de Agricultura do Rio Grande do Sul (FETAG-RS). A estrutura de conquista e produção em áreas rurais no Rio Grande do Sul – e podemos estender a observação para outros Estados em que tais lutas se desenvolviam – criaram um vasto campo de novos interesses que os sindicatos rurais não estavam preparados para incorporar. (NAVARRO, 1996). Num clima em que germinaram as primeiras iniciativas de oposição sindical à FETAG (RS), o boletim criticou abertamente as posições da entidade com relação aos papéis exercidos por lideranças sem-terra dentro dos STRs.

Sendo denunciada por adotar estratégias políticas para evitar a conquista de espaço de lideranças sem-terra e agentes de apoio

na direção dos movimentos regionais, a FETAG (RS) foi divulgada no boletim como uma entidade sindical contrária à autonomia dos trabalhadores rurais, aos apoios de diversas instituições para a afirmação dos sem-terra e por promover o afastamento de entidades que durante o período de organização em Ronda Alta (RS) estiveram ao lado dos colonos. (BOLETIM SEM TERRA, 1984, n. 34).

A FETAG enfrentava oposição sindical de jovens líderes que integravam a CUT, sendo noticiada como entidade pelega e moderada, inadequada para as ações estratégicas que cresciam com a organização dos movimentos rurais regionais. Participantes das atividades usuais da Igreja Católica e filhos de pequenos produtores que viviam o drama da crescente crise econômica, esses jovens sindicalistas formaram-se em cursos rápidos promovidos pela CUT, representada por STRs de várias regiões do Brasil.⁴ Em meio ao aumento dos protestos dos sem-terra, esses jovens tornaram-se militantes de um “novo sindicalismo” e exerceram papel de animadores de reuniões que estimularam a criação de oposições sindicais mediante o fortalecimento de núcleos locais de movimentos sociais e a participação ativa na política municipal. (COMERFORD, 2003).

Ao considerarmos que a organização interna do *Boletim Sem Terra* configurava-se como um “*campo simbólico*”, para usar a expressão de Bourdieu (2001), cuja eficácia reside na possibilidade de ordenar o mundo social dos sem-terra através de discursos, mensagens e representações que simulam a estrutura real das relações sociais, pode-se perceber que a busca de participação de lideranças sem-terra em sindicatos e partidos políticos encontrou no meio de comunicação uma estratégia para divulgar suas ações como também um campo de tensões entre jornalistas, religiosos e as próprias lideranças de trabalhadores rurais.

Para Bourdieu:

“[...] os sistemas simbólicos distinguem-se fundamentalmente conforme sejam produzidos e, ao mesmo tempo, apropriados pelo conjunto do grupo, ou pelo contrário, produzidos por um corpo de especialistas e, mais precisamente, por um campo de produção e de circulação relativamente autônomo”. (BOURDIEU, 2000, p. 143).

Tais tensões, muito características entre lideranças sem-terra e entidades de apoio, tornaram-se evidentes num espaço de luta pelo monopólio da autoridade daqueles que enunciavam o “*ser sem-terra*”. Assim, em 1983, estudantes, religiosos e diversos profissionais com inserção orgânica em movimentos sociais, dentre os quais, militantes e jornalistas que contribuíram na elaboração do *Boletim Sem Terra*, fundaram o Centro de Assessoria Multiprofissional (CAMP), uma ONG para atuar na educação popular e na organização de movimentos populares.

Da organização embrionária do CAMP, marcada por reuniões desde 1981, participaram os funcionários públicos Rolf Hackbart, Ricardo Franzói e João Pedro Stédile; os sindicalistas Jairo Carneiro, Selvino Heck e Natalício Correa; o ex-integrante da Vanguarda Popular Revolucionária (VPR) Laerte Meliga e a estudante de pedagogia Conceição Paludo.

Como Centro de Educação Popular, o CAMP aplicou cursos rápidos de política e organização sindical para trabalhadores rurais. Sua sede abrigou o *Comitê de Apoio* e a produção do *Boletim Sem Terra* entre março de 1983 e fevereiro de 1985, dando assessoramento para a transformação do boletim em tabloide. (BOLETIM SEM TERRA, 1984, n. 35).

Um dos pontos importantes que refletiu a presença de integrantes do CAMP na organização do boletim foi o debate sobre a adoção de critérios para a obtenção de facilidade na leitura, exigindo mudança gráfica, com uma composição que pudesse chamar atenção dos leitores trabalhadores rurais. Além disso, em novembro de 1983, o *Sem-Terra* alcançou a tiragem de 5000 exemplares. Considerada histórica por produtores da notícia e lideranças sem-terra, a edição nº 33 deu cobertura à vitória dos lavradores de Ronda Alta (RS), abordou a história da *Encruzilhada Natalino*, lançou uma proposta de embate à Lei de Segurança Nacional (LSN) e publicou o *Expediente*, até então cerceado pela repressão, com os nomes de jornalistas responsáveis e colaboradores. A edição foi a primeira a descrever a responsabilidade jornalística de Fladimir Araújo, então militante do Sindicato dos Jornalistas do Rio Grande do Sul, constando dados sobre o seu registro profissional. No setor de arte, Humberto Monteiro, Laerte Meliga, Celso Schroder e

Antonio Rocha, assumiram suas participações. A distribuição ficou sob a responsabilidade de Marcelo Bonfler e os colaboradores da edição foram Chico Daniel e Rafael Guimarães.

Os integrantes, em sua maioria, eram formados em Jornalismo ou possuíam cursos superiores em áreas como História, Educação, Sociologia ou Ciência Política. Seus vínculos com o movimento pela reforma agrária foram firmados nas universidades em que estudaram, na participação em grupos políticos contrários à ditadura militar, na militância da CUT e do Partido dos Trabalhadores. As condições profissionais desses jornalistas eram variáveis, pois alguns dedicavam-se quase integralmente à produção do *Sem Terra* e eram subsidiados pelo CAMP, como Fladimir Araújo e Humberto Monteiro. Outros, além de receberem pelo trabalho de free-lancer junto ao Centro de Educação Popular, exerciam profissões em jornais de Porto Alegre (RS) e de suas regiões, como também atividades na área de Educação. De maneira geral, estes produtores eram recém-formados que agregavam à militância apoio aos trabalhadores rurais sem-terra e o combate ao regime autoritário.

O apoio dado ao CAMP por agências de cooperação internacional foi intensificado através de parcerias com universidades, ONGs, governos e outras entidades.⁵ Assim, o Centro de Educação Popular apoiou projetos envolvendo movimentos sociais regionais e incentivou lideranças na discussão de temas relativos à organização popular.

A transição do *Sem Terra* de boletim a tabloide integrou um momento decisivo de unidade das lutas regionais perante a constituição de um movimento nacional. Organizado na cidade de Cascavel (PR), em janeiro de 1984, o *I Encontro Nacional dos Trabalhadores Rurais Sem Terra* oficializou o MST. O Encontro, além de simbolizar a unificação das lutas regionais, discutir temas relacionados à formação do movimento social, sua denominação, organização interna e perspectivas de ação, idealizou o *Sem Terra* como um órgão de “divulgação forte, amplo e que atingisse todo o país”. (JORNAL SEM TERRA, 1984, n. 36).

Uma reunião específica em Curitiba (PR), no mês de junho de 1984, tratou da ampliação da tiragem – de 7.000 para 10.000 exemplares – com o objetivo de aumentar a circulação para diversas localidades do país. A necessidade de recursos para quantificar

a tiragem e dar conta da demanda no crescimento da organização dos sem-terra era entendida, pela então definida *Executiva Nacional*, como fundamental na consecução do *Projeto Jornal*, elaborado com a finalidade de transformar o boletim em tabloide. Assim, o lançamento do *Jornal dos Trabalhadores Rurais Sem Terra* (JST) contou na composição com a responsabilidade dos integrantes do *Jornal Mundo Jovem*, na impressão com os serviços da *Zero Hora Editora Jornalística* e, na produção gráfica com o apoio do CAMP. O exemplar n. 36 fez um retrospecto de “uma história de três anos” do meio de comunicação e expôs as razões da mudança, enfocando as perspectivas de crescimento das tiragens. Além de evidenciar a importância dos lavradores no *Projeto Jornal*, enfatizou-se a conquista de novos leitores, a manutenção do tabloide e a contribuição do veículo de informação na organização dos *sem-terra*.

A regularidade na distribuição do jornal para variadas instituições que se identificaram com a causa contracenava com a deficiente presença do informativo nas bases da luta. A intervenção do editorial sobre a logística da divulgação direcionava a produção de materiais de informação para um centro urbano mais dinâmico, tanto em oportunidades de composição e impressão, como na viabilidade de circulação. Em 1985, a transferência para São Paulo do *Jornal Sem Terra* e da *Secretaria Nacional* do MST foi entendida pela *Direção Nacional* como um importante passo para o fortalecimento da luta e sua aproximação com o sindicalismo combativo da CUT. Assim, os Editores do *Sem Terra*, Fladimir Araújo e Sérgio Carlos Canova, justificaram que:

“A transferência para São Paulo, centro político mais importante do país, indiscutivelmente, é explicada pelas facilidades que trará a organização dos sem-terra, tanto do ponto de vista político, como de estrutura e de divulgação do Movimento”. (JORNAL SEM TERRA, 1985, n. 43).

Com a mudança para a capital paulista apostou-se numa nova etapa de melhoras e consolidação do *Jornal Sem Terra*. Instalada no Instituto Sedes Sapientiae, em São Paulo (SP), a equipe do jornal agregou novos jornalistas e colaboradores, traduzindo mudanças internas

com o deslocamento da estrutura de produção. Esses jornalistas ampliaram a cobertura do *Sem Terra* para um maior número de Estados. Suas trajetórias tinham pontos em comum, sejam alguns formados em jornalismo, sejam outros que, ainda na universidade ou recentemente egressos, ajudavam na produção da notícia voluntariamente.

O jornal iniciou uma fase de atuação na organização e consolidação do MST em âmbito nacional. Nesse processo de ampliação do *Sem Terra*, a direção do movimento e dos produtores do jornal entraram num embate contra forças políticas da Nova República em decorrência de questões como o pacto social, o Plano Nacional de Reforma Agrária (PNRA) e a Assembleia Nacional Constituinte.

Mais do que noticiar a luta e divulgar cartas de leitores selecionadas, o que estava colocado em pauta era a consolidação de um movimento frente a questões de interesse nacional que envolvia, diretamente, a reforma agrária. O desafio que se estampava era a manutenção de uma organicidade interna, com debate intensificado a partir da fundação do MST. O *Jornal Sem Terra*, ao adquirir uma tendência de informação que primava por uma linguagem de fácil assimilação pelos trabalhadores rurais, abria uma lacuna no que se referia às notícias de temas mais complexos, como a formação de quadros, os embates políticos frente a temas nacionais e o internacionalismo que já se fazia presente na organização.

O *Jornal* e as representações de *trabalhador sem-terra*

A fundação do MST em 1984 deu representatividade às lideranças sem-terra através da formação da *Direção Nacional*, composta pela *Coordenação Nacional* e a *Executiva Nacional*. A *Coordenação* foi formada como um colegiado de líderes sem-terra, representantes dos Estados em que a organização estava presente, tendo a finalidade de, a partir das realidades regionais, debater e direcionar a luta num espectro nacional. Como um corpo diretivo de lideranças sem-terra, a *Executiva* foi definida como instância responsável pelas ações e representações do MST.

A concepção de grupo e os valores impostos pela *Executiva Nacional* mediante seu jornal consistiram na interpretação da realidade da luta e na elaboração de significados para projetá-la. O tabloide divulgou as representações sociais que lideranças sem-terra e seus produtores fizeram de uma “*realidade social como atuação*”, entendida por Cardoso (2000) como o cenário em que “[...] *tomam forma as representações que tem por objeto ações sociais*”. Desse modo, o veículo de comunicação tornou-se estratégia para interpretar a luta e projetar o ideal pela reforma agrária.

Nesse campo de idealização da luta, o jornal conferiu competências aos trabalhadores rurais sem-terra. A atribuição partiu de um conjunto articulado de sentidos produzidos por sequências estabelecidas pela composição do jornal. O lugar ocupado por diferentes seções implica entender as diversas prioridades que a *Executiva Nacional* e a equipe de produção jornalística possuem sobre o que considera o *leitor ideal* (CHARTIER, 1996, p. 98), modelando ideias de atuação do trabalhador rural sem-terra na luta.

Fotografias, ilustrações, charges e cartoons uniram-se às manchetes, aos títulos, textos, às legendas, sobrepondo a diferença à semelhança e dando uma identidade ao jornal. (ZICMAN, 1981, p. 94-95). As mensagens jornalísticas propõem retratar os valores e a realidade dos trabalhadores rurais sob a perspectiva da *Executiva Nacional*. A partir do projeto gráfico, tendo como referencial a organização interna do JST, pode-se entender as representações da direção do movimento nesse período.

Ao constituir-se como porta-voz da *Executiva Nacional* do MST, o jornal exprimiu antes a condição de instrumento de divulgação de assuntos de interesse de um grupo atrelado à produção da notícia. Nesse sentido, instrumentar é oferecer material informativo para a operacionalização da luta, o que não significa conduzir o movimento. Entende-se o JST como um instrumento para a luta ao expressar projetos, perspectivas e notícias de interesse da *Executiva Nacional* que integram um ideal, que pode ser representado, instrumentalizado pela organização, mas não conduz ou determina o direcionamento do movimento, pois este se forja na prática.

Dar o parecer sobre acontecimentos, servindo de filtro entre a realidade e o que se desejava publicar sobre o MST, redundou no

monopólio da *Executiva* sobre o jornal, possibilitando a atuação do tabloide na organização dos sem-terra mais como elemento que colaborou na aglutinação de ideias e, portanto, de uma pretensa identidade, do que espaço de confrontos e tensões existentes no movimento. A pretensa identidade, ao ser uma construção dos produtores da notícia do JST, sinalizou um “campo ideal” de competências para o leitor. (CHARTIER, 1996, p. 97).

A diversidade de assuntos apresentada pelo *Sem Terra* de 1985 a 1987 articulou-se à quatro temáticas que nortearam a composição do jornal nesse período: reforma agrária, violência, política e organização. Sendo eixos de discussão em diferentes momentos, caracterizaram-se por envolver outros temas como o pacto social, o Plano Nacional de Reforma Agrária (PNRA), a cooperação agrícola, a Constituinte, as ocupações e a formação de quadros do MST.

No processo de interpretação desses temas, três foram os tipos de trabalhadores rurais sem-terra idealizados pelo JST: “[...] o defensor da reforma agrária”, “o atuante na cooperação agrícola” e “o contestador das vias institucionais”. Essas idealizações foram competências que o jornal atribuiu aos trabalhadores rurais sem-terra a partir da prática do movimento em seu processo de definição nacional.

A competência de um *trabalhador sem-terra defensor da reforma agrária*, em 1985, marcou-se pela insistente reivindicação do jornal pela conquista da terra, colocando a reforma agrária como grande meta dos trabalhadores rurais naquele momento. Apesar do conhecimento de alguns simpatizantes e militantes a respeito das dificuldades a serem enfrentadas por futuros assentados, o enfoque foi a luta para repartir a terra.

Milhões de agricultores no Brasil querem um pedaço de chão para trabalhar e morar. Reforma Agrária não é apenas a repartição da terra, mas neste momento, é uma questão de sobrevivência. (JORNAL SEM TERRA, 1985, n. 46).

Apesar de encontrar perspectivas de atuação perante vias institucionais, como o Ministério da Reforma Agrária e do Desenvolvimento (MIRAD), o Instituto Nacional de Colonização e

Reforma Agrária (INCRA), o pacto social proposto pelo Governo Federal, o Plano Nacional de Reforma Agrária (PNRA) e a Assembleia Constituinte; as principais atenções do tabloide voltaram-se para a ação direta dos sem-terra e sensibilização da sociedade civil quanto à importância da reforma agrária para o desenvolvimento da democracia no Brasil.

É perceptível, nas edições do n. 36 ao n. 48, publicadas entre 1984 e 1985, o crescimento da descrença da *Direção Nacional* do MST em relação aos projetos institucionais da Nova República. Em trecho publicado em 1984, o jornal enfatizou que:

Para os lavradores, mudar significa terra para trabalhar e o fim da violência. [...] O interesse é claro e legítimo: uma Reforma Agrária, sobre a qual muito se fala mas pouco se faz. Lutar por um pedaço de terra é caminhar concretamente para a conquista deste objetivo. (JORNAL SEM TERRA, 1984, n. 36).

O trabalhador sem-terra idealizado para defender a reforma agrária deveria atuar para entrar na terra. Isso foi retratado nas primeiras páginas dos exemplares de 1985. Num sentido geral era denotada uma visão simplista do MST com relação à reforma agrária. Esse momento foi entendido por Stédile (1997) como de planejamento para a consolidação da unidade do movimento, tendo na reforma agrária o eixo temático que sustentava as instituições envolvidas na luta pela terra. Pensava-se “[...] que Reforma Agrária era apenas a distribuição de terras e o fim dos latifúndios”. Entendia-se que tendo acesso a terra o camponês iria resolver os problemas de sua família. (STÉDILE, 1997, p. 105).

As manchetes do JST indagavam a respeito da realidade da população expropriada do campo e a necessidade de organização dos sem-terra. Defendiam a continuidade das ocupações de grandes extensões de terras improdutivas, marcando um momento da organização dos trabalhadores rurais através do emprego da palavra de ordem “Terra não se ganha, terra se conquista”. (JORNAL SEM TERRA, 1985, n. 44).

As fotografias se relacionavam diretamente com as principais manchetes. Para demonstrar a realidade do homem do campo que a mensagem escrita enfatizava, a fotografia expressava o sofrimento, as mortes, a dura caminhada para alcançar os direitos sociais e a situação do trabalhador acampado. Se a observação linguística concernia à necessidade de organização para se alcançar a reforma agrária ou à evidência das conquistas na prática, as fotografias enfocavam constantemente o coletivo através de aglomerações de trabalhadores em manifestações, acampamentos, assentamentos ou congressos.

As ilustrações feitas pelos cartunistas Fabiano, Vila e Bira, envolviam a organização dos trabalhadores rurais e as relações políticas do MST com os latifundiários e o Governo de José Sarney através do deboche. Os setores considerados contrários à reforma agrária eram expressos principalmente por fazendeiros através da obesidade e a sonolência perante os problemas sociais. Em contrapartida, os trabalhadores rurais eram desenhados com roupas simples, chapéus de palha e corpo esbelto, simbolizando a luta e a vivacidade em torno da conquista pela terra. O Governo Federal, expressado a partir do presidente José Sarney, gerava desconfiança nos trabalhadores pelas propostas como o pacto social e o PNRA, sendo referência para expressar as formas de repressão que se organizavam no projeto político da Nova República.

Mesmo visto com descrédito, o viés institucional alimentou esperanças do MST com relação à elaboração de um projeto de reforma agrária de interesse dos trabalhadores rurais. Com antecipação à finalização do PNRA, o *Sem Terra* abordou a estratégia política do Governo Federal:

A 'Nova República' fez um ponto ao propor, com ousadia, o seu Plano de Reforma Agrária. Com isto esvaziou, ou pelo menos adiou, a Reforma Agrária que interessa aos trabalhadores rurais. Do ponto de vista do governo, nada mais inteligente do que acenar com soluções aparentemente 'avançadas' para esfriar a tensão reinante no campo brasileiro e anunciar uma possível saída para a crise nacional. (JORNAL SEM TERRA, 1985, n. 46).

O Governo Federal permitiu a participação dos trabalhadores rurais na apresentação de propostas para a elaboração do Plano Nacional de Reforma Agrária. As ideias dos sem-terra foram enviadas ao MIRAD e ao INCRA. Sobre esse assunto as referências do jornal estiveram presentes principalmente no *Editorial*. Suas matérias traduziam a preocupação da *Executiva Nacional* com a elaboração do PNRA. Por apresentar-se crítico, instigando mais a reflexão do que a opinião do jornal, o *Editorial* foi substituído pela seção *Assunto para discussão*. Essa seção ganhou espaço no tabloide a partir do final de 1985, com uma proposta que esboçou esperanças e criticou procedimentos do MIRAD e do Governo Federal perante a elaboração do PNRA.

Num sentido geral, esgotaram-se as perspectivas de negociação e acordo a favor da reforma agrária e ganharam as páginas do jornal, com mais intensidade a partir de 1986, temas como a violência no campo. A participação da Igreja Católica em questões conflituosas pela terra ganhou mais atenção no *Sem Terra* em momentos de acirramento da violência. A cobertura sobre a violência no campo articulava-se com a CPT, que lançara em 1985 e 1986 estudos sistematizados sobre “*Conflitos de Terra no Brasil*”.⁶ O envolvimento da CPT em estudos dessa ordem, levou a discussão da reforma agrária para o viés institucional por causa das perspectivas em torno das eleições de 1986 e a Constituinte. (JORNAL SEM TERRA, 1987, n. 60). O posicionamento do jornal sobre a violência colocava os trabalhadores rurais assassinados na condição de vítimas, difundindo um imaginário por meio da criação de mitos e mártires lembrados em datas reservadas para encontros, coberturas de eventos, apresentação de fotografias e matérias sobre os assassinados e os aniversários de suas mortes.

A configuração de forças políticas consideradas pelo MST como conservadoras a qualquer tipo de mudança que caracterizasse um amplo processo de desapropriação de terras tornou-se objeto de críticas do *Sem-Terra*. Em 1986, a ideia simplista de reforma agrária foi repensada, por causa dos problemas sociais e econômicos enfrentados por assentados. Era necessário, além da organização para o acesso à terra, a estrutura para manter-se nela. Assim, o jornal passou a abordar com frequência formas de produção baseadas na cooperação agrícola.

A organização, portanto, foi enfocada de forma mais contundente. Possuía uma importância no momento histórico do movimento e do jornal, apresentando-se em quase todas as seções. Assim, assuntos relacionados aos temas entrelaçavam-se e passaram a fazer parte de um mesmo processo de discussão diante do estabelecimento do projeto político da Nova República e da proposta de organização do MST que se definia. A apresentação de resoluções de congressos, os resultados de ocupações, as formas de organização nos acampamentos, a formação política dos sem-terra, somavam-se às fotografias de militantes, lideranças e políticos enfocando um ambiente coletivo. A organização tornou-se objeto de análise em toda a composição do jornal, baseando-se numa linha clara, mediante a relação de representações do sujeito coletivo com o desenvolvimento do conhecimento da história, perspectivas e das ações organizativas.

A ideia de ocupação e mobilização do *trabalhador sem-terra defensor da reforma agrária* gerou uma discussão no jornal quanto à restrição da luta ao lema da conquista da terra. As manifestações e os debates enfatizaram a temática da cooperação agrícola no trabalho cotidiano dos assentados como forma de estruturação da luta. Esse tipo de trabalho foi entendido como um assunto importante a ser tratado pelo jornal dentro das temáticas elementares da política e organização.

Depois de muita luta, instalar-se num pedaço de chão não quer dizer que a ‘guerra acabou’. Muitas vezes, a luta para ficar na terra e consolidar-se nela é mais dura e penosa do que a luta para conquistá-la. Conscientes dessa realidade e de que o êxito dos assentamentos é uma questão política, as lideranças dos assentamentos assumem o desafio, confiando na capacidade de organização dos trabalhadores. (JORNAL SEM TERRA, 1987, n. 60).

A competência de um *trabalhador sem-terra atuante na cooperação agrícola* decorria de implicações na manutenção da luta. Os assentamentos eram pontos importantes na organização do MST e gerava discussões na *Executiva Nacional*. Enfrentando problemas sociais e econômicos, muitos assentados não conseguiam se articular e

perdiam a *identidade da luta* sem a presença ativa do movimento. Por isso, foram traçadas medidas de estruturação da cooperação agrícola, que primava pelo intercâmbio entre lideranças de assentamentos de vários Estados como elemento de consolidação das formas de organização dos assentados.

A cooperação agrícola era entendida como uma solução para os problemas de assentamentos. Lideranças sem-terra defendiam a articulação de uma equipe nacional para trocar experiências de diferentes projetos desenvolvidos no Brasil. (MEDEIROS, 1999, p. 29-30). Partia-se do pressuposto de incentivar a comercialização direta dos produtos dos acampados e assentados com associações urbanas, priorizando a produção coletiva.

Além disso, a estruturação dos assentamentos dependia da criação de *equipes de formação* que pudessem adequar cursos específicos à política de organização do MST, gestão administrativa e da própria cooperação. A formação política em todos os níveis e a intensificação do programa popular de educação primária e implementação da alfabetização dos adultos deveriam ser planejadas e executadas com materiais didáticos elaborados pelo próprio movimento. (CALDART, 1997, p. 31).

Não enfocar esse tipo de organização significava desmobilizar os trabalhadores rurais diante da falta de perspectiva que gerava a conquista da terra. Caso as possibilidades de manutenção nos assentamentos fossem difíceis, o enfraquecimento do movimento não seria evitado, na medida em que perderia forças pela própria inviabilidade do que se defendia. Dessa forma, a ideia de reforma agrária simplista cedeu espaço no *Sem Terra* para um projeto de conquista da terra sustentável, mediante a apresentação de mecanismos econômicos, políticos e sociais que o tema deveria envolver.

A resposta foi a organização como mecanismo de contestação, seja contra o projeto político conservador da Nova República, seja em oposição à violência da UDR. A contestação do jornal foi direcionada à aprovação do PNRA, à apresentação dos parlamentares que foram contra ou favoráveis às propostas dos trabalhadores rurais e à listagem de Deputados Constituintes ligados à UDR.

Embora admitam que a Constituinte não vai resolver muita coisa, os trabalhadores sem-terra se organizam para se contrapor à força dos fazendeiros, mesmo contando com uma bancada inferior à UDR no Congresso Constituinte. (JORNAL SEM TERRA, 1987, n. 60).

A competência de um *trabalhador sem-terra contestador* partiu da descrença da *Executiva Nacional* ao viés institucional, posicionamento que se fez mais contundente por parte do jornal. Assumindo discussões de caráter nacional, a mudança de rumo do MST para a temática da organização pressupôs uma nova situação por parte dos dirigentes: a superação da simples visão local e estadual da luta, para enfrentar uma realidade nacional.

A aprovação do PNRA, os resultados das eleições de 1986 e a inflação após as tentativas de contenção do Plano Cruzado foram temas abordados com frequência pelo JST, traduzindo um distanciamento da via institucional como alternativa para se alcançar a reforma agrária. O que se defendia era a união entre os trabalhadores do campo e da cidade a partir da organização de uma política específica para a luta, integrados num partido autêntico a esse projeto, dentro de uma concepção de construção da CUT e do MST. (JORNAL SEM TERRA, 1987, n. 60).

Frases que anteriormente propunham a reflexão foram substituídas por afirmações como “A Constituinte está cada vez pior”, “Reforma Agrária: Governo não faz, nós vamos fazer”, “A enrolação da Constituinte”, “Na força faremos nossas leis” e “Lutar para garantir grandes vitórias”, geralmente atreladas a imagens de trabalhadores rurais sem-terra expressados em ambientes coletivos de mobilizações.

Entre as edições n. 63 e n. 69, o jornal preocupou-se com a apresentação de opiniões de intelectuais, simpatizantes e trabalhadores rurais sobre temas importantes no quadro político. A organização continuou sendo um dos assuntos mais abordados, relacionando-se com a formação política dos trabalhadores rurais sem-terra. Temas relevantes para o aperfeiçoamento da organização do MST foram tratados, tais como, a importância do estudo para a luta; o desafio de combinar a *prática-teoria-prática*; informações sobre a concentração de terras diante da História do Brasil; vantagens da cooperação

agrícola do ponto de vista social, político, econômico e técnico; a construção da consciência e do projeto político dos trabalhadores rurais no processo histórico; procedimentos para se ensinar nos assentamentos; a importância do sindicalismo na organização do MST e assuntos para avaliação/planejamento do movimento.

Esses assuntos envolviam uma proposta de contestação do *Sem Terra* ao projeto político da Nova República.

Devemos melhorar cada vez mais nossa organização, porque somente a luta e a pressão farão leis adequadas às necessidades do povo. Somente a pressão fará com que o governo se convença que lhe falta legitimidade popular para governar esse país. (JORNAL SEM TERRA, 1987, n. 67).

Para a *Executiva Nacional*, a Assembleia Constituinte estava desmoralizada e os trabalhadores sem-terra deveriam contestá-la mediante a dedicação na organização do MST. Numa linguagem escrita de fácil assimilação, o jornal explicou a organização sob enfoques da prática e de teorias sociais que contavam com a participação de lideranças e professores na elaboração dos textos. Contestar significava organizar os sem-terra mediante a informação.

O invólucro dos temas do jornal nos anos de 1986 e 1987, com insistência na organização, foi a discussão política travada entre o MST e as vias políticas institucionais do país. Em forma de protesto, o jornal divulgou uma mensagem de contestação às instituições políticas:

Chega de enrolação dos Constituintes! Vamos rasgar e queimar a Constituição em praça pública! Fazer grandes e bonitas manifestações e comemorações, e conclamar toda a classe trabalhadora: já que na lei os nossos direitos não vêm, conquistaremos na marra! Quem não tem direito de fazer as leis, não tem obrigação de respeitá-las. Vamos colocar em prática as nossas leis. (JORNAL SEM TERRA, 1988, n.74).

Com essa declaração, a *Executiva Nacional* do MST abandonou as esperanças de um amplo processo de desapropriação de terras, promessa inicial do projeto político da Nova República. A proposta de ocupação de terras se intensificou na pauta de organização:

Não podemos ter a ilusão que vamos ganhar terra com este governo ou com a nova Constituição. Antes da Nova República nós só conseguíamos terra, ocupando! Durante a Nova República, também só ocupando! E agora? Vamos esperar pelo governo? Pela Constituinte?. (JORNAL SEM TERRA, 1988, n.74).

A ocupação e resistência para serem intensificadas na prática requeriam um trabalho de organização. As perspectivas para o ano de 1988 priorizaram a formação política dos integrantes do MST. Dentro da meta de ligação das lutas do campo e cidade, vinculando-se as greves com as ocupações de terra, um dos grandes objetivos que se traçou no início desse ano foi a “massificação das lutas”. (JORNAL SEM TERRA, 1988, n. 68). Pelo fato das ocupações e greves ocorrerem mais sob a influência de categorias ou organizações regionais, a “*construção de um grande movimento de massa*” foi condicionado pelas dificuldades de estabelecimento da unicidade. A representatividade dos trabalhadores rurais em muitos Estados não era permanente, o que prejudicava o desencadeamento das ocupações. (JORNAL SEM TERRA, 1988, n. 69).

Da edição n. 70 a n. 74, percebe-se que a Assembleia Constituinte deu fim às esperanças da *Executiva Nacional* de um projeto amplo de reforma agrária. Porém, longe de agradar as lideranças dos sem-terra, ofereceu condições estratégicas para a organização do MST. O jornal incentivou os trabalhadores rurais para continuar na luta. Argumentou que os sem-terra nunca viram atendidos seus pedidos sem sacrifício e mobilizações. O resgate da história da organização evidenciou no jornal a preocupação da *Executiva Nacional* quanto à valorização do passado na manutenção e construção da luta. Frases e desenhos com predominância da cor vermelha entrelaçavam-se a recados como “A força e o poder de um povo” ou “Eles queimaram nossos sonhos,

nós queimaremos suas leis”, respectivamente referentes à organização ou do protesto. (JORNAL SEM TERRA, 1988, n.74).

A inserção de temas destinados à organização dos sem-terra através da significação coletiva caracterizada pelos símbolos, pela história, pelo planejamento e pela avaliação do grupo, definiu um projeto organizativo do MST diante do jogo de forças políticas na Nova República. O *Jornal dos Trabalhadores Rurais Sem Terra* consolidou-se como importante instrumento de difusão de ideias do MST. Em sua composição, evidenciaram-se posições da *Direção Nacional* do movimento perante a Nova República e as competências atribuídas aos trabalhadores rurais sem-terra, do *defensor da reforma agrária* ao *contestador das instituições políticas*, numa proposta coletiva de organização.

AN IDEAL LANDLESS FOR A NATIONAL MOVEMENT: MST POLITICAL REPRESENTATIONS IN THE PAGES OF THE LANDLESS RURAL WORKERS' NEWSPAPER.

Abstract: This article analyzes the representations of landless contained in the pages of the landless rural workers' newspaper in a period of formation of the New Republic and of national articulation of landless rural workers' movement (MST). The tabloid, organized by support entities and the MST management, became a diffusion instrument of proposals and prospects of mobilization, idealizing the landless rural worker as protagonist of the struggle for the land reform. Such representations were prepared by intellectuals, journalists, militants of the support entities and leaderships landless that, in the strains of elaboration and appropriation of the bulletin, delimited a space that, behind the apparent purposes of the struggles for land, found the struggle for communication.

Keywords: Newspaper. Representations. Landless rural workers movement.

Notas

¹ O presente artigo resulta de pesquisas que constituíram a tese de doutorado em História, *A luta divulgada: um movimento em (in)formação: estratégias, representações e política de comunicação do MST (1981 – 2001)*, defendida em abril de 2007, na Universidade Estadual Paulista (UNESP/Assis-SP).

² Neste artigo, tomam-se como referência os meios de comunicação do MST produzidos numa periodização adotada na tese de doutorado, entre 1981 e 2001.

Vale mencionar que, posteriormente a este período, outros materiais foram agregados à luta dos trabalhadores rurais sem-terra.

³ A União Democrática Ruralista (UDR) foi organizada no Estado de Goiás e formalizada nacionalmente no ano de 1986. Na elaboração do Plano Nacional de Reforma Agrária e na Assembleia Constituinte apresentou-se como grupo contrário à proposta de reforma agrária defendida pelo MST. Vista pelo movimento como uma organização reacionária, a UDR ao se armar para defender a “*propriedade privada*” tornou-se um mecanismo de consequência direta no conflito entre fazendeiros e sem-terra. (CRUZ, 1987, p. 91–109).

⁴ A formação de muitos jovens trabalhadores rurais que passaram a articular o “cutismo” resultou de reuniões promovidas pela CPT em comunidades rurais que auxiliavam o movimento de solidariedade pela luta dos sem-terra. Muitos destes jovens agricultores passaram a integrar uma oposição, originada do sindicalismo combativo, da política da FETAG junto à organização de trabalhadores rurais. Outros tiveram uma atuação mais intensa na própria CUT, compondo quadros de oposição à direção da central.

⁵ O CAMP agregou forças ao seu trabalho através de agências financiadoras internacionais, como a Organização Intereclesiástica para a Cooperação ao Desenvolvimento (ICCO) da Holanda, a Katholische Zentralstelle für Entwicklungshilfe (MISERIOR), da Alemanha; a Agência Britânica de Ajuda Humanitária (CHRISTIAN AID); a Fundação Católica para o Desenvolvimento (CAFOD), também da Inglaterra; a Development and Peace, do Canadá, e a Associação de Solidariedade Internacional (FRÈRES DES HOMMES), da França.

⁶ “*Conflitos de terra no Brasil*” tornou-se, no decorrer dos anos, uma referência nas publicações da CPT. O livro, lançado anualmente desde 1985, retrata em números o panorama da violência no campo, servindo como instrumento de denúncia contra práticas ainda recorrentes no cenário rural brasileiro.

Referências

ANSART, Pierre. *Ideologias, conflitos e poder*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

BLACKBURN, Robin. *Depois da queda: o fracasso do comunismo e o futuro do socialismo*. 3 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 3 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

CALDART, Roseli Salete. *Educação em movimento: formação de educadoras e educadores no MST*. Petrópolis: Vozes, 1997.

CARDOSO, Ciro Flamarion; MALERBA, Jurandir. (Orgs.). *Representações: contribuição a um debate transdisciplinar*. Campinas: Papirus, 2000.

CHARTIER, Roger. *A história cultural; entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990.

_____. (Org.). *Práticas de leitura*. São Paulo: estação Liberdade, 1996.

COMERFORD, John. *Como uma família: sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/UFRJ, 2003.

CRUZ, Fernando Castro da. *Reforma Agrária e sua evolução*. São Paulo: Eud, 1987.

IOKOI, Zilda Márcia Gricoli. As lutas camponesas no Rio Grande do Sul e a formação do MST. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 11, p. 49- 70, mar./ago., 1991.

MEDEIROS, Leonilde Servolo de; LEITE, Sérgio. (Orgs.). *A formação dos assentamentos rurais no Brasil: processos sociais e políticas públicas*. Porto Alegre: UFRGS, 1999.

NAVARRO, Zander. (Org.). *Política, protesto e cidadania no campo: as lutas sociais dos colonos e dos trabalhadores rurais no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: UFRGS, 1996.

SILVA, José Gomes da. *Buraco negro: a reforma agrária na Constituinte*. Petrópolis: Paz e Terra, 1989.

_____. *Caindo por terra: crises da reforma agrária na Nova República*. São Paulo: Busca Vida, 1988.

STÉDILE, João Pedro. *A reforma agrária e a luta do MST*. Petrópolis: Vozes, 1997.

WENDHAUSEN, Henrique. *Comunicação e mediação das ONGs: uma leitura a partir do canal comunitário de Porto Alegre*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

ZICMAN, Renê Barata. *História através da imprensa: algumas considerações metodológicas*. São Paulo: PUC, 1981.

Recebido em: 30 de julho de 2012.

Aprovado em: 21 de março de 2013.

VIOLENCIA Y REPRESIÓN: Los discursos de María Estela Martínez de Perón (1974-1976)

Dra. Alicia María Servetto*
Melisa Paiaro**

Resumen: Este trabajo centra su atención en los discursos y mensajes de la presidenta argentina, María Estela Martínez de Perón, entre 1974 y 1976, a los fines de revisar y analizar los componentes discursivos que sostenían la necesidad de aplicar la violencia represiva, la construcción de una determinada imagen del enemigo y sus implicancias en la instalación del Terrorismo de Estado en la etapa que precedió inmediatamente a la última dictadura militar en este país (1976-1983). Se busca identificar los argumentos que legitimaron los dispositivos de la violencia estatal y paraestatal como mecanismo para resolver los problemas sociales y políticos de la sociedad argentina. La hipótesis que guía este trabajo es que, en este período, se construyeron los argumentos que sustentaron el Te-

* Doctora en Historia y Magíster en Partidos Políticos por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Investigadora y Directora del Centro de Estudios Avanzados de la UNC. Docente de la Maestría en Partidos Políticos y de la Cátedra de Historia Argentina Contemporánea en la Escuela de Ciencias de la Comunicación de la UNC. Directora del Programa “Política, sociedad y cultura en la historia reciente de Córdoba: sujetos sociales, identidades colectivas y conflictos políticos” del Centro de Estudios Avanzados – UNC. E-mail: aliciaservetto@gmail.com

** Doctoranda en Ciencias Antropológicas en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba (FFyH-UNC). Becaria de CONICET en el Centro de Estudios Avanzados-UNC. Licenciada en Historia y Docente de la Carrera de Antropología de la FFyH-UNC. Integrante del Programa “Política, sociedad y cultura en la historia reciente de Córdoba: sujetos sociales, identidades colectivas y conflictos políticos” dirigido por la Dra. Alicia Servetto (CEA-UNC). E-mail: melipachus@yahoo.com.ar

rorismo de Estado y legitimaron la acción represiva del Estado, en sus formas institucionales y legales, y en sus formas clandestinas, ilegales y paraestatales.

Palabras clave: Violencia estatal. Terrorismo de Estado. Legislación antiterrorista. Estado de excepción.

Introducción

La apertura del proceso electoral en la Argentina de 1973 estuvo precedida por un período de diversos gobiernos, civiles y militares, que fueron incapaces de resolver el dilema de la proscripción del peronismo y el agotamiento del gobierno de la dictadura de la Revolución Argentina.¹ El alto grado de movilización, sin precedentes, logrado en la campaña preelectoral estuvo íntimamente relacionado con un dato fundamental, el levantamiento de la proscripción del partido peronista. Los protagonistas principales de las elecciones fueron aquellos sectores que formaban parte del ala radicalizada del peronismo, quienes integraban lo que se dio en llamar la Tendencia Revolucionaria.²

Los resultados de las elecciones presidenciales del 11 de marzo de 1973 dieron como ganadora a la fórmula presidencial del Frente Justicialista de Liberación (FREJULI), una alianza entre el Partido Peronista – también conocido como Partido Justicialista – y varios partidos menores.³ Pero este triunfo no fue uniforme en todo el país. Mientras a nivel nacional no logró llegar al 50% de los votos (49,6%), en algunas provincias la alianza electoral en la que participaba el Partido Justicialista obtuvo porcentaje superiores al 60%. Pese a que el FREJULI no obtuvo la mayoría absoluta, la magnitud de la diferencia con la primera minoría (la Unión Cívica Radical obtuvo el 21,29%), hizo que estos renunciaran a la segunda vuelta. Además de ganar las elecciones presidenciales, contó con la mayoría absoluta en ambas Cámaras y, en casi todos los distritos provinciales, con la excepción de Capital Federal y de la provincia de Neuquén.

El 25 de mayo de 1973, la fórmula Héctor Cámpora – Vicente Solano Lima asumió la jefatura de la República. La Juventud Peronista había tenido un papel destacado en el tránsito hacia las elecciones y en el triunfo electoral, y el Presidente estaba consustan-

ciado con la movilización social que culminaba con el retorno del peronismo al poder. En el acto estuvieron presentes el presidente chileno Salvador Allende y su par cubano, Osvaldo Dorticós, saludados calurosamente al ritmo de la consigna “Cuba, Cuba, Cuba, el pueblo te saluda”. Esa misma noche una masiva manifestación frente al Penal de Devoto precipitó la liberación de todos los presos políticos, incluidos los miembros de organizaciones armadas.

El discurso del flamante presidente proclamó que había llegado “la hora de Perón” y rindió un efusivo homenaje a la “juventud maravillosa” que, “en los momentos decisivos” había sabido responder “a la violencia con la violencia y oponerse, con la decisión y el coraje de las más vibrantes epopeyas nacionales, a la pasión ciega y enfermiza de una oligarquía delirante”.⁴ Días después, la revista de la Juventud Peronista (en adelante JP), *El Descamisado*⁵, publicó en su número 2 una nota titulada “El Tío presidente libertó a los combatientes”. En ese mismo número, la JP expresaba su satisfacción por las primeras medidas tomadas por el presidente electo, remarcando, en otro titular: “Desde el vamos, Cámpora cumplió”. El apoyo al presidente electo se expresaba en una serie de adjetivaciones tales como “el compañero Cámpora” o “El Tío”. Mientras el primero denotaba una cualidad con quienes se compartía un “nosotros”, definido en términos de “lealtad” por el cual se pasaba a formar parte de una misma comunidad de intereses, valores y conductas; la segunda expresión, refería a un vínculo más cercano y familiar. “*El Tío*”, es, en términos de vínculos familiares, el hermano del “Padre”. En este caso, el padre era el mismo Perón.

Las adjetivaciones de “El Tío” como así también la consigna repetida, una y otra vez, por la JP, “Cámpora al gobierno, Perón al poder” dejaba en claro que se trataba no sólo de una enunciación para desacreditar las intenciones de la dictadura de la Revolución Argentina al imponer restricciones a los candidatos a presidente, afectando la posible postulación del mismo Perón,⁶ sino también dejaba en claro que el poder no lo tenía ni lo ejercía el presidente electo. De esta forma, el flamante presidente asumía con una extrema debilidad, su autoridad quedaba sujeta y subordinada al poder de Perón, y esto, evidentemente, le restaba capacidad y margen de maniobra política. Como bien señala Luis Alberto Romero (1994), se trataba lisa

y llanamente de una ficción de la representación política. Al respecto, resulta ilustrativa la letra de una canción coreada en los actos de la JP, titulada el “Chamamé de Cámpora”, que decía entre sus estrofas:

Es un hombre leal y sincero, siempre fiel al General, Cámpora es un peronista, como no se puede más.

El nunca hizo lo que quiso sino lo que el General y el pueblo, que son lo mismo, precisaban p'ganar.

Cámpora es el delegado, del gran plan del General, el plan que es el pueblo entero, para la victoria total.⁷

Dos expresiones e imágenes de la letra que revelaban la ficción del proceso institucional iniciado con las elecciones de 1973: “El nunca hizo lo que quiso” y “Cámpora es el delegado”. En este sentido, estos enunciados ponían de relieve la intención de convertir el mandato presidencial de Cámpora en un mero interregno. Paradójicamente, como señala César Tcach, este objetivo, alentado por Montoneros, se convirtió en un boomerang contra sus inspiradores, en virtud del posterior reacomodamiento público de Perón junto a los sectores de la derecha peronista. (TCACH, 2003, p. 44).

Efectivamente, el 20 de junio del mismo año, y luego de 18 años de proscripción, retornó al país el ex presidente, Juan Domingo Perón.⁸ Más de dos millones de personas fueron a esperarlo al aeropuerto internacional de Ezeiza. Se trató de la mayor movilización de masas de la historia Argentina. Ese día, que coincide con una fecha patria, recordado en el calendario nacional como el día de creación de la bandera, quedó marcado en la historia argentina por la masacre ocurrida como consecuencia del enfrentamiento interno entre los distintos sectores que conformaban el movimiento peronista y que concluyó con un elevado número de muertos y heridos.⁹ Los grupos de represión parapoliciales organizados desde el propio Estado (los servicios de inteligencia del Ejército, el ministerio a cargo de López Rega¹⁰ y civiles armados por comandos de extrema derecha), dispararon desde el palco y sus cercanías sobre las columnas afines a la Tendencia Revolucionaria. Estos hechos

pueden interpretarse como la primera acción del Estado 'Terrorista' bajo un gobierno constitucional¹¹. Es importante señalar que, al hablar de Estado Terrorista nos referimos al agente ejecutor de un plan sistemático de eliminación de opositores políticos, que para llevarlo a cabo utiliza sus Fuerzas Armadas o el accionar de grupos paramilitares o parapoliciales contra sus ciudadanos, despojándolos de sus derechos civiles y libertades públicas, anulando las garantías constitucionales y marginando el Poder Judicial (CORRADI, 1996). El Estado Terrorista es aquél que aplica métodos de exterminio de guerra para resolver conflictos internos, en los que se califica a parte importante de la población como enemigo ajeno a la nacionalidad contra el que se ejerce todo el poder soberano (GUTIÉRREZ CONTRERAS; VILLEGAS DÍAZ, 1998, p.19 - 40).

El discurso que brindó Perón al día siguiente de su arribo – quien decidió, en pleno vuelo aterrizar, no en el aeropuerto de Ezeiza, sino en el aeródromo de Morón, para el desencanto de miles de personas movilizadas – apeló a “[...] volver al orden legal y constitucional ”, enfatizando que “[...] los que ingenuamente piensan que pueden copar nuestro movimiento o tomar el poder que el pueblo ha reconquistado, se equivocan”¹². A partir de ese momento, las mismas palabras fueron repetidas una y otra vez, casi obstinadamente, hasta el día en que falleció. Si alguna vez había elogiado al ala más radicalizada, eso era cosa del pasado, ahora se iniciaba una nueva etapa cuyo propósito era la armonía, la paz y la reconstrucción nacional. Con estas palabras, Perón dejó de lado los discursos ambiguos y desde entonces, comenzó a desplegar una intensa ofensiva para desplazar a los sectores más radicalizados del peronismo, inclusive al mismo presidente Héctor Cámpora. El 13 de julio de 1973, el presidente Cámpora y su vicepresidente, Vicente Solano Lima, renunciaron. La jefatura del Estado quedó a cargo del presidente de la Cámara de Diputados de la Nación, Raúl Lastiri, quien convocó nuevamente a comicios presidenciales.

Pocos meses después, se llevaron a cabo nuevas elecciones nacionales. El 23 de septiembre de 1973, triunfó la fórmula Perón-Perón con el 62% de los votos. La dupla Juan Domingo Perón y su esposa, María Estela Martínez de Perón¹³, fue una suerte de operación política que permitió a los sectores más ortodoxos del pero-

nismo y al sindicalismo más verticalista colocar a un miembro de su círculo en la primera línea de la sucesión presidencial. Mientras para algunos, esta nueva etapa era recibida como promesa de un orden político estable, otros desconfiaban de su proclividad a la conciliación. Por cierto, Perón basó su nuevo esquema de poder en el Pacto Social, pilar de la nueva política económica y social de concertación, que procuraba reorganizar las relaciones entre Estado y sociedad civil. Esta reorganización se basaba también en la propuesta de la democracia integrada, un sistema que pretendía combinar la representación política-partidaria con la participación corporativa. Se trataba de un esquema de poder en el que el peronismo radicalizado y la guerrilla urbana revolucionaria quedaban excluidos.

Desde principios de 1974, los sectores de la derecha peronista consolidaron sus posiciones dentro del gobierno, y fueron desplazando a los funcionarios relacionados con el peronismo revolucionario, entre ellos a los gobernadores provinciales que habían recibido el apoyo del peronismo de izquierda. El primer desplazado fue Antenor Gauna, de la provincia de Formosa (noviembre de 1973), le siguió el gobernador de Buenos Aires, Oscar Bidegaín (enero de 1974), y continuó en Córdoba, con la destitución del gobernador Ricardo Obregón Cano y el vicegobernador Atilio López (marzo de 1974). El punto decisivo del enfrentamiento fue la ruptura pública entre Perón y los grupos de la Juventud Peronista vinculados con la organización Montoneros durante el transcurso del acto en conmemoración del día de los Trabajadores – el 1º de mayo de 1974 –, realizado en la histórica Plaza de Mayo de la ciudad de Buenos Aires. En un hecho que no tenía precedentes en la historia del peronismo, más de la mitad de los concurrentes al acto cuestionaron al mismo Perón coreando la consignas “¿Qué pasa, general, que está lleno de gorilas el gobierno popular?”. Perón modificó el tono de su discurso de unidad y pacificación nacional por una declaración de guerra. Estas palabras provocaron la retirada de las columnas de manifestantes que se identificaban con los Montoneros y la plaza quedó semivacía. El 24 de mayo, la rama juvenil fue excluida del Consejo Superior del Justicialismo.

Tras la muerte del Gral. Perón, el 1º de julio de 1974, su esposa, Isabel Martínez de Perón lo sucedió en la presidencia de la Nación hasta ser depuesta por los jefes militares el 24 de marzo de

1976. Como bien señala De Lira Rocha, María Estela Martínez de Perón o Isabel Perón (nombre artístico y político utilizado después de su casamiento) nunca fue una figura central de la historia política del país, a pesar de estar rodeada de temas polémicos y conflictivos:

ser a primeira mulher vice e, posteriormente, presidenta da Argentina; estar ligada ao sempre discutido peronismo e, especificamente, a corrente dele que se aliou; a violência que ascendeu no país durante o período de sua presidência; seu conturbado governó e a história que o procedeu. (DE LIRA ROCHA, 2011, p. 52).

653

En un clima de creciente conflictividad social y violencia política, el gobierno de Isabel Martínez profundizó las alianzas políticas con los sectores de la derecha peronista, los jefes sindicales, las Fuerzas Armadas y los sectores capitalistas más concentrados. Abandonó las negociaciones y los acuerdos parlamentarios con las diferentes fuerzas políticas que había sostenido su antecesor. El proyecto del nuevo gobierno contemplaba el cumplimiento de varios objetivos para consolidar su poder: liquidar las organizaciones guerrilleras; eliminar la influencia de la izquierda peronista y marxista en los ámbitos gubernamentales (intervención a las provincias sindicadas de “montoneras”, intervención a las Universidades, legislación represiva destinada a combatir la guerrilla fabril, etc.); concretar un giro en la política económica desplazando a los sectores de la burguesía, nucleada en torno a la Confederación General Económica; disciplinar a la fuerzas laborales; y solicitar colaboración a las Fuerzas Armadas para llevar adelante la represión.

Para llevar adelante este proyecto, apeló al uso de las metodologías propias del Terrorismo de Estado. La política represiva se desplegó a través de diferentes mecanismos y dispositivos que pusieron en marcha un complejo y perverso andamiaje institucional y extra institucional, legal e ilegal, para reprimir, perseguir, prohibir o eliminar a los sectores disidentes, disruptivos y opositores al gobierno. Se definieron líneas de acción que se caracterizaron por la sanción de leyes y decretos que restringían y/o prohibían una amplia gama de actividades consideradas subversivas, tales como la Ley de Seguridad

Nacional, el decreto del Estado de Sitio, prohibiciones y sanciones a periódicos y revistas opositoras al gobierno nacional. A ello se sumaron detenciones sin juicio, torturas sistemáticas, habilitación del poder militar en el escenario político, desaparición de personas y la existencia de campos de concentración meses antes del Golpe de Estado llevado a cabo por las fuerzas militares en marzo de 1976.

Desde este ángulo de preocupaciones, este artículo procura analizar los componentes discursivos que sostenían la necesidad de aplicar la violencia represiva, la construcción de determinada imagen del enemigo, y la legitimación del Terrorismo de Estado en la etapa que precedió inmediatamente a la última dictadura militar (1976-1983). Partimos del supuesto de que la comprensión del Terrorismo de Estado instalado en la Argentina a partir del golpe militar producido el 24 de marzo de 1976 es inseparable del proceso político anterior en el que se fueron definiendo e instalando, desde el Estado, discursos legitimadores sobre el uso de la violencia en tanto instrumento de dominación política.

Legalidad y poder: las leyes represivas

Luego de la muerte del General, la lucha entre las dos vertientes del peronismo se había vuelto más cruenta. En ese marco, el gobierno de Isabel se propuso la eliminación de la guerrilla y la izquierda solicitando a las Fuerzas Armadas su colaboración directa en las acciones represivas. Esta determinación de permitir a las Fuerzas Armadas intervenir en las cuestiones de seguridad interna no había sido un invento del gobierno argentino sino, antes bien, guardaba sus fundamentos en la llamada Doctrina de la Seguridad Nacional (DSN). Difundida durante los años de la Guerra Fría, la DSN se trató de una serie de acciones de política exterior de los Estados Unidos tendientes a que las Fuerzas Armadas de los países latinoamericanos modificaran su misión para dedicarse, con exclusividad, a garantizar el orden interno, con el fin de combatir aquellas ideologías, organizaciones o movimientos que, dentro de cada país, pudieran favorecer o apoyar ideas revolucionarias, marxistas, comunistas, terroristas o subversivas. Esta Doctrina se basaba en dos postulados básicos:

la bipolaridad y la guerra generalizada; entendiendo la división del mundo en dos grandes fuerzas opuestas: la del bien y la del mal, lo que era traducido como la guerra entre el occidente cristiano y el oriente comunista (VELÁZQUEZ RIVERA, 2002, p. 11-39).

Estos dos modelos, que se encontraban en guerra permanente en tanto enemigos antagónicos, tuvieron su correlato en América Latina en las denominadas “guerras sucias”. Allí “[...] se instrumentó la tan conocida política de seguridad nacional, que remitía cualquier conflicto nacional a la confrontación global entre capitalismo y socialismo. Se aplicó en todos los países a través de los aparatos represivos del Estado, apoyados por los servicios de inteligencia norteamericanos” (CALVEIRO, 2005, p. 9). El Terrorismo de Estado fue tanto metodología de acción como instrumento represivo que permitió llevar adelante la guerra, la exclusión y el exterminio de todos los sectores, grupos o personas disruptivas que cuestionaran o se sublevaran contra el orden mundial dominante, hegemonizado por los Estados Unidos. Coincidimos con Pilar Calveiro en que,

[...] al abrigo de estas guerras se convirtió a los Estados latinoamericanos en Estados de excepción, inaugurando un derecho de facto, más allá de los bordes del derecho institucional, pero una vez más protegido por éste, bajo las figuras de estado de sitio, estado de emergencia, guerra antisubversiva y otras similares. (CALVEIRO, 2007, p. 54).

Si pensamos en los reiterados intentos de implantación de una legislación antiterrorista en la Argentina a lo largo de la historia, encontraremos que los decenios `60 - `70 y `70 - `80 han sido fructíferos en cuanto a la producción de leyes y decretos para combatir y erradicar la subversión, habilitando mecanismos de asistencia, cooperación, penalidades, formas de juzgamiento, asignaciones presupuestarias, etc.¹⁴. Al respecto, el Colectivo de Investigación y Acción Jurídica (CIAJ) sostiene que, si bien los “paquetes jurídicos antiterroristas” son sancionados para combatir a los protagonistas de las “acciones terroristas”, terminan incrementando la violencia institucional y parainstitucional:

Este antiterrorismo jurídico deja la puerta abierta para que las agencias policiales del Estado administren los conflictos a través de la fuerza y el terror. Los ciudadanos son desprovistos de cualquier status jurídico, convertidos en monstruos que no merecen la misericordia del Estado ni la piedad de la sociedad. Dejan de ser sujetos de derecho para convertirse en objetos de control, plausibles de un tratamiento diferenciado en el marco de una guerra preventiva de policía (PINEDO *et al*, 2007, p. 14).

En efecto, el *corpus* de la legislación represiva y antisubversiva sancionada durante los años del tercer gobierno peronista, especialmente aquellos dictados durante el gobierno de Isabel, puede entenderse dentro del marco reflexivo que propone el CIAJ. Pese a sancionarse en el contexto de un gobierno constitucional, es decir, bajo las premisas y fundamentos de un Estado de Derecho, dicha legislación recuperaba y legitimaba conceptos de la legislación represiva de los anteriores gobiernos de *facto*.

Julian Axat señala una serie de postulados básicos que han sido el pilar argumentativo de este tipo de legislación anti-subversiva o anti-terrorista en nuestro país: a) Especialidad de la ley: las leyes sancionadas proponían modificaciones sobre algunas cuestiones a las que caratulaban de “especial”. b) Descripción de una situación como ingobernable: se fundamentaba la ley sobre la base de un diagnóstico de la realidad como caótica, creada por la penetración/infiltración de ideologías foráneas (léase comunista, marxista, revolucionaria, etc.). c) Peligro para la Nación: se destacaba que dicha penetración creaba un clima favorable a los desbordes marxistas, colocando a la Nación en situación de peligro. d) Peligro que requiere remedios de excepción: es decir, el peligro del desborde requería de la excepción de la legalidad en defensa de los valores fundamentales, o fundantes, de la Nación. e) Transitoriedad de las medidas: la excepcionalidad se pensaba con un tiempo limitado y transitorio mientras persistiera el peligro o la amenaza. f) El instrumento era la neutralización: neutralizar todo tipo de extremismos que se opusiera a la unidad espiritual de la población. g) El fin último: era salvaguardar los valores, restituir la dignidad de las personas, la tradición nacional, la vigencia de la moral cristiana y occidental (AXAT, 2007, p. 236-237).

Sobre la base de esta caracterización y partiendo de la idea de que la legalidad, en tanto requisito y atributo del poder, no representa la suspensión de la violencia sino, por el contrario, su consumación, nos proponemos analizar algunos ejemplos de leyes y decretos que fueron sancionados entre 1974 y 1975, en tanto permiten visualizar claramente la construcción del “enemigo subversivo” y la regularización de la “excepción”. Entendemos, tal como afirma Walter Benjamín que la violencia puede ser considerada un elemento fundante no sólo del Estado sino del derecho que este configura en torno suyo. En este sentido, “[...] fundación de derecho equivale a fundación de poder, y es, por ende, un acto de manifestación inmediata de violencia” (BENJAMÍN, 1991, p. 40). Es entonces que, cuando el Estado se constituye como detentador monopolístico de la violencia legítima, no la cancela como tal sino que se la apropia a los fines de preservar el *status quo*. Cuando otros actores políticos hacen uso de la violencia, cuestionando dicho monopolio, esta acción puede derivar en la fundación de un nuevo orden y un nuevo derecho.

Hacia mediados de 1974, la violencia había crecido de manera inusitada. Mientras la guerrilla multiplicaba sus acciones armadas, la legislación represiva iba, también, incrementando su dureza. El 28 de septiembre, el Poder Legislativo, sancionó la *Ley 20.840 de Seguridad Nacional* que versaba sobre las “[...] penas por actividades subversivas en todas sus manifestaciones” y estaba destinada a combatir la guerrilla. Para las autoridades nacionales, la categoría “subversivo” podía ser adjudicada a cualquier persona que actuara, “por razones ideológicas”, fuera de lo establecido por las disposiciones legales imperantes. En el artículo 1, la ley establecía que la “subversión” se expresaba en aquellas personas que para lograr la finalidad de sus postulados ideológicos intentara o preconizara por cualquier medio, alterar o suprimir el orden institucional y la paz social de la Nación, por vías no establecidas por la Constitución Nacional y las disposiciones legales que organizan la vida política, económica y social de la Nación.¹⁵

En ella se instauraban diversas penalidades a las actividades y personas que promoviesen acciones sospechosas, en todas sus formas de manifestación. En ese sentido, serían punibles aquellas personas que:

a) Realizaran actos de divulgación, propaganda o difusión tendientes al adoctrinamiento, proselitismo o instrucción de las conductas previstas en el artículo N°1; b) Hicieran públicamente, por cualquier medio, apología del delito previsto en el artículo N°1 o de sus autores o partícipes; c) Tuvieran en su poder, exhibieran, imprimieran, editaran, reprodujeran, distribuyeran o suministraran, por cualquier medio, material impreso o grabado, por el que se informare o propagasen hechos, comunicaciones o imágenes de las conductas previstas en el artículo N°1.¹⁶

Coincidimos con De Lira Rocha en que esta ley antisubversiva, íntimamente ligada a la instauración de un orden en nombre de la Nación, donde los enemigos podrían manifestarse de varias maneras, sería “[...] a primeira institucionalização não apenas das actividades consideradas perigosas, mas também de censura de conteúdos e circulação de informações contrárias ao governo” (DE LIRA ROCHA, 2011, p. 90). Igualmente, en su artículo n.5, la ley castigaba con uno a tres años de prisión a quienes, luego de declarado ilegal un conflicto laboral por la autoridad competente, instigaran a incumplir las obligaciones impuestas. De tal manera, este artículo permitió al Ministerio de Trabajo intervenir en los conflictos laborales con amplias atribuciones para disciplinar y reprimir.

En términos generales, podemos decir que las actividades punibles eran definidas de manera confusa y ambigua, dando por sentado la existencia de un “*enemigo subversivo*”, al que resultaba difícil identificar. Su definición era tan amplia que podía alcanzar a cualquier persona que incitara a obrar ilegalmente, pero con el agregado de que el agente que lo realizara debía perseguir “postulados ideológicos”. Podemos decir, siguiendo a Julian Axat, que la construcción semántica de la categoría “subversivo” tuvo una historia jurídica enmarcada dentro de la matriz política de la época, originada a partir de la Doctrina de Seguridad Nacional, que fue generando las condiciones de aceptabilidad para la intervención del Ejército en las cuestiones internas. El subversivo siempre fue una categoría política, un adefesio político engarzado a textos jurídicos, más producto del imaginario o los sueños de exterminio del propio Estado Terrorista

que de la realidad o de una verdadera y compleja construcción normativa. No había razón, más que política, para inventar una categoría jurídica especial llamada “subversivo”. Citando a Beinutz Szmukler:

En todo caso se trataba de sujetos que por su simple uso de la violencia política contravenían acciones prescritas en una norma penal: no hay razones para llamarlos de un modo específico o inventarles un estatuto punitivo específico por poseer una cualidad personal (AXAT, 2007, p. 241).

Siguiendo la misma línea de la Ley de Seguridad, el 6 de noviembre de 1974, cinco días después del atentado con explosivos que quitó la vida al Jefe de Policía, Alberto Villar, y a su esposa perpetrado por Montoneros, el gobierno nacional decretó el *estado de sitio* (Decreto 1368/74)¹⁷ en todo el territorio argentino. La apelación a esta normativa radicaba en

[...] que las medidas adoptadas hasta el momento por el gobierno nacional para que los *elementos de la subversión* depongan su actitud y se integren a la reconstrucción nacional; y que las reiteradas expresiones de repudio y recomendaciones que en igual sentido hicieron las instituciones y sectores del país – políticos, religiosos, económicos y sociales – lejos de hallar eco *se agravan con las amenazas dirigidas*, también ahora, *contra niños en edad escolar*.¹⁸

Si las anteriores medidas legislativas habían tenido la intención de persuadir a los “elementos de la subversión” para que éstos abandonasen sus prácticas y se integrasen al camino propuesto por el gobierno, este nuevo decreto no tenía la finalidad de apelar a la razón del “enemigo”, puesto que éste se había convertido en la expresión “[...] de una barbarie patológica que se ha desatado como forma de un plan terrorista aleve y criminal contra la nación toda”. El decreto establecía:

Que la asunción de medidas preventivas de excepción es procedente para garantizar a todas las familias su derecho

natural y sagrado a vivir de acuerdo con nuestras tradicionales y arraigadas costumbres.¹⁹

Paulatinamente se imponía en la Argentina lo que Agamben llamó “permanente estado de excepción”, en el que, porque todos se encuentran bajo amenaza, todos también pueden estar bajo sospecha: por lo tanto, todos constituimos un riesgo para la sociedad, aunque siempre algunos más que otros (AGAMBEN, 2004). Al respecto, Calveiro afirma que

El Estado tiene la capacidad de traspasar el derecho vigente mediante la figura del estado de excepción, que comprende la suspensión o violación de la ley amparada desde el propio derecho, para ampliar la violencia estatal en la que, a su vez, se sustenta (CALVEIRO, 2008, p. 25).

En este sentido, históricamente el estado de excepción se ha desplegado bajo las formas del estado de sitio, del estado de emergencia, entre otras figuras legales que se han utilizado a los fines de ampliar sus atribuciones. En sintonía con el planteo de Giorgio Agamben, el Estado moderno se separa del derecho a través de las medidas de excepción puesto que

La construcción de un dispositivo como la excepción jurídica permite suspender el Estado de derecho (en ciertos casos) y llevar a cabo una guerra civil legal (o ilegal) contra los individuos indeseados de la comunidad (los enemigos), a quienes se les quitará toda posibilidad de un estatuto humanitario, suspendiéndose el reconocimiento de los derechos más básicos de la persona, quedando desnudos (nuda vida), vulnerables ante un estado de emergencia o excepción que no busca (a la larga) sino su eliminación (AXAT, 2007, p. 238).

Para este autor, el estado de excepción posee dos rasgos que lo caracterizan: la confusión de los poderes (legislativo y ejecutivo) y la fuerza de la ley sin la ley. De esta manera, define un régimen de la ley en la que la norma vale pero no se aplica en tanto carece de fuerza,

y actos que no tienen valor de ley adquieren fuerza de ésta. En este sentido, el estado de excepción se presenta como una “zona de indiferenciación”, un espacio vacío de derecho o sin derecho, una zona de anomia, una “vacación jurídica”. En este marco ni se cumple ni se transgrede la ley, simplemente se la inejecuta (desaplica). Es así que, al producir un espacio anómico o alógico, el estado de excepción habilita la violencia estatal sin ropaje jurídico (AGAMBEN, 2004).

Es sabido que los modernos Estados democráticos no siempre han respetado el modelo democrático puro sino que, en varias etapas de la historia de las naciones, se ha dado lugar a formas de excepción o situaciones críticas en las que esos Estados abandonan abierta o encubiertamente el imperio del derecho. No podemos dudar de que la limitación del poder haga a la esencia del Estado democrático parlamentario. Bajo el imperio de la ley, la restricción de los derechos de los ciudadanos y la vigilancia de su justa aplicación conforman los pilares de dicho modelo de Estado, basado en el principio de la seguridad jurídica de sus componentes. Esta sujeción a la ley, prevé situaciones excepcionales en que el aseguramiento de la vigencia del estado de derecho vuelve necesaria la aplicación de medidas excepcionales, contempladas por la propia ley. La excepción se naturaliza en la medida que permite conservar el orden establecido que se presume en peligro y en cada momento histórico legítima la exclusión y la prescindibilidad de aquellos que no merecen ser protegidos por la ley: son los “prescindibles-peligrosos”.

Los dos ejemplos aquí citados permiten comprobar que el Estado argentino alentó y legitimó el Terrorismo de Estado, en tanto y en cuanto, en ambos casos, se trataba de supuestos que implicaban la existencia de un enemigo, o en todo caso, de enemigos que tenían muchos rostros y brazos, en cierta forma, inasibles, inciertos, desconocidos e inesperados.

Cuando el enemigo es abstracto y volátil, el poder de policía no puede tener las manos atadas, queda circunscrita su actuación a la legalidad que se desprende del Estado de derecho. Es el poder de policía el que crea derecho cuando interviene en función de la necesidad y la urgencia (RODRÍGUEZ, 2007, p. 92).

La amenaza que el enemigo representaba, justificó el ejercicio de la coerción física transformando a todos los ciudadanos en potenciales “subversivos-peligrosos”. Todos fueron puestos bajo sospecha. El miedo individual se fue transformando en terror social y el pánico se fue instalado como política de Estado. El pánico fue el instrumento de control social, en tanto permitió llevar adelante una acción de inmovilización/desmovilización y neutralización de la población. En definitiva, la figura del “subversivo” resultó funcional para imponer, bajo los cánones del terror, el disciplinamiento social y político.

“Cueste lo que cueste y caiga quien caiga”: Los discursos de María Estela Martínez de Perón y la legalización del aniquilamiento

La muerte de Perón el 1° de julio de 1974 aceleró el proceso de deterioro político del gobierno. El jaqueado Plan Social perdió su último sostén y la ausencia del líder llevó a un primer plano la desarticulación completa de la política de concertación.

La esposa de Perón, María Estela Martínez de Perón, Vicepresidenta de la República, lo sucedió formalmente como jefa de Estado y presidenta del partido peronista. Desde entonces, el gobierno de Isabel se propuso acentuar la peronización del mismo, a partir de la alianza táctica con la ortodoxia sindical y los sectores de la derecha política. Si hasta entonces el complejo andamiaje institucional concebido por Perón fue apoyado por la principal oposición partidaria, el radicalismo, y por algunos sectores minoritarios del peronismo político y sindical, durante la gestión de María Estela Martínez de Perón, se asistió a la ruptura de cada una de alianzas construidas por el ex Presidente. La puja sectorial entre sindicalistas y empresarios, la violenta lucha interna en el interior del peronismo por conquistar espacios de poder, el predominio de los sectores más fascistoides que rodeaban a la Presidente, su progresivo aislamiento e incapacidad para gobernar, sumado a la escalada de violencia que desataron los organismos paramilitares fueron algunos de los puntos claves que marcaron el rumbo del gobierno nacional.

En su primer discurso, la Presidenta señaló el contenido de su futuro accionar político: “Tengo dos brazos y en una mano a Perón y en la otra a Eva Perón, Perón y Eva sacrificaron sus vidas en aras y por amor al pueblo... Como alumna de Perón cumpliré fielmente su doctrina, caiga quien caiga y cueste lo que cueste” (DE RIZ, 2000, p. 160). El mensaje, con tono amenazador, dejaba asentado que la institucionalidad y el procesamiento político de los conflictos quedaban en segundo plano. “Caiga quien caiga” ponía a todos los ciudadanos bajo sospecha, desprovistos de cualquier garantía constitucional, y vulnerables frente a un Estado que comenzaba a definir con más precisiones la práctica sistemática de la fuerza y el terror. La arbitrariedad era impulsada desde la misma cúpula del Estado acompañada con el “cueste lo que cueste” que instituía, habilitaba o, mejor aún, daba la luz verde para la actuación de las fuerzas de seguridad, legitimando de esta forma, el accionar de las organizaciones parapoliciales.

Coincidiendo con De Lira Rocha, el gobierno de Isabelita “[...] aprofundou o discurso e a prática que determinavam a responsabilidade social e política pela luta antissubversiva, designando às Forças Armadas um maior poder de ação repressora no território argentino” (DE LIRA ROCHA, 2011, p. 89). El tenor de los mensajes y discursos de la presidenta entre los años 1974-1976 contenía, a grandes rasgos, la misma línea argumentativa. Los discursos justificaban la necesidad de llevar adelante una política preventiva de coerción poniendo en evidencia la superposición o confusión de la violencia lícita o legítima – es decir de la violencia consentida en un estado de derecho-, con componentes y posiciones arbitrarias, autoritarias e ilícitas.

En líneas generales, los discursos de la Presidenta se iniciaban con un diagnóstico de la situación Argentina a la que caracterizaba como caótica, difícil, delicada o en estado de emergencia. Así por ejemplo, frente a los gobernadores de las provincias, a poco más de un mes de la muerte del presidente Perón, señalaba:

La Nación apunta su proa, con decisión, hacia el futuro. Lo hace buscando salir definitivamente del cono de angustia que las pasiones incontroladas le han ido creando. Todos hemos aportado nuestra cuota de irresponsabilidad en esta situación caótica.²⁰

Para agosto de 1974, el gobierno central ya había intervenido tres provincias, Formosa, Córdoba y Mendoza, y había obligado a renunciar al gobernador de Buenos Aires. Estas provincias estaban sindicadas como “montoneras”, por lo afinidad o simpatía de sus gobernantes con el ala radicalizada el peronismo. Meses después de este discurso, por decreto presidencial, se intervinieron además las provincias de Santa Cruz y Salta.²¹

Las mismas palabras fueron repetidas frente al sindicalismo y al empresariado nacional. De hecho, después de la muerte de Perón, los actores sociales y empresariales arremetieron contra el pacto social y las políticas reformistas, sostenido hasta entonces por el ministro de Economía, José Ber Gelbard, uno de los empresarios referentes de la Confederación General Económica (CGE).

Sabemos que han existido y existen problemas cuya solución buscamos afanosamente día tras día. Sabemos también que todos los días superamos dificultades y avanzamos en la marcha de la Reconstrucción y la Liberación Nacional. No es posible realizar una Revolución en Paz sin pagar ninguno de los costos de la transformación.²²

No tenemos todas las cosas resueltas y no nos va a ser fácil resolverlas. Ello se debe no sólo a la situación que hemos recibido en herencia, sino —esto siempre se olvida, debo seguir repitiéndolo— que estamos en una situación de emergencia.²³

Efectivamente, las dificultades estructurales del programa de reformas radicaban en la debilidad de los empresarios industriales nucleados en la CGE para liderar el proceso productivo y reemplazar en esa función a los grupos capitalistas más concentrados, nacionales y transnacionales. A su vez, el Pacto Social, que preten-

día contener por igual las demandas sectoriales de trabajadores y empresarios, provocaba en los hechos un desequilibrio: los sectores capitalistas contaban con el recurso de no invertir o de limitar sus inversiones si no acordaban con la política del gobierno. En otros términos, como plantea Ricardo Sidicaro, el Acuerdo Social agudizaba la crisis del Estado en virtud del poder que éste cedía a las corporaciones. Durante el gobierno de Isabel, la lógica de la confrontación y de la puja sectorial dejó al desnudo la pérdida de las capacidades estatales para regular los conflictos (SIDICARO, 2002).

Ahora bien, para la Presidenta, la situación de crisis por la que atravesaba el país era producto de la actividad de “enemigos” portadores de “ideologías extrañas” con respecto al auténtico sentimiento patriótico y cristiano, enemigos que pretendían imponerse mediante la violencia o la fuerza. Por ello, en sus discursos oficiales reiteraba el llamado a las organizaciones políticas, obreras y empresariales a pronunciarse contra el “terrorismo violento”, la “subversión” y “el extremismo ideológico”. Así en la Conferencia de gobernadores, afirmó:

Sólo me queda referirme a los ataques de los enemigos embozados que actúan unidos en dos frentes antinacionales. Todo el pueblo sabe muy bien quien es el enemigo. De nuestro lado está la Patria, con mayúscula, grande, amplia y generosa, de nuestro lado están los símbolos patrios, con su enseña azul y blanca, limpia de toda mancha infamante y con sol que ilumina el sendero de la grandeza, por encima de la pequeñez de quienes, con violencia, drogas, perjurio o prebendas, entregan al enemigo foráneo los valores que sus progenitores conquistaron con sacrificio durante una larga viada de trabajo.²⁴

Estas definiciones de la Jefa de Estado pueden entenderse, en términos de Marina Franco, en el contexto de la matriz ideológica nacionalista. En los años setenta esta matriz estuvo relacionada con la idea de que la violencia era resultado de un enemigo ajeno y externo al “ser nacional”. Esto permitió construir un “nosotros” puro y ajeno al “otro” repudiado. Probablemente, señala Franco, “[...] el efecto más potente de este discurso haya sido la generación del miedo, o de manera más vaga, de una incertidumbre atemori-

zada y temerosa que circuló confusa y ampliamente en los intersticios sociales” (FRANCO, 2011, p. 279). Utilizado como recurso de dominación política, el miedo a la “subversión” fue instalado en la esfera pública como el problema central de la Argentina mucho antes del golpe del '76. Por cierto, los efectos psicológicos del miedo (retraimiento, ocultación, incredulidad) permiten a los detentadores del poder controlar y disciplinar a la sociedad.²⁵

La lucha contra el enemigo debía realizarse firmemente para defender los valores occidentales, peronistas y cristianos en conjunción con las Fuerzas Armadas, baluartes y garantías del verdadero “ser nacional”. Así lo expresó en la Conferencia de gobernadores en agosto de 1974:

Nuestros emblemas son sagrados y también eternos: Dios, la Patria y la Justicia Social. A Dios lo seguimos en las enseñanzas del Divino Maestro, procurando que todos los hombres amen a su prójimo como a sí mismos. Deseamos que todos los ciudadanos se unan en ese amor, porque sabemos que lo único que construye es el amor. La lucha insensata destruye los valores, los hombres y las instituciones.²⁶

Para los argentinos, la patria debe ser una sola, con un solo cerebro y un solo corazón. Así interpreto al ser argentino y cristiano, somos una gran familia, debemos unirnos para trabajar en la grandeza de nuestra patria, y para alcanzar esta meta no es necesario recurrir a teorías extrañas a nuestra idiosincrasia, ni dejarse avasallar por los que pretenden imponerse mediante la violencia o la fuerza.²⁷

En sintonía con las expresiones anteriores, dos meses después, volvió a apoyar el accionar de las Fuerzas Armadas en una reunión convocada por el gobierno en la que estuvieron presentes dirigentes de la Confederación General del Trabajo (CGT), empresarios de la CGE y dirigentes de varios partidos políticos. Allí las fuerzas políticas y sociales coincidieron en la necesidad de “enfrentar, combatir y erradicar” la violencia, “como punto de partida para el logro de los grandes objetivos nacionales”. A su vez, la Presidenta dijo:

Expreso mi deseo de hacer llegar la solidaridad para con el ejército Argentino que soporta en estos instantes el traidor ataque del mercenario enemigo y hacerles llegar la seguridad de que extremaremos todos los medios legales para castigar a los responsables.²⁸

Las medidas contra el “enemigo subversivo” requerían de todas las acciones posibles, incluidas las de los tormentos físicos. Eran frecuentes las apelaciones a la figura del látigo, el mazo o el hacha. Así por ejemplo, en su discurso frente a los empresarios nacionales, destacó:

Es lamentable que los hechos criminales se destaquen en la información más que las medidas positivas de gobierno. Se quiere minimizar lo positivo, pero el gobierno tomará medidas para que de una vez por todas no se deforme la información, sino también en el exterior.²⁹

Con términos más enfáticos, en el discurso del 1° de mayo de 1975, fecha en que se conmemora el Día del Trabajador, frente a los obreros movilizados, en la histórica Plaza de Mayo, fustigó:

Dios mediante, nosotros vamos progresando paulatinamente cada vez más, pero para que ello sea realidad los necesitamos cada día trabajando más. Yo a la antipatria que se oponga, le daré con el látigo como a los fariseos en el templo. Hay un límite para la paciencia, hay un límite para la comprensión y hemos tenido demasiada paciencia y demasiada comprensión para ellos.³⁰

En el mismo sentido, cabe destacar las expresiones de la Presidente en el mismo mes de marzo de 1976, días antes de su derrocamiento, en ocasión del congreso del Partido Justicialista. La posibilidad de un golpe de estado era anunciado por todos los medios de comunicación, locales e internacionales.

Seguiremos adelante, porque hay una cosa que no se puede destruir en el corazón de nadie que es la fe que tenemos. Soy una mujer de inmensa fe. Dicen que la fe puede mover montañas, pero también hay un refrán español que dice “A Dios rogando y con el mazo dando”. Hay algunos que se dicen peronistas y lo único que tienen de peronistas es la camiseta, peor no es cuestión de mandar a nadie a la horca porque se ahorcan solos. Perón decía que frente al movimiento hay un pozo de grandes dimensiones. Qué lástima me da ver que algunos peronistas corren rápido hacia ese pozo. En los titulares de los diarios se pone una cosa así de grande que no tiene nada que ver con el contenido, y como los diarios están un poco caros ahora... Hay otros que hacen grandes daños. Les vamos a dar con el hacha. Ya buscaremos la manera. Vamos a hacer lo que corresponde. Me tendré que convertir en la mujer del látigo si es necesario para defender la Patria.³¹

La presidenta solía describirse en sus discursos como una mujer “pequeña”, “débil” y “pacífica”, pero esas imágenes sólo eran “apariencias que engañaban”. Detrás se escondía alguien que era capaz de tomar el “látigo” o el “hacha” para imponer el orden “subvertido”. Se trataba, por cierto, de una apología al accionar arbitrario, al tormento físico, a la coacción y a la represión. En esta lógica, la presidenta despojaba a los ciudadanos de sus derechos civiles y garantías constitucionales. El ejercicio de la violencia simbólica por parte de la máxima autoridad del Estado se tornaba irracional, impredecible y sin límites precisos. En otros términos, se legitimaba el accionar represivo del Estado tanto en sus formas institucionales y “legales” como en sus formas clandestinas, ilegales y paraestatales.

Reflexiones finales

La ruptura del orden constitucional fue reiteradamente anunciada por los propios políticos del gobierno, la oposición y la prensa. Por ejemplo, el mismo *New York Times*, en su edición del 20 de

diciembre de 1975, es decir tres meses antes de lo que fue el golpe de estado, publicó dos notas referidas a la situación de Argentina. Una de ellas, titulada “*Un hombre en la noticia*”, hacía referencia al Comandante General del Ejército Argentino, Teniente General Jorge Rafael Videla. En dicha nota se presentaba al General Videla como el hombre clave para pilotear la crisis argentina, poseedor de una personalidad militar distinta al común denominador de los hombres de armas de América Latina. Por otra parte, en la segunda nota referida a la Argentina, el citado matutino neoyorquino encabezaba una nota con el titular “¿Anuncio forzado para Isabel?”. Allí se describía la situación del país como la más difícil crisis institucional soportada por el gobierno de la sucesora de Perón, en ocasión del alzamiento militar de un grupo de oficiales sublevados de la Fuerza Aérea. En el comentario, se reseñaba a la viuda de Perón como una mujer “con poco talento para gobernar y especialmente para proveer al país de un líder ante una nación difícilmente gobernable aún para un experimentado político como lo fue su difunto esposo”³².

No obstante los presagios de uno de los diarios más influyentes del mundo y de la política estadounidense, el gobierno de Isabel se caracterizó durante los últimos meses por un pronunciado aislamiento, quizás necesario como plantea César Tcach, para sostener la política de camarillas. Su contrapartida, en palabras del mencionado autor, fue la búsqueda deliberada del respaldo político de las fuerzas armadas con el objetivo de perpetuarse en el poder. De hecho sus seguidores, agrupados en las corrientes internas “De pie junto a Isabel” y la Juventud Peronista de la República Argentina proclamaban la reelección de la presidenta (TCACH, 1996, p. 33).

En efecto, en el acto de clausura del congreso justicialista, realizado a principios de marzo de 1976, Isabel pronunció dos discursos que tuvieron tonos diferentes y contradictorios: uno fue conciliador, llamando a la unidad nacional; el otro fue amenazante, con apelaciones a las figuras del “mazo” y la “horca”. En dicha ocasión, también se escucharon entre los asistentes estribillos que acompañaban las palabras de la presidenta: “Perón, Evita y, ahora, Isabelita”, “Isabel, conducción, contra toda la traición”, “Soy peronista y defiendo a Isabel y si la tocan habrá guerra sin cuartel”, “Vamos

peronistas, a vencer, que la patria peronista la conduce Isabel”, “Isabel vence, Isabel manda, Isabel hace lo que lo que se le da la gana”.

No deja de llamar la atención que los cánticos apelan a la figura de la “guerra” para sostener el gobierno de la presidenta, que a esa altura sólo gozaba de un gran desprestigio. Este sesgo estaba en consonancia con la desvalorización de la democracia representativa y de las instituciones constitucionales como posible respuesta a la crisis política. Por cierto, habilitaba a Isabel a hacer “lo que se le da la gana”.

Los años del tercer gobierno peronista se caracterizaron por un progresivo y constante deterioro de las instituciones que se demostraron incapaces de procesar los conflictos sociales y políticos. La violencia política que fue creciendo en paralelo al debilitamiento de las instituciones constitucionales. El accionar indiscriminado de los grupos de represión parapoliciales, la autorización a las Fuerzas Armadas a combatir y aniquilar a los grupos “subversivos”, los secuestros de empresarios y los atentados por parte de las organizaciones guerrilleras generalizaron el clima de violencia política.

Pero fue sobre todo el propio Estado el que alentó la violencia indiscriminada, al sostener la impunidad y la arbitrariedad en la lucha contra el “enemigo subversivo”. El presupuesto ideológico que sustentó esta política de estado se asentaba principalmente en la Doctrina de la Seguridad Nacional que suponía que el mundo estaba sumergido en una guerra total y permanente entre el occidente cristiano y comunismo ateo. Esta premisa suponía también que el enemigo actuaba mediante la guerra revolucionaria. El Estado de la Seguridad Nacional, en consecuencia, construyó una máquina de guerra contrarrevolucionaria.

En este sentido, fue el Estado el principal propulsor del terror que, como describe Julián Axat, se presenta en forma escalonada o en espiral: como detención legal por el mero hecho de ser considerado subversivo, o de participar en la subversión; luego como secuestro y detención ilegal; y, por último, en forma de asesinato de aquellos tildados como subversivos (o ni siquiera subversivo) – campo de concentración y desaparición forzada de personas. El terror de Estado es tríplico: es a la vez secreto, clandestino y absolutamente impune en su accionar (AXAT, 2007, p. 239). Los propósitos de la guerra desencadenada contra los individuos “indesea-

dos” (los enemigos) justificaban la suspensión del reconocimiento de los derechos más básicos de la persona, quedando vulnerables ante un Estado de excepción que no buscaba sino su eliminación.

Estos dispositivos de funcionamiento pueden rastrearse históricamente y quizás se pueda discutir cuál es el punto de inicio, pero no puede negarse que durante el período 1973-1976 se fueron construyendo los presupuestos argumentativos y los instrumentos legales e ilegales que instituyeron el terrorismo de Estado. Es posible observar, a través de los discursos y mensajes de la presidenta María Estela Martínez de Perón la justificación y legitimación de la violencia arbitraria, indiscriminada e impune. No sólo se incrementó la legislación represiva sino que, además, se alentó y habilitó el accionar de los grupos parapoliciales que sembraron el terror social. Cuando el Estado lleva adelante una lucha contra un enemigo inasible e indefinido, caracterizado fundamentalmente por su “condición ideológica”, cuando el instrumento de lucha es el miedo y el pánico, el Estado se aparta del derecho para convertirse en terrorismo de Estado.

Hacia marzo de 1976, la descomposición del régimen democrático inaugurado tres años atrás era manifiesta. Las salidas políticas alternativas eran desechadas por la misma cúpula gubernamental que tenía aspiraciones a seguir gobernando con el lanzamiento de la reelección de la Presidenta. Las organizaciones guerrilleras intensificaron su actuación a fines de 1975³³, las Fuerzas Armadas manifestaron su descontento con la sublevación de las tropas de la Fuerza Aérea el 18 de diciembre de 1975, los empresarios lanzaron el primer paro del sector, con el llamado a un lock-out patronal el 16 de febrero. Los intentos de la Presidenta de promover una salida a la “uruguaya” tampoco dieron resultado.³⁴ Cuando el 24 de marzo de 1976 las Fuerzas Armadas decidieron interrumpir el proceso institucional del país, hacia tiempo que habían asumido la iniciativa política. A principios del '76 los militares ya tenían su propia estrategia de poder.

VIOLENCE AND REPRESSION: THE SPEECHES OF MARIA ESTELA MARTINEZ DE PERÓN (1974-1976)

Abstract: This paper focuses on the speeches and messages of the President of Argentina, Maria Estela Martinez de Peron, between 1974 and 1976, for the purpose of reviewing and analyzing the discursive components that supported

the need for repressive violence, building a certain image of the enemy and its implications for the installation of state terrorism in the stage immediately preceding the last military dictatorship in this country (1976-1983). It seeks to identify the arguments that legitimized violence devices state and parastatal as a mechanism to resolve social and political problems of society in Argentina. The hypotheses of this work is that in this period were constructed arguments that supported the terrorist state and legitimized the repressive action of the State, in its institutional forms and legal forms and clandestine, illegal and parastatals.

Keywords: State violence. State Terrorism. Counter-terrorism legislation. State of emergency.

Notas

¹ Así se autodenominó la dictadura militar Argentina impuesta a partir del derrocamiento del Presidente Arturo Illia (Unión Cívica Radical del Pueblo) mediante el golpe de Estado llevado a cabo el 28 de junio de 1966 por el Gral. Juan Carlos Onganía. La característica principal de éste régimen militar fue que no se presentó a sí mismo como “provisional”, como todos los golpes militares de décadas anteriores, sino que pretendió establecerse como un nuevo régimen de gobierno de tipo permanente.

² La Tendencia Peronista estaba integrada por la Juventud Peronista, compuesta por grupos de diversa extracción e ideología. Identificada con la “patria socialista”, la Tendencia incluía entre sus filas a: la Juventud Trabajadora Peronista (JTP), la Juventud Sindical Peronista, la Juventud Universitaria Peronista, la Unión de Estudiantes Secundarios, las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR), los Montoneros, las Fuerzas Armadas Peronistas (FAP) y el Peronismo de Base.

³ El Frente quedó finalmente integrado por los siguientes partidos: Partido Peronista, Partido Conservador Popular, el Movimiento de Integración y Desarrollo, el Partido Popular Cristiano, la rama del socialismo conducido por José Selser y siete partidos neoperonistas provinciales.

⁴ Al respecto, véase Maristella Svampa (2003).

⁵ *El Descamisado* fue el órgano de difusión de la izquierda peronista, Montoneros y la Juventud Peronista. De edición semanal, fue dirigida en sus inicios por Dardo Cabo y publicada entre 1973 y 1974. Llegó a tener una importante tirada, más de 100.000 ejemplares. Se editaron un total de 47 números y contó con la colaboración de Ricardo Grassi y un conjunto de periodistas de reconocido talento, muchos de ellos luego desaparecidos. El 8 de Abril de 1974 la publicación fue censurada, por publicar una foto de un policía atacando a un manifestante en una marcha hacia la Casa Rosada.

⁶ El gobierno militar del General Alejandro Agustí Lanusse estableció como condición para las elecciones generales de 1973 que no podían ser candidatos quienes hasta el 25 de agosto de 1972 desempeñasen cargos en el Ejército nacional o en los Ejércitos provinciales. Tampoco podían serlo quienes antes de esa fecha no residieran en el país. De esta forma, Perón, exiliado en España, no podía ser candidato.

⁷ Revista *El Descamisado* Año I, n. 2, Buenos Aires, 1973.

⁸ Político y militar argentino que fuera elegido Presidente de la Nación en tres ocasiones: la primera, en las elecciones del 24 de febrero de 1946, para el período 1946 – 1952; la segunda, en las del 11 de noviembre de 1951 para el período 1952–1958, que no alcanzó a completar debido al golpe militar que lo derrocó el 21 de septiembre de 1955 y la tercera el 23 de septiembre de 1973, para el período 1973–1977, que no pudo completar a causa de su fallecimiento.

⁹ Desde 1955, con el derrocamiento del presidente Juan D. Perón por el golpe militar denominado “Revolución Libertadora”, se impuso la proscripción del peronismo. El partido experimentó entonces un doble efecto: no estuvo sujeto a la intervención directa de Perón – exiliado en España –, aunque, tampoco alcanzó a consolidarse ni adquirir una lógica autónoma. La vía electoral estuvo vedada hasta 1973 y el desarrollo de fuertes tendencias integracionistas al régimen por parte de algunos líderes sindicales y políticos amenazó la unidad misma del peronismo. Permeable a múltiples discursos, diversas vertientes y expresiones se fueron identificando con el peronismo. A sus apoyos tradicionales de los sectores obreros y populares, el peronismo fue sumando intelectuales y estudiantes universitarios, que al calor de las protestas sociales de los años sesenta, fueron radicalizando sus posturas ideológicas. En este contexto, la lucha armada comenzó a ser planteada por ciertos sectores como la única salida para asegurar el retorno de Perón y, el peronismo fue convertido en el instrumento para alcanzar el socialismo nacional. A grandes rasgos, podían reconocerse dos grandes tendencias, una apoyada en la vieja tradición peronista, nacionalista, verticalista y anticomunista, a la que genéricamente se la denominaba la “derecha” peronista; la otra, menos precisa, se caracterizó por pensar al peronismo como la variante nacional del socialismo. Este último grupo conformado por un conjunto heterogéneo de grupos y organizaciones fueron identificados como el ala de izquierda, o bien, como la *Tendencia revolucionaria*. Perón estimuló a todos los que, desde la izquierda o desde la derecha, invocaban su liderazgo y logró armar un esquema de fuerzas heterogéneas, sin temer caer en flagrantes contradicciones ideológicas.

¹⁰ José López Rega fue el secretario privado de Perón y ministro de Bienestar Social de los presidentes Héctor Cámpora, Raúl Lastiri, Juan Domingo Perón y María Estela Martínez de Perón. Fue la principal figura de sector más reaccionario del peronismo y bajo su mando se creó la Alianza Anticomunista Argentina, conocida como la Triple A, organización parapolicial que practicó asesinatos

selectivos para combatir la influencia de la izquierda peronista y de las organizaciones guerrilleras revolucionarias.

¹¹ Sobre la reconstrucción de los sucesos de Ezeiza, véase Verbistky, H. (1985).

¹² Discurso de Juan Domingo Perón, 21/06/73. Citado en Viola, 2000, p. 116.

¹³ María Estela Martínez de Perón, conocida popularmente como Isabelita o Isabel Perón, nació en La Rioja, Argentina, el 4 de febrero de 1931. Era bailarina cuando conoció al entonces ex presidente Juan D. Perón, en Panamá. Se casaron en España en 1961. Compartió su exilio y regresó con él a la Argentina en 1973. Colaboró con la campaña del Partido Justicialista que la condujo a la Vicepresidencia de la Nación Argentina.

¹⁴ Véase Axat, Julián (2007), en donde el autor enumera algunas de las leyes nacionales dictadas con el objetivo de combatir y erradicar la “subversión”: 16.970/66 (Seguridad Interior); 18.234/69 (represión del comunismo); 18.670/70 (delitos de subversión); 18.953/71 (aumento penal de delitos de subversión); 19.053/71 (creación de la Cámara Federal en lo penal para juzgar delitos de subversión); 20.300/73 (partidas presupuestarias para afrontar el combate contra la subversión); 20.642/74 (suben las penas de delitos por subversión); decretos 2770, 2771, 2772/75 (intervención de las Fuerzas Armadas para aniquilar la subversión); 21.260/76 (autoriza a dar de baja a empleados públicos vinculadas a actividades subversivas); 21.264/76 (sobre represión del sabotaje); 21.269/76 (prohíbe actividades de agrupaciones políticas marxistas); 21.322/76 (se declaran ilegales y disueltas distintas organizaciones subversivas); 1.461/76 (se estableció el juzgamiento de delitos subversivos por Consejos de Guerra especiales).

¹⁵ Ley 20.840 de Seguridad Nacional, *Anales de la Legislación Argentina*, Tomo XXXIV D, 1973, p. 3333. Citada en Paiaro (2010).

¹⁶ Ley 20.840 de Seguridad Nacional, *Anales de la Legislación Argentina*, Tomo XXXIV D, 1973, p. 3333. Citada en Paiaro (2010).

¹⁷ El estado de sitio le permitía al Poder Ejecutivo Nacional (PEN) detener sin intervención de la Justicia a sospechosos de haber cometido delitos contra el Estado. De acuerdo con el artículo 23 de la Constitución Nacional, los detenidos en esa condición podían optar por salir del país sin embargo, tras el Golpe de 1976 y hasta fines de 1977, la Junta de Comandantes suspendió esta posibilidad. El estado de sitio perduró hasta su supresión en 1983 por el Decreto N°2834 (29-10-1983) (NOVARO; PALERMO, 2003).

¹⁸ *Anales de la Legislación Argentina*, Año 1974, Tomo XXXIV D, p. 3525 (cursivas añadidas por las autoras).

¹⁹ *Anales de la Legislación Argentina*, Año 1974, Tomo XXXIV D, p. 3525.

²⁰ Discurso de la Presidenta en la Conferencia de Gobernadores, 27/8/74. *Discursos y mensajes de la Presidenta María Estela Martínez de Perón*, Secretaría de Prensa y Difusión, Presidencia de la Nación.

²¹ Sobre la intervención federal a las provincias durante este período, puede consultarse Servetto, 2010.

²² Discurso de la Presidenta en el acto de modificación del Acta de Compromiso Nacional, 24/7/1974. *Discursos y mensajes de la Presidenta María Estela Martínez de Perón*, Secretaría de Prensa y Difusión, Presidencia de la Nación.

²³ Discurso de la Presidenta ante el empresariado nacional, 30/8/74. *Discursos y mensajes de la Presidenta María Estela Martínez de Perón*, Secretaría de Prensa y Difusión, Presidencia de la Nación.

²⁴ Discurso de la Presidenta en la Conferencia de Gobernadores, 27/8/74. *Discursos y mensajes de la Presidenta María Estela Martínez de Perón*, Secretaría de Prensa y Difusión, Presidencia de la Nación.

²⁵ Al respecto, véase Servetto, 2004.

²⁶ Discurso de la Presidenta en la Conferencia de Gobernadores, 27/8/74. *Discursos y mensajes de la Presidenta María Estela Martínez de Perón*, Secretaría de Prensa y Difusión, Presidencia de la Nación.

²⁷ Discurso de la Presidenta en la Conferencia de Gobernadores, 27/8/74. *Discursos y mensajes de la Presidenta María Estela Martínez de Perón*, Secretaría de Prensa y Difusión, Presidencia de la Nación.

²⁸ Diario *La Voz del Interior*, Córdoba, 9/10/74

²⁹ Discurso de la Presidenta ante el empresariado nacional, 30/8/74. *Discursos y mensajes de la Presidenta María Estela Martínez de Perón*, Secretaría de Prensa y Difusión, Presidencia de la Nación.

³⁰ Diario *Córdoba*, 2/5/75.

³¹ Discurso de la Presidenta durante la clausura del congreso justicialista, diario *La Opinión*, Buenos Aires, 7/3/76.

³² Diario *La Opinión*, Buenos Aires, 26/12/1975

³³ El 5/10/75 Montoneros atacó el Regimiento 29 de Infantería en la ciudad de Formosa con un saldo de 26 muertos, entre soldados y guerrilleros. El 23/12/75 el ERP intentó copar el Batallón 601 en la localidad de Monte Chingolo, provincia de Buenos Aires, con un saldo de alrededor de 50 muertos, 40 de los cuales pertenecían a la organización guerrillera.

³⁴ En enero de 1976 la Presidenta trató de obtener el apoyo de las Fuerzas Armadas sugiriendo una reforma que siguiera las líneas de una “bordaberrización” del gobierno. Esto significaba presentar una fachada civil legal, y a la vez permitir la intervención militar directa en la designación de quienes cubrirían los cargos más importantes, tal como lo había hecho en el Uruguay el presidente Bordaberry.

Referencias

AGAMBEN, Giorgio. El Estado de excepción. In: *Revista Archipiélago*, n. 60, Barcelona, 2004. p. 99 - 104.

AXAT, Julián. Terrorismo o Derechos Humanos. Algunas consideraciones sobre los modelos de implantación legal de terrorismo en la Argentina. In PINEDO, Calveiro; RODRÍGUEZ, Rezses et al. *Políticas de terror. Las formas del terrorismo de Estado en la globalización*, Buenos Aires: AD-HOC, 2007, p. 223-277.

CALVEIRO, Pilar. Acerca de la difícil relación entre violencia y resistencia. In: LÓPEZ MAYA, Margarita; IÑIGO CARRERA, Nicolás; CALVEIRO, Pilar (eds.). *Luchas contra-hegemónicas y cambios políticos recientes de América Latina*, Buenos Aires: CLACSO Libros, 2008.

CALVEIRO, Pilar. La centralidad de la guerra y lo concentracionario en la re-organización global del poder. In: PINEDO, Calveiro; RODRÍGUEZ, Rezses et al. *Políticas de terror. Las formas del terrorismo de Estado en la globalización*, Buenos Aires: AD-HOC, 2007.

CALVEIRO, Pilar. *Política y/o violencia. Una aproximación a la guerrilla de los 70*. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma, 2005.

CORRADI, Juan. El método de destrucción. El terror en la Argentina. In: QUIROGA, Hugo; TCACH, César (Comps.). *A veinte años del golpe. Con memoria democrática*. Rosario: Editorial Homo Sapiens, 1996.

DE LIRA ROCHA, Marina María. Uma onda de lama e sangue ameaça cobrir a república. Os discursos sobre a violência no governo de Isabelita Perón (junho 1975 – março 1976), Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História, Centro de Estudos Gerais, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense – UFF, Rio de Janeiro, 2011.

DE RIZ, Liliana. *La Política en suspenso 1966/1976*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2000.

DI TELLA, Guido. *Perón-Perón*. Buenos Aires: Editorial Hyspamérica, 1983.

FRANCO, Marina. *Un enemigo para la nación. Orden interno, violencia y “subversión”, 1973-1976*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.

GUTIÉRREZ CONTRERAS, Juan Carlos; VILLEGAS DÍAZ, Myrna. Derechos Humanos y Desaparecidos en Dictaduras Militares. In: *Revista América Latina Hoy*, v. 20, España, 1998, p. 19-40.

NOVARO, Marcos; PALERMO, Vicente. *La Dictadura militar (1976 – 1983)*. Buenos Aires: Paidós, 2003.

PAIARO, Melisa. *El poder desaparecedor en Córdoba, 1974-1976. Las formas institucionales y no institucionales del aparato represivo*. Tesis de Licenciatura en Historia, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, 2010.

RODRÍGUEZ, Esteban. Estado del miedo. El terrorismo como nuevo rudi-mento legitimador del Estado de malestar. In: PINEDO, Calveiro; RODRÍ-GUEZ, Rezses et al. *Políticas de terror. Las formas del terrorismo de Estado en la globa-lización*, Buenos Aires: AD-HOC, 2007, p. 73 - 98.

ROMERO, Luis Alberto. *Breve historia de la Argentina Contemporánea*, Buenos Ai-res: Fondo de Cultura Económica, 1994.

SERVETTO, Alicia. Córdoba en los prolegómenos de la dictadura. La política del miedo en el gobierno de Lacabanne. Revista *Estudios* n. 15, Centro de Es-tudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba, 2004.

SERVETTO, Alicia. *El gobierno peronista contra las provincias "montoneras", 1973-1976*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI, 2010.

TCACH, César. Heterodoxo diccionario de consignas orales. In TCACH, César (comp.); ROMERO, Luis Alberto; MORANDINI, Norma; QUIROGA, Hugo; HILB, Claudia. *La política en consignas. Memoria de los setenta*, Rosario: Homo Sa-piens, 2003.

TCACH, César. Partidos políticos y dictadura militar en la Argentina (1976-1983). In: DUTRENIT, Silvia (Coord.), *Diversidad partidaria y dictaduras: Argenti-na, Brasil y Uruguay*. México: Instituto Mora, 1996.

VELÁZQUEZ RIVERA, Edgar de Jesús. Historia de la Doctrina de la Seguri-dad Nacional. In: *Convergencia*, Año 9, n. 27, México, 2002, p. 11-39.

VERBISTKY, Horacio. *Ezeiza*. Buenos Aires: Editorial Contrapunto, 1985.

Recebido em: 30 de maio de 2012.

Aprovado em: 02 de outubro de 2012.

Elites de izquierda: experiencias de vida y relatos autobiográficos para comprender la transición en Chile*

Cristina Andrea Moyano Barahona**

Resumen: Artículo que aborda la configuración, reproducción y mantención de las elites chilenas de izquierda durante la dictadura, poniendo especial énfasis en el enfoque de redes y en particular, en el análisis de las trayectorias biográficas de un conjunto de líderes, con el fin de comprender no sólo las prácticas de dicho grupo, sino que también la configuración de una cultura política que será clave para analizar el proceso de transición a la democracia en Chile.

Palabras claves: Elites de izquierda. Redes sociales. Trayectorias autobiográficas militantes.

Introducción

El estudio de la izquierda durante el período dictatorial conlleva un sinnúmero de problemas para su análisis historiográfico. En primer lugar implica sumergirse en un período cuya excepcionalidad genera patrones de comportamientos nuevos y adecuados para la situación. Clandestinidad, exilio, represión, miedos, etc., nos abren nuevos escenarios analíticos para acercarnos a estos sujetos, con los problemas adicionales referidos a la escasez de fuentes oficiales, dispersión de las mismas, lo que nos lleva inevitablemente a recuperar experiencias por medio de las entrevistas en profundidad.

* Proyecto Fondecyt Regular 1120009

**Doutora em História – Universidad de Santiago de Chile. E-mail: cristina.moyano@usach.cl.

En el marco del desarrollo del proyecto Fondecyt-Posdoctoral N° 3085033 y del nuevo proyecto Fondecyt Regular 1120009, nos propusimos investigar las redes sociales que permitieron la subsistencia de la izquierda y en particular, la configuración de los liderazgos político-partidarios que articularon la elite de este sector. Habiendo recurrido a distintas fuentes previas para identificar a los líderes políticos y los mecanismos de validación y legitimación de los mismos, nos centraremos ahora en el análisis de las entrevistas en profundidad, para ampliar y concentrarnos en las redes sociales que pueden extraerse de los relatos.

La hipótesis central de este texto puede dividirse en tres partes. En primer lugar afirmamos que las condiciones tradicionales en las que la izquierda había constituido a sus líderes y su legitimación se quiebran con la instalación de la dictadura, lo que genera nuevas condiciones y la necesidad del surgimiento de nuevas prácticas para constituir nuevos liderazgos, especialmente, cuando muchos líderes fueron muertos, desaparecidos, exiliados y apresados por el nuevo régimen político. En ese nuevo espacio, se necesitó repensar los mecanismos de generación de liderazgos y de validación de los mismos. Ante la ausencia de la posibilidad de realizar elecciones, trabajo de masas, etc., la izquierda hubo de redefinir sus prácticas y esto generó nuevas formas de constitución de liderazgos, basados mayoritariamente en la cooptación de militantes que reunieran ciertas características apropiadas para la nueva situación, especialmente en el interior del país.

En segundo lugar, nuestra hipótesis de trabajo apunta a señalar que estos mecanismos de cooptación se establecieron mayoritariamente sobre redes sociales que tenían los militantes políticos, lo que genera la necesidad de estudiar a las mismas para llegar a comprender las razones de la emergencia de nuevos liderazgos y por sobre todo, las conexiones internas y externas dentro de los partidos de izquierda, que posibilitaron alianzas, contactos y circulación de ideas, representaciones e imaginarios.

En tercer lugar, estas dinámicas de cooptación como forma de reproducción de la elite de izquierda se fueron transformando en una práctica cultural que se convirtió en uno de los lastres más significativos para los procesos de redemocratización de los parti-

dos durante la transición a la democracia y que explica, en parte, las dinámicas de distanciamiento de los liderazgos políticos con la ciudadanía y los movimientos sociales, convirtiéndose en el soporte de una cultura política transicional excluyente, y que generó una estructura de reproducción de las elites basada más en la integración horizontal que en la vertical. Se suma a lo anterior, la valoración de ciertos tipos de liderazgos, donde la figura del “técnico político”, cobró mayor relevancia, fortaleciendo una visión técnica del proceso político, donde las redes con los actores sociales se estructuraron en base a la formalidad de las relaciones de cooptación por medio de los “operadores políticos” y el diseño de políticas públicas que permitieron canalizar las demandas sin la participación directa de los actores sociales. Este último proceso se acrecienta en el período de Eduardo Frei Ruiz Tagle, pero su constitución inicial viene en la izquierda desde los años 80 (MOYANO, 2009).

En esa perspectiva hemos recurrido a los relatos biográficos de las trayectorias militantes de quienes han sido identificados como principales líderes epocales de la izquierda para el período 1973-1989. Sus entrevistas nos han proporcionado elementos claves para comprender las conexiones y redes, así como las formas en las cuáles la propia izquierda articuló nuevos liderazgos políticos, articulando una nueva elite que convivió tensionadamente con los viejos sobrevivientes de la dictadura, que comenzaron a regresar a nuestro país a mediados de los años 80.

La entrevista y la trayectoria militante

Una trayectoria militante corresponde a las vivencias, experiencias, acciones y construcciones de redes sociales relacionales, posiciones y ocupaciones que se constituyen en la práctica militante de los sujetos. En ese sentido una trayectoria militante tiene como componentes las vicisitudes que los actores sostienen mientras militan, aunque el inicio de dicha actividad esté marcada por distintos elementos claves como el capital social del que dispone al inicio de la militancia, características personales de liderazgos y las propias condiciones contextuales en las cuáles se estructuran las prácticas.

En esa perspectiva la actividad militante, entendida como praxis cotidiana en función de las ideas e imaginarios que estructura la comunidad partidaria, va generando nuevas formas relacionales, nuevas vinculaciones inter pares, que van constituyendo “camarillas” internas, que estructuran espacios de apoyo, de acumulación de capital social y que en ciertos momentos particulares pueden convertirse en claves para asumir, legitimar o validar liderazgos partidarios.

En ese sentido, las entrevistas biográficas nos permiten determinar elementos referidos al capital social inicial, a las redes sociales que constituyen los militantes en la militancia activa y cómo inciden las mismas en la validación, legitimación de nuevos liderazgos, así como en las decisiones en las que se combina la reflexión analítica y la subjetividad afectiva. Sin embargo, pese a permitir una transferencia de realidad, es importante considerar los propios límites derivados de cualquier relato generado desde un presente específico.

La consideración de que los sujetos hablan desde un presente no enunciado, es una clave para comprender las formas de trabajo de la memoria. Sin embargo, pese a los cuidados que este tipo de fuentes contiene, su pertinencia metodológica en este trabajo es invaluable. En los relatos de los militantes, en el decurso de la enunciación de su trayectoria militante los sujetos van enunciando a los otros con quienes compartieron sus experiencias de vida, sujetos con los cuales van articulando una red relacional que aparece en sus relatos de manera precisa, conteniendo datos respecto de situaciones contextuales, grados de amistad, confianza, posiciones de los otros, distancias sociales (MOYANO, 2010), etc.

Los recuerdos van configurando de esta forma la propia red del sujeto en años particulares, en los cuales probablemente queden varios sujetos fuera de los mismos, producto de las inexactitudes y olvidos del trabajo de la memoria. En entrevistas comparadas de militantes de mismas tiendas políticas, se van dibujando los líderes más influyentes, quienes son nombrados como claves para ciertos periodos. Aparecen también los líderes olvidados, aquellos que en el presente pueden parecer como desconocidos y que requieren de atención especial para comunicar al investigador sus características contextuales a destacar. En esa perspectiva, el análisis de dichos

relatos nos permite dibujar ciertas redes sociales de los líderes de la izquierda en dictadura, considerando los siguientes aspectos teórico-metodológicos provenientes del enfoque de redes.

Enfoque de redes

El enfoque de redes parte de una premisa básica y es que los sujetos no son átomos indivisibles, sino que un conjunto coherente de relaciones “[...] tanto físicas como intelectuales, con la naturaleza, con los objetos, con las otras personas, relaciones que la transforman continuamente. Así ningún individuo es estrictamente individual (VILLASANTE, <<http://www.ucm.es/info/pecar/Articulos/Villasante21.pdf>>)””, sino que un ser inserto en relaciones sociales. Esas relaciones sociales permiten hacer circular las ideas, generan confianzas, posibilidades de agrupación, construcción de imaginarios, que en la historia política reciente son claves para comprender las decisiones de colectividades respecto de alianzas, ideas y reflexiones, que no siempre pueden explicarse desde una perspectiva meramente de transformación ideológica racional y aislada de esas relaciones que las sostienen. De esta forma la coherencia de estas relaciones puede cambiar en el tiempo, reforzarse, consolidarse o destruirse y eso debe ser estudiado históricamente.

Para Tomás Villasante

[...] nuestros comportamientos como soportes de relaciones sociales dependen de cómo funcionan las redes en las que nos encontramos en cada caso. Y, las reglas de comportamiento de cada red es algo que debemos estudiar por la etnología de las sociedades complejas. Sin duda cada red está influenciada decisivamente por los condicionantes económico-políticos y por los espacios en que vive. Pero el soporte simbólico de la red en numerosas ocasiones aparece en primer plano para mostrar que los inconscientes individuales e históricos tienen un peso muy importante. Los soportes individuales, familiares o grupales tienen tanto de comportamientos racionalizados de acuerdo con sus necesidades objetivas, como de elementos de la cultura familiar, local o social. El soporte es

sexo y género, es también necesidades primarias y culturales, es en suma la historia de muchas redes que se entrelazan en una sociedad compleja (VILLASANTE, 2006, p. 14)

perspectiva que funciona adecuadamente para el análisis de las culturas políticas partidarias, porque la cotidianeidad de la militancia va generando lazos y visiones de mundo compartidas, no sólo en relación con los mismos militantes de la propia colectividad, sino que en relación con los partidos con los cuales se estructuran relaciones de alianza, convivencia y confianza.

Un análisis de redes puede realizarse considerando dos enfoques que pueden resultar complementarios. En primer lugar el enfoque que centra su atención en la búsqueda de cohesión, es decir, que se orienta a determinar las características de los lazos relacionales que se establecen entre dos o más sujetos. Del análisis de los lazos relacionales se pueden obtener las medidas de rango¹, grado de intermediación², cercanía³ y densidad⁴.

Un segundo enfoque es aquel que pone más atención en las posiciones que ocupan los sujetos dentro de una red, es decir, centra su análisis en los lugares en los que se encuentran los sujetos respecto de los otros y los tipos de conexiones que establecen entre ellos. Este enfoque, complementario al anterior, también es clave para analizar las culturas políticas partidarias y las elites de la izquierda, ya que nos permite determinar sujetos influyentes, con prestigio e importantes al interior de las colectividades o como sujetos que ejercen la función de transversalidad entre las mismas.

La actividad política y por sobre todo, la actividad militante, constituye una praxis donde la construcción de redes es inherente. La posibilidad del cambio social, base del discurso político de la izquierda, depende de la construcción de lazos entre los que pertenecen a la misma red militante y los diferentes, es decir, aquellos con los que se puede realizar alianzas políticas circunstanciales y de largo plazo. En esa perspectiva la teoría de los lazos débiles, pero influyentes, de Granovetter, también constituye un insumo para analizar las trayectorias políticas militantes, los éxitos de las alianzas y las propias posibilidades de acción de los sujetos.

Así, las experiencias militantes que estructuran bases aglutinantes de las memorias de los sujetos, nodos articuladores de re-

flexiones analíticas sobre su propio comportamiento político, nos permiten acercarnos a las conexiones de estos en perspectiva histórica. Como plantea Villasante, para ese análisis

[...] lo mejor es observar o preguntar por un acontecimiento concreto, suficientemente conocido por la mayoría (un “analizador”). Hay hechos en cualquier colectividad que influyen decisivamente en el posicionamiento de las redes: este “analizador” sería como el “ego” ordenador para los antropólogos de redes. Este suceso/analizador, al ser algo que rompió los hábitos cotidianos, y obligó a posicionarse en la red de distintas formas a cada posición, viene a contrastar con los habituales comportamientos, por lo que también nos muestra tendencias pasadas y contrastes (VILLASANTE, <<http://www.ucm.es/info/pecar/Articulos/Villasante21.pdf>>).

De esta forma, considerar estos elementos como claves al momento de analizar los relatos biográficos puede complementar los análisis tradicionales en el plano de las elites políticas, en especial en la historiografía.

Al respecto proponemos el siguiente esquema analítico para abordar las redes sociales de las trayectorias militantes, que operativizaremos con una pequeña muestra de entrevistas de militantes políticos destacados.

- Partido Político al que pertenece.
- Capital cultural de entrada: origen familiar/vinculación previa con la política/ colegio/ universidad/profesión.
- Hitos claves de la vida y sujetos con que los vivencia.
- Actividades políticas relevantes y sujetos con que los vivencia.
- Reconocimiento de líderes claves en su trayectoria política (relaciones verticales de admiración/influencia)
- Reconocimiento de pares con los que ha construido relaciones de mayor confianza.
- Reconocimiento de pares de otras colectividades con los que haya construido relaciones de mayor confianza.
- Estos siete puntos nos permiten extraer los siguientes elementos:
- Densidad de las redes.
- Centralidad de liderazgos.
- Distancia.
- Conexiones.

- Puentes.
- Caracterización de trayectorias militantes y culturas políticas de la izquierda en dictadura.

La vieja izquierda: reproducción y selección

Dentro de la vieja izquierda consideraremos los casos referidos al Partido Socialista de Chile y al Partido Comunista (ALVAREZ, 2011). Ambas colectividades poseen una trayectoria de casi medio siglo al momento del golpe de Estado, cuya historia configura una cultura política particular y una identidad forjada a la luz de variadas experiencias históricas, en las que se combinaron experiencias gubernamentales de colaboración, de clandestinidad y de resistencia.

En ese marco existía en ambas colectividades diversos tipos de liderazgos. En el Partido Comunista por ejemplo, las trayectorias pre 1973 estaban marcadas por la militancia social que se convertía en espacio clave desde donde se construía el capital político. Al respecto son muy interesantes las trayectorias biográficas de Luis Corvalán Lepe, para citar un caso gráfico. Sin embargo, hacia la década de 1960 también comienzan a configurarse como nuevos espacios de constitución de capital político, las experiencias universitarias que se vuelven relevantes para la emergencia de nuevos líderes políticos. Estos son los casos de Jorge Insunza⁵ y de José Cademartori⁶, por ejemplo, así como el de Patricio Palma⁷ y de Manuel Fernando Contreras⁸.

El espacio universitario hacia la década de los 60 se convirtió en un importante espacio de reclutamiento de líderes jóvenes, que no proviniendo de familias vinculadas a la actividad política más tradicional, comienzan a leer la praxis política vinculada con el pensar y actuar en función de su preparación profesional. En este ámbito de desarrollo militante, los nuevos reclutados ocupan rápidamente espacios de poder vinculándose a la actividad universitaria e insertándose en actividades partidarias de propaganda, difusión y nuevos reclutamientos.

Es importante destacar también, que la posibilidad de movilidad en ascenso de los nuevos militantes estuvo vinculada a la

cercanía a ciertos líderes, miembros de las respectivas elites de sus partidos, que hacían la vez de selectores y entregaban legitimidad a la nueva carrera militante. Esta vinculación permitía un proceso de reproducción de las elites, que si bien era lento, tiende a acelerarse con la incorporación de numerosos cuadros jóvenes en los años 60 y 70, previo golpe de Estado, llegando a su punto culmine con el gobierno dirigido por Salvador Allende.

Los líderes claves que cumplieron ese rol de selectores en el PC de Chile fueron, según el cuadro de entrevistas realizado en el marco de esta investigación, las figuras de Luis Corvalán Lepe, Orlando Millas y Galo González, todos miembros de la dirección del Partido, miembros de Comisiones Políticas y en dos de dichos casos, Secretarios Generales por extensos períodos de tiempo.

De esta forma, el PCch combinaba la selección por la vía de la cooptación de los viejos líderes que ejercían el rol de institucionalización de legitimidad política, permitiendo ascensos estructurales dentro de la colectividad, así como la configuración de trayectorias políticas sociales dilatadas en el marco de frentes sociales de masas que dotaban al militante de una validación sociopolítica básica para su legitimidad partidaria.

Para el caso del Partido Socialista de Chile, dada la cultura política fraccionalista, es posible destacar una situación relativamente similar a la descrita previamente para el PCch. Los viejos líderes socialistas tenían un capital social vinculado a la militancia social y a la participación en los años 30 y 50 en distintas reparticiones gubernamentales. A diferencia del PC., el Partido Socialista combinaba con mayor naturalidad a jóvenes provenientes de estratos medios y medios acomodados con el mundo de los trabajadores. De allí que la militancia juvenil que se integra en los años 60 no transforme significativamente la configuración social de la colectividad.

Sin embargo, en el Partido Socialista la cercanía a ciertos líderes claves es muy importante para garantizar el acceso a una trayectoria política fecunda. En ese sentido, la cultura fraccionalista y caudillista presente en los viejos liderazgos socialistas, se convierte en una clave para comprender los procesos de reproducción y legitimación de los cuadros integrados a la colectividad. A diferencia del partido Comunista, donde la cercanía es una fuente de

legitimidad político institucional, en el Partido Socialista es uno de los principales focos productores de capital político, siendo la cooptación por la vía de los viejos liderazgos la principal forma de ascenso y de integración a la elite del partido.

En ese sentido, jugaron un rol clave en la selección de líderes dentro del Partido Socialista, las figuras de Salvador Allende y de Clodomiro Almeyda, significados en las entrevistas como líderes relevantes en el reclutamiento político. Es importante señalar a su vez, que la importancia de estos dos actores es significativa no sólo para el mundo socialista, sino que excede con creces a la mayoría de la izquierda, tanto la nueva como la vieja.

Es interesante que de los líderes socialistas entrevistados, un porcentaje significativo de las entrevistas (más del 90%), correspondan a líderes cuyo espacio de reclutamiento fue el ámbito universitario. Desde ese ámbito de formación profesional y de práctica política se produce un buen puente de nutrición entre la formación de los cuadros políticos y las elites de las distintas directivas socialistas. Así es significativo por ejemplo, mencionar el rol que jugó en esa área, Clodomiro Almeyda.

Clodomiro Almeyda ejerció como profesor universitario y desde ese cargo logró reclutar a numerosos dirigentes políticos, quienes como ayudantes de cátedra o de investigación, estuvieron formativamente cerca de dicho personaje político. Más tarde, Clodomiro Almeyda convocaba a dichos ex discípulos para integrarlos a la administración del Estado entre 1970 y 1973. De esta forma, logró extender vastas y densas redes entre el mundo socialista joven que asume la reconstrucción del partido en clandestinidad, así como con liderazgos de la nueva izquierda, en especial, con ciertos militantes del MAPU.

Por su parte, existen otros líderes socialistas que son mencionados en las entrevistas como “influyentes”, pero cuya influencia no puede ser medida de manera tan categórica como la del propio Almeyda, y se reduce a una influencia simbólica, intelectual o política, sin que ello implique el desarrollo de redes sociales amplias y densas en donde estos personajes se conecten.

Y cuando se derrumba la democracia.

La situación antes descrita, tanto al interior del PCCh como en el PSCh, sufre modificaciones cuando acontece el golpe de Es-

tado. Al respecto, podemos inferir de las entrevistas realizadas, que una vez que se desata la represión política y las condiciones de clandestinidad se vuelven las hegemónicas, las distintas colectividades comienzan a rearticular sus estrategias de sobrevivencia, dentro de las cuales una de las más significativas era la reestructuración de las directivas políticas tanto en el interior como en el exterior.

El mundo comunista y socialista logró salvaguardar conflictivamente, y con muchas pérdidas, a los líderes más visibles de sus conglomerados, siendo sus cuadros dirigenciales de segunda línea los más afectados por la represión. En ese sentido, la necesidad de reestructurar una línea dirigencial en el interior se volvió relevante para mantener una militancia política que pudiera enfrentar a la dictadura.

La mayoría de los cuadros que asumen esa labor en Chile fueron cuadros jóvenes, especialmente para el período 1973-1978, cuya legitimidad política para asumir dichas tareas provenía de los siguientes espacios de poder:

- Pertenencia previa a la Comisión Política, ya sea del Partido o a la Juventud del mismo.
- Pertenencia al Comité Central del Partido en calidad de miembro titular o suplente del mismo.
- Cercanía personal/conocimiento previo a algún miembro del Comité Central que posibilita la integración por la vía de diversas labores militantes.

El último de los puntos señalados nos parece el más relevante, porque imprime un sello nuevo al periodo dictatorial, respecto de la selección y reproducción de liderazgos en estas colectividades. Si bien es difícil medir la cercanía personal de los líderes políticos emergentes respecto de los viejos líderes instituidos, y con validación dentro de la estructura interna de la colectividad, es importante señalar que aquí cobra especial relevancia las redes sociales de quienes asumen la reconstrucción partidaria en ambas colectividades.

Así es posible señalar que en el mundo socialista sobresalen para el período que se extiende entre 1973 y 1978 los siguientes nuevos tipos de líderes políticos emergentes, reclutados por la vía de la cooptación arbitraria y contextual de los viejos liderazgos, depositarios en alguna legitimidad institucional:

Tipos de liderazgos emergentes, instituidos por la vía de la cooptación política:

- Liderazgos intelectuales que ejercen un rol no partidario, de manera directa, pero que cumplen funciones de enlace, de mantención de una “fachada” o manto y que permiten la circulación de reflexiones políticas tanto a nivel partidario como a nivel público (Ejemplo: Ricardo Lagos⁹, Angel Flisfisch¹⁰, Jorge Arrate¹¹, entre otros).
- Liderazgos partidarios internos cuyas características personales les permitieran realizar trabajos autónomos y mantener una vida no “sospechosa” de las autoridades militares vigentes. En ese sentido es muy importante analizar las características de su propio capital social. (Ejemplo: German Correa¹², Hernán Vodanovic¹³, Ricardo Nuñez¹⁴).
- Liderazgos partidarios internos cuyas experiencias pasadas los validaran como sujetos confiables, dadas las circunstancias políticas nuevas instauradas con el golpe de Estado. (Ejemplo: Ricardo Solari¹⁵)

Estos tipo de liderazgos presentan conexiones con los antiguos líderes y se caracterizan por asumir (caso 2 y 3) funciones políticas en un ambiente hostil y peligroso. A ellos se les debe la reconstrucción y mantención orgánica de la colectividad al interior del país. Así, no teniendo trayectorias políticas dilatadas, las circunstancias y su capital social, les permiten construir un capital político significativo dentro de la estructura política interna de la colectividad.

El período que se abre posterior a 1979, abre en el PS, después de su división, un espacio para la existencia de otros reclutamientos, todavía basados en la cooptación, pero con una mayor vinculación con la práctica política militante más pública. Así, el surgimiento de espacios de discusión política en las universidades, en los sindicatos y en otras organizaciones sociales en ciernes, permitió la incorporación de nuevos líderes cuya integración fue en muchos casos conflictiva, tal como muestran los relatos biográficos con los que trabajamos.

La práctica política militante en clandestinidad comienza, hacia los inicios de la década de los 80, a tensionarse con la práctica política más abierta y pública. La validación y legitimidad de los militantes emergentes en clave de “liderazgo”, se conflictua con las validaciones por la vía de la cooptación y comienza a generar

tensiones por la reproducción e integración de los nuevos cuadros políticos. Dos experiencias¹⁶ políticas distintas, generan dos modos de percibir, enunciar y reflexionar la actividad política, en ese marco, la cooptación comienza a cuestionarse y se pone en el tapete de la discusión la validación por la vía de la trayectoria, de la obra militante y no por la cercanía o el reclutamiento de los viejos líderes políticos, que mayoritariamente en el exilio, también comienzan a ser duramente cuestionados.

En este nuevo escenario emergen líderes, cuya capacidad de incorporación estará mucho más vinculada a su capacidad para relacionarse con los viejos liderazgos, es decir, para establecer puentes de conexión con el viejo mundo político, con la elite consolidada por la práctica de la clandestinidad y el exilio. En ese sentido, podemos afirmar que estos nuevos liderazgos, emergentes en el seno de las luchas de resistencia en las poblaciones, en las universidades, en frente sociales, entre otros, asumirán también su propia validación por la vía de una cooptación menos fuerte, cuya fuente de legitimidad sigue respetando la vieja institucionalidad partidaria. De allí que su mundo de la vida se subsuma al mundo de la vida de los reconstructores del partido.

Por su parte, el caso del PCCh, dada la estructura jerárquica y disciplinada que destacan sus propios militantes en las distintas entrevistas realizadas, nos permite concluir que la cooptación por la vía del reclutamiento de cuadros políticos no tuvo grandes conflictos internos. Las validaciones provenían de los viejos líderes de la colectividad, que una vez en el exilio o en el interior del país, van dotando de legitimidad a los nuevos miembros que van asumiendo funciones directivas.

Los mayores conflictos que evidencia el PCCh ocurren hacia la segunda mitad de la década de los 80 y está en el marco de dos procesos concomitantes. En primer lugar, el distanciamiento que un sector de militantes hace del PC después del fracaso de la vía insurreccional, denominada Rebelión Popular de Masas. El distanciamiento proviene tanto de los cuadros militares que forman parte de la dirección del FPMR, para quienes el abandono de esta política era un error político significativo y que los dejaba sin poder político dentro de la colectividad; así como también de aquellos

otros liderazgos, que ejerciendo labores más públicas, tanto en actividades sociales como en las organizaciones políticas como el Movimiento Democrático Popular (MDP) o más tarde Izquierda Unida (IU), van compartiendo espacios de mundo de la vida que los van distanciando de las experiencias de los cuadros dirigenciales que mantenían su clandestinidad. (Ejemplos son las trayectorias de Manuel Fernando Contreras o Patricio Hales¹⁷).

En segundo lugar, la vinculación con la configuración de dos tipos de liderazgos en el PCch, que sólo se evidencian hacia fines de los años 80 y que marcan dos formas de hacer y comprender la política. El primero de esos tipos y que mantiene poder real y efectivo en la estructura interna partidaria, corresponde al cuadro clandestino, que perteneciente a la comisión política de la colectividad, realizaba viajes al exterior y se conectaba con la cúpula en el exilio. Su militancia clandestina era relevante para la mantención de la seguridad interna de la colectividad y por ende, de la sobrevivencia no sólo del militante sino que del proyecto político en su conjunto. Este militante, poderoso dentro del partido, era escasamente conocido y se relacionaba muy poco con otros militantes políticos, pero su figura era relevante en la cultura política partidaria.

El segundo de estos tipos, es un militante cuya participación política se va haciendo cada vez más pública en un nuevo escenario abierto con las jornadas de protesta social y la configuración de alianzas políticas cuya actividad fue más o menos tolerada por la dictadura militar. Estos líderes que emergen en organizaciones gremiales, sindicales, universitarias, secundarias u otras, no tienen gran poder al interior de la colectividad, pero van tejiendo redes sociales de conexión con otros liderazgos políticos similares en las otras colectividades de oposición, ampliando su capital social sin que eso se tradujera en incidencia directa dentro de la estructura partidaria. En su mayoría ejerciendo como voceros, vieron limitada su incorporación a la elite partidaria y muchos de ellos, rompieron con la colectividad hacia fines de los 80, cuando los mundos de la vida dispares generen formas de percibir y enunciar la realidad, definitivamente antagónicas.

La nueva izquierda: selección y reproducción

La nueva izquierda está compuesta por aquellas colectividades que nacieron en los años 60 o en 1971, producto de quiebres del centro político o de la izquierda tradicional. Para este estudio corresponde al MIR, al MAPU y a la IC, cuyas fundaciones se dan entre 1965 y 1971.

Una de las principales características de esta nueva izquierda es su marcado carácter generacional (MUÑOZ, 2012). Compuesto mayoritariamente por jóvenes, impregnan a la militancia una identidad caracterizada por cierto mesianismo, estoicismo y una forma de vivir la política muy intensa y hasta desgarradora (MOYANO, 2009).

En general sus liderazgos presentan las siguientes características:

- Proviene de trayectorias militantes de otras colectividades, en algunos casos pertenecían a las cúpulas de sus organismos juveniles, o tempranamente habían sido incorporados a los comités centrales/juntas nacionales partidarias.
- En muchos de los casos provienen de familias vinculadas a la actividad política, ya sea de parentescos directos (padres) o de indirectos (tíos, abuelos, primos, etc.)
- El mayor lugar de politización de estos jóvenes proviene del mundo escolar o universitario, de manera que tienen una vinculación bastante intelectual con la actividad política.
- Mantienen redes, familiares o sociales, con miembros de la elites de otras colectividades, especialmente el mundo demócrata cristiano o del mundo socialista. En esa perspectiva uno de los líderes reclutadores más significativos en esta nueva izquierda es el propio Clodomiro Almeyda.
- Son rápidamente incorporados a una actividad política militante, cuyo principal centro de accionar son organismos de producción pensamiento vinculados a las universidades o directamente al aparato del Estado.
- Asumen actividades de liderazgos muy tempranamente, con un promedio de edad que no supera los 30 años.

Respecto del proceso de selección de estos liderazgos pre 1973, se puede afirmar que dada la estructura relativamente nueva de dichos conglomerados existe un rápido ascenso en la estructura

militante, en parte, porque ellos mismo son los fundadores efectivos de estas nuevas colectividades. Lo significativo en este proceso, es que una de las principales fuentes de legitimidad política la constituirá el grupo fundador de la colectividad, quien será depositario y flujo de la institucionalización de nuevos liderazgos.

La mayoría de los militantes de estas colectividades realizan actividades en diferentes frentes de masas con el fin de ir adquiriendo validación entre sus pares. Sin embargo, tanto en el MAPU como en la IC la participación temprana en la Unidad Popular les fue entregando una mayor amplitud de las redes con los otros partidos de la izquierda, a diferencia del MIR cuyo paso a una “semi clandestinidad” los fue aislando de las relaciones socio políticas con el resto de la izquierda, sumado además a las crecientes diferencias ideológicas.

Y cuando se derrumba la democracia.

Si bien anteriormente hicimos una caracterización de la nueva izquierda en su conjunto, el golpe de Estado imprime diferencias sustanciales a las formas en las que las colectividades reestructuran sus liderazgos partidarios tanto al interior como al exterior del país.

En el caso del MIR, su política del “MIR no se asila” le costó la desaparición de su cúpula política fundadora, quedando sólo pocos miembros del mismo grupo, principales depositarios de la legitimidad instauradora y regeneradora de nuevos líderes. Dado que después del “episodio de Malloco”, la dirección se asila en Cuba, la mayoría de los nuevos líderes deben ser investidos por dicha dirección política para realizar trabajo al interior del país.

Ese proceso fue teniendo algunas tensiones al abrirse en los años 80 la posibilidad de una apertura política, lo que terminó desgarrando al MIR hacia los años 1986-1987 en el que un sector, después de una dura evaluación de los propios errores de la colectividad frente a la dictadura, se divide en varias fracciones. El surgimiento de liderazgos nuevos, más partidarios de una práctica política abierta y pública, fueron tensionando al grupo fundador habituado a una práctica de resistencia clandestina y con posturas militares respecto de la derrota a la dictadura.

De esta forma en el MIR la validación por la vía de la legitimación de parte de los fundadores se pone fuertemente en entredicho hacia mediados de los años 80 y no es capaz de resistirla como colectividad.

En el caso del caso del MAPU y la Izquierda Cristiana es posible afirmar que no siendo víctimas de una gran represión política, sus principales líderes políticos se refugian en el exilio y desde allí ejercen el rol de cooptadores políticos de nuevos liderazgos instaurando un proceso de reproducción e integración sin grandes conflictos internos.

Lo interesante de estos grupos es el uso que hacen para su integración a las elites políticas de la izquierda, del conjunto de contactos que estructuran sus redes sociales, articulando un poderoso capital social tanto hacia el mundo socialista como hacia el mundo demócrata cristiano.

Densidad de Redes entre la vieja y la nueva izquierda: algunos componentes estructurales

En perspectiva estructural podemos afirmar las siguientes percepciones, que emergen del estudio de las trayectorias biográficas.

Pre 1973.

MAPU/MAPU-OC	MIR	IC	Partido Socialista	Partido Comunista
Redes muy densas estructuradas hacia el PS, la IC y el mundo DC. Redes que se estructuraron en función de inserciones en la universidad, trayectorias laborales y militancia compartida particularmente en el mundo DC.	Redes cuya mayor densidad está establecida hacia el mundo socialista, desde donde provienen las militancias iniciales o bien redes familiares directas	Redes cuya mayor densidad está vinculada al mundo democrata cristiano y socialista.	Redes amplias y densas hacia el mundo comunista, en especial a nivel de los liderazgos más importantes y a través de ciertos sectores, hacia el mundo MAPU y MIR	Redes cuya densidad a nivel de liderazgos es mayoritaria hacia el mundo socialista

Pos 1973.

MAPU/MAPU-OC	MIR	IC	Partido Socialista	Partido Comunista
Redes muy densas hacia el mundo que estructuró la UP y el mundo DC por la vía de los contactos familiares	Red con baja densidad en conexión con otras colectividades de la izquierda.	Redes muy densas hacia el mundo socialista, MAPU y de la Democracia Cristiana, especialmente por la vía de conexiones militantes pasadas	Redes muy densas hacia el mundo comunista y MAPU.	Redes poco densas, sólo a nivel del exilio estas relaciones se densificaron a nivel de sus cúpulas con el mundo socialista mayoritariamente

Los grandes selectores Pre y Pos 1973.

MAPU/MAPU-OC	MIR	IC	PS	PC
Pre 1973: Rodrigo Ambrosio, Eduardo Aquevedo Pos 1973: Oscar Guillermo Garretón, Carlos Montes, Jaime Gazmuri, Eduardo Rojas, Enrique Correa.	Pre 1973: Miguel Enríquez, Edgardo Enríquez, Andrés Pascal Allende, Nelson Gutiérrez, Bautista Van Schowen. Pos 1973: Andrés Pascal, Arturo Vilabuela, Víctor Toro, Patricio Rivas, Nelson Gutiérrez	Pre 1973: Bosco Parra. Pos 1973: Bosco Parra, Pedro Felipe Ramírez, Eugenio Díaz, Sergio Aguiló, Luis Maira.	Clodomiro Almeyda, Aniceto Rodríguez, Salvador Allende. Pos 1973: Clodomiro Almeyda, Ricardo Nuñez, Carlos Altamirano, Jorge Arrate.	Pre 1973: Luis Corvalán L. Pos 1973: Luis Corvalán L.

Líderes más influyentes según cada colectividad Pre y Pos 1973.

MAPU/MAPU-OC	MIR	IC	PS	PC
Ídem Selectores.	Ídem Selectores	Ídem Selectores	Ídem Selectores	Luis Corvalán, Orlando Millas, Gladys Marin, Jorge Insunza, Volodia Teitelboim, entre otros.

Los principales puentes políticos Pre y Pos 1973.

MAPU/MAPU-OC	MIR	IC	PS	PC
Rodrigo Ambrosio, Juan Enrique Vega, Enrique Correa, Juan Gabriel Valdés, José Antonio Viera Gallo, José Miguel Insulza.	Andrés Pascal, Patricio Rivas.	Luis Maira, Jorge Celedón, Bosco Parra, Pedro Felipe Ramírez	Clodomiro Almey- da, Carlos Al- tamirano, Germán Correa, Ricardo Lagos, Ricardo Nuñez, Hernán Vodanovic.	Luis Corvalán, José Cademartori, Jorge Insunza, Orlando Millas, Volodia Teitelboim

De esta forma podemos concluir que el proceso instalado con la dictadura militar consolidó y validó un proceso de reproducción de la elite política basado más en la cooptación y en la cercanía a ciertos líderes, que una práctica política basada en la influencia alcanzada producto de una militancia social y pública.

Pertenecer a una familia política, haber estudiado en determinados colegios, haber sido ayudante o subordinado de algún líder político, contribuyó a generar lazos claves para que una vez que la política entrara en una época de oscuridad y silenciamiento, se convirtieran en los principales ejes sobre los cuales se reprodujo y seleccionó a los miembros de la elite política. Así sin grandes trayectorias política pasadas (pre 1973), un importante grupo de jóvenes se incorporaron a la política, pero a través de una práctica cuya competitividad es menor a las épocas de mayores niveles de actividad pública y democracia.

De allí que la elite de la izquierda gestada durante la dictadura sea muy compacta y con poca capacidad de autogenerarse en un nuevo contexto de mayor apertura política. La urgencia democrática cristalizó un patrón de comportamiento que tiende al anquilosamiento y distanciamiento de la práctica política pública y de masas, tanto de la representación ciudadana como de la construcción de trayectorias políticas vinculadas al mundo social.

En suma, cuando en el marco de la elección del 2005 se afirmaba que estaríamos en presencia de un recambio de las elites, el conjunto de resultados que ha arrojado esta investigación, nos permite concluir que dicha afirmación estuvo muy lejos de la realidad histórica. La elite política de la izquierda se configuró, consolidó y cristalizó, en su estructura más profunda, durante los años de la dictadura, en puente con la vieja elite que vivenció abruptamente el golpe y logró sobrevivir. Esa elite no ha cambiado, los mismos nombres de ahora nos aparecen en las múltiples entrevistas y fuentes documentales consultadas. En suma no ha existido un recambio significativo y para eso hay que entender los procesos históricos que estuvieron detrás de su configuración.

ELITES OF LEFT SIDE: EXPERIENCES OF LIFE AND AUTOBIOGRAPHICAL STATEMENTS TO UNDERSTAND THE TRANSITION IN CHILE

Abstract: Article that approaches the configuration, reproduction and manten-
ción of the Chilean elites of left side during the dictatorship, putting special
emphasis in the approach of networks and especially, in the analysis of the bio-
graphical paths of a set of leaders, in order to understand not only the practices
of the above mentioned group, but also the configuration of a political culture
that will be key to analyze the process of transition to the democracy in Chile.

Keywords: Elites of left side. Social networks. Autobiographical politically active paths.

Notas

¹ Rango: corresponde al número de lazos de un actor, que puede actuar como receptor de los mismos o como generador.

² Grado de intermediación: determina el grado en que una persona actúa como puente o conector entre grupos que de otra forma se mantendrían aislados.

³ Cercanía: determina cuan cercana está una persona de la otra y si las relaciones son recíprocas o no. La importancia de la conexión de una persona radica en la cercanía respecto de los influyentes en un estudio.

⁴ Densidad: corresponde a la cantidad de lazos existentes entre un actor y otro y el número de lazos posibles, dependiendo además si estos son recíprocos o no. Del análisis de la densidad se pueden obtener datos que nos permita pesquisar la existencia de camarillas o subgrupos en los que un actor tiene relaciones más densas.

⁵ Jorge Insunza: militante actual del Partido Comunista. Miembro del Comité Central.

⁶ Economista y militante de destacada trayectoria al interior del Partido Comunista.

⁷ Ingeniero, militante comunista y miembro actual de la Comisión Política del PC.

⁸ Ex militante comunista, sociólogo.

⁹ Ex Presidente de Chile.

¹⁰ Intelectual y militante socialista, clave en el proceso de la renovación política de dicho sector. Trabajó en Flasco.

¹¹ Ex militante socialista, ex ministro de Estado de diversas administraciones Concertacionistas y ex candidato a Presidente de la República en la elección del 2010-.

- ¹² Militante socialista, ex ministro de los gobiernos de la Concertación.
¹³ Militante socialista, fue miembro del Tribunal Constitucional.
¹⁴ Militante socialista y actual senador de la República.
¹⁵ Militante socialista, ex ministro de administraciones Concertacionistas.
¹⁶ Sobre el tema de la experiencia generacional ver Arostegui y Koselleck.
¹⁷ Actual diputado de la República por el PPD.

Fuentes testimoniales (Escritos personales autobiográficos y entrevistas en profundidad)

Entrevistas en Profundidad

Luis Corvalán Lepe.
 Manuel Fernando Contreras.
 Lautaro Carmona.
 Jorge Insunza.
 José Cademartori.
 Patricio Palma Cousiño.
 Patricio Hales.
 Carlos Cano.
 Pedro Felipe Ramírez.
 Sergio Bitar.
 Eugenio Tironi.
 Carlos Catalán.
 José Miguel Insulza.
 Ernesto Galaz.
 Guillermo Del Valle.
 Eduardo Aquevedo.
 Juan Gabriel Valdés.
 Victor Barrueto.
 Juan Enrique Vega.
 Mario Alburquerque
 Tomás Moulián.
 Ricardo Nuñez.

Ricardo Solari.
Germán Correa.
Hernán Vodanovic.
Jorge Arrate.
Andrés Pascal.

Fuentes testimoniales

Ismael Llona.
Jaime Gazmuri.
Patricio Rivas.
Carmen Castillo.
Orlando Millas.
Luis Corvalán.

Referencias

ALVAREZ, Rolando. *Arriba los pobres del mundo*. Cultura e identidad política del Partido Comunista de Chile entre democracia y dictadura. 1965-1990. Lom ediciones, Chile, 2011. Disponível em: <<http://www.ucm.es/info/pecar/Articulos/Villasante21.pdf>>. Acesso em: 12 de marzo del 2012.

AROSTEGUI, Julio. *La Historia vivida*. Sobre la historia del presente. Ed. Alianza, Madrid, 2004. Disponível em: <<http://www.ucm.es/info/pecar/Articulos/Villasante21.pdf>>. Acesso em: 12 de marzo del 2012.

KOSELLECK, Reinhart. *Los Estratos del Tiempo*. Estudios sobre la historia. Ed. Paidós, Barcelona, 2001. Disponível em: <<http://www.ucm.es/info/pecar/Articulos/Villasante21.pdf>>. Acesso em: 12 de marzo del 2012.

MOYANO, Cristina. “Los líderes de la izquierda. Configuración de las elites en el imaginario político dictatorial chileno y el rol de las revistas políticas de oposición, 1973-1989”. En *Revista Bicentenario, Revista de Historia de Chile y América*. Vol 8. Nº1, 2009. Disponível em: <<http://www.ucm.es/info/pecar/Articulos/Villasante21.pdf>>. Acesso em: 12 de marzo del 2012.

MOYANO, Cristina. “Memorias de militantes políticos en Chile e Historia del Presente”. En BRESCIANO, Juan Andrés (compilador). *El tiempo presente como*

campo historiográfico. Ensayos teóricos y estudios de casos. Ediciones Cruz del Sur, Uruguay, 2010. Disponível em: <<http://www.ucm.es/info/pecar/Articulos/Villasante21.pdf>>. Acesso em: 12 de marzo del 2012.

MOYANO, Cristina. *Mapu o la seducción del poder y la juventud*. Los años fundacionales del partido mito de nuestra transición, 1969-1973. Ed. Alberto Hurtado, Santiago, 2009. Disponível em: <<http://www.ucm.es/info/pecar/Articulos/Villasante21.pdf>>. Acesso em: 12 de marzo del 2012.

MUNOZ, Victor. *Generaciones: juventud universitaria e izquierdas políticas en Chile y México*. (Universidad de Chile- UNAM, 1984-2006). Lom Ediciones, Santiago, 2012. Disponível em: <<http://www.ucm.es/info/pecar/Articulos/Villasante21.pdf>>. Acesso em: 12 de marzo del 2012.

VILLASANTE, Tomás. *Redes y sociopraxis*. Cuatro redes para vivir mejor. Disponível em: <<http://www.ucm.es/info/pecar/Articulos/Villasante21.pdf>>. Acesso em: 12 de marzo del 2012.

Recebido em: 28 de agosto de 2012.

Aprovado em: 23 de maio de 2013.

Pelos olhos de uma criança: as ditaduras militares latino-americanas no cinema contemporâneo

Fernanda Luiza Teixeira Lima*
Luiz Estevam de Oliveira Fernandes**

Resumo: Neste artigo, refletimos sobre como alguns cineastas têm retratado o passado recente das ditaduras militares em seus filmes. Abordaremos o tema a partir de um recorte bastante comum adotado por alguns filmes: a estratégia discursiva de montar filmes a partir do olhar de protagonistas crianças. Para isso discutiremos o debate entre história e cinema e analisaremos os filmes: *Kamchatka* (Marcelo Piñeyro, Argentina, 2002), *Machuca* (Andrés Wood, Chile, 2004) e *O ano em que meus pais saíram de férias* (Cao Hamburger, Brasil, 2006). Verificaremos como, ao lidar com “passados doloridos”, com um objeto ainda quente, o olhar infantil enreda a narrativa em uma aura de inocência perdida e de fim de ilusões infantis por meio de uma experiência traumática. E o trauma pessoal passa a ser a metonímia (muitas vezes autobiográfica) daquilo que é visto como um trauma coletivo.

Palavras-Chave: Ditadura. América Latina. Memória. Cinema. Infância.

* Pesquisadora da área de História da América, desenvolve trabalhos acerca das relações entre a história e o cinema latino-americano sobre o período da ditadura militar da América do Sul no século XX, tendo como um dos objetivos específicos estudar a representação do regime da ditadura chilena (1973-1990), através dos filmes *Machuca* (2004) e *Tony Manero* (2008) e investigar as relações que esses filmes estabelecem com o trabalho de memória e luto no país. E-mail: fernandaluizatlma@yahoo.com.br.

** Professor adjunto da Universidade Federal de Ouro Preto e pesquisador colaborador do Departamento de História do IFCH-Unicamp. E-mail: leof79@gmail.com.

Introdução

O historiador argentino Luis Alberto Romero (2007, p. 9-23) afirmou em artigo recente que a construção da memória e da história “esquenta” ou “esfria” de acordo com o objeto com que lidam. Um objeto seria “frio” caso se tratasse, por exemplo, da memória construída sobre o passado monárquico e republicano romano durante o Império. A “temperatura aumentaria” se o tema fosse a memória da nação e seus mitos de origem. Atingiriam seu “ponto máximo” quando se tratasse da memória do passado recente, ou melhor, daquela parte do “passado recente que ainda dói no presente”.

Em outras palavras, “o passado que dói” seria aquele que ainda tem estreita conexão com o mundo em que vivemos e atuamos. No caso latino-americano, esse passado seria o militar e o da nossa recente experiência democrática. Tais questões ainda provocam muitas controvérsias, e se confundem com militância política mais frequentemente do que ocorreria em temas mais “frios”.

A partir de uma questão silenciada, a do trauma da ditadura narrado nos filmes através da inocência do olhar infantil, nosso artigo configura-se dentro de um cenário entre “a tensão entre a ‘memória viva’ e a ‘história escrita’ visando ao presente.”¹ Pensando o lugar de produção do filme, a pergunta a se fazer não é como o filme representa a ditadura, mas qual é o papel dessa representação? Por que o tema da ditadura serve mais do que nunca de enredo na construção dos filmes desses países? É possível mapear a experiência pessoal do diretor como forma de se pensar a maneira pela qual ele aborda a experiência maior de uma coletividade?

Nosso referencial teórico-metodológico se insere no interior do debate entre história e cinema. Um dos aspectos mais debatidos na relação entre esses campos é aquele que entende o filme como documento histórico. Essa noção do cinema como fonte histórica iniciou-se a partir da década de 1970, a partir da Nova História francesa. Naquele momento, o historiador Marc Ferro, na sua obra *Cinema e História*, postulou que, através da “operação histórica”, o cinema poderia ser incorporado como objeto da historiografia.

Nessa linha, em hipótese apresentada por Francisco das Chagas Fernandes Júnior: “[...] a fundação do cinema como *objeto histo-*

riográfico deu-se pela exclusão do debate direto com os estudos do cinema e com a história do cinema” (2012, p. 153). Ou seja, para o autor, formaram-se dois tipos de discussões: a primeira, que enxergou o cinema como um objeto com um fim em si mesmo e suas relações com as teorias do cinema, e a segunda, pensando os filmes como fonte para analisar a sociedade.

Essa nova possibilidade de se pensar as obras filmicas sob uma perspectiva dos estudos históricos recebeu um conjunto de críticas no que se refere à ênfase dada às imagens, como se elas por si só bastassem como discurso. Essas críticas se deram sob o fato de muitos estudos sobre o cinema, até então, pensarem apenas (ou com muita ênfase) numa abordagem estética, como se a captação de imagens fosse feita de forma neutra e objetiva, sem levar em consideração as intenções de quem as produziu.

Também houve estudos baseados nas teorias de Ferro que criaram o que se convencionou chamar de proposta sociológica. Grosso modo, são estudos que se propunham a pensar os filmes como reflexo das sociedades e dos objetos que retratavam. Pensar dessa forma implicava dizer que o filme (assim como outras obras de arte ou da indústria) eram frutos da época e das pessoas que os produziram. Inaugurando um campo bastante interessante, essa perspectiva tornou possível pensar as produções filmicas para além de seus aspectos estéticos, trabalhando valores, intencionalidades e até mesmo ideologias que os filmes carregavam.

Contrapondo-se à perspectiva meramente estética, temos os trabalhos de Pierre Sorlin. Seus escritos são baseados em filmes históricos e também trazem proposições frente à proposta sociológica. O autor lembra que os filmes devem ser compreendidos em suas especificidades, entendendo a relação do filme com o período que ele deseja representar e, principalmente, com seu presente. Para o autor, o importante não seria definir o que o filme pretende dizer, mas o que diz e como diz. Como mencionado por Chagas: “[...] divergentes em alguns pontos, as propostas de Marc Ferro e Pierre Sorlin convergiam na centralização do filme como objeto central de uma dupla preocupação: película como documento ou como representação da história” (2011, p.155).

No Brasil, a discussão tem seu marco na década de 1980, quando Mônica Kornis, Alcides Freire Ramos, Jean-Claude Bernadet e Jorge Nôvoa dedicaram-se a ultrapassar o enfoque da sociologia e economia histórica do filme como reflexo social. Para Nôvoa: “[...] o cinema é história, imagem ou não da realidade, documentário ou ficção” (1995, p. 109). Mas, “[...] não é a obra de arte em si, nem a história desse gênero que está em jogo” (1995). O filme passava a ser visto como uma construção que, como tal, altera a realidade através de uma articulação entre a imagem, a palavra, o som e o movimento. Como demonstra Mônica Kornis “[...] os vários elementos da confecção de um filme – a montagem, o enquadramento, os movimentos de câmera, a iluminação, a utilização ou não da cor – são elementos estéticos que formam a linguagem cinematográfica, conferindo-lhe um significado específico que transforma e interpreta aquilo que foi recortado do real” (KORNIS, 1992, p. 3).

A questão central que se coloca para o historiador que quer trabalhar com a imagem cinematográfica diz respeito exatamente a este ponto: o que a imagem reflete ou instaura? Ela é a expressão da realidade ou é uma representação? Qual é o grau possível de manipulação da imagem? Ou, até mesmo, qual o grau de ligação de um discurso fílmico com a noção de realidade?

É importante reafirmar que o filme, assim como as produções históricas, é uma interpretação de um tema. Julgar um filme somente pela fidelidade ou pela reconstituição fidedigna à época é considerar que ele pode revelar uma suposta verdade histórica. O embasamento do nosso artigo configura-se dentro de um conjunto que discute relações mais amplas entre cinema e história. A questão da recepção do filme não será ponto de discussão neste trabalho, visto que nos interessa mais compreendê-lo em suas condições de produção e de produção de discurso. Concordamos com Maria Helena Capelato quando esta define o filme como documento de discussão de uma época e seu estatuto como objeto da cultura que encena o passado e expressa o presente (CAPELATO, 2007, p. 10). Podemos dizer, então, que o filme, como obra de arte, faz mais do que retratar o real, ele o reinventa, como obra de arte.

Dessa forma, analisaremos três filmes: *Kamchatka* (Marcelo Piñeyro, Argentina, 2002), *Machuca* (Andrés Wood, Chile, 2004) e

O ano que meus pais saíram de férias (Cao Hamburger, Brasil, 2006). Vale ressaltar que, em comum, todos são narrados em primeira pessoa por meninos que viveram durante o período ditatorial de seus países e que a classificação indicativa de cada filme não se enquadra dentro do gênero infantil.

Um lugar para resistir: *Kamchatka* e a questão dos desaparecidos

Kamchatka é um filme de 2001, de grande alcance popular na Argentina e premiado internacionalmente. A película se passa na década de 1970, durante o mandato de Jorge Rafael Videla, ainda nos primeiros anos da ditadura. O período ditatorial da Argentina foi de 1976 a 1983, e insere-se em um contexto de grave crise política e econômica. Assim como em outros países da América Latina, o Estado sofria com a inflação e com a estagnação da economia. Segundo Luis Alberto Romero (2007, p.196):

O caos econômico de 1975, a crise de autoridade, as lutas facciosas, a presença cotidiana da morte, a ação espetacular das organizações guerrilheiras – que fracassaram em duas grandes operações contra unidades militares na grande Buenos Aires e em Formosa – e o terror semeado pelo Triplo A, tudo isso criou as condições para aceitação de um golpe de Estado, que prometia restabelecer a ordem e assegurar o monopólio estatal da força.

A proposta era “reeducar” a sociedade. Para isso, desmontaram-se estruturas formais e informais de proteção estatal que haviam sido criadas na década de 1930 na primeira fase do peronismo. Dessa forma, era comum a perseguição a profissionais do meio burocrático estatal, como aquele representado por Ricardo Darín, que no filme interpreta um advogado casado com uma cientista (Cecília Roth), pais do pequeno Harry (Matías Del Pozo), de 10 anos, narrador do filme. Por conta do envolvimento do casal

com a militância contra o governo, a família foge para um sítio distante do centro de Buenos Aires. A mudança afeta o cotidiano de Harry e o de sua família, uma vez que eles são obrigados a mudar de identidade, escola e trabalho, vivendo em constante estado de alerta em meio às mudanças de hábito.

É a voz de Harry, em *off*, que abre o filme, indagando sobre os mistérios da origem do Homem, ao mesmo tempo em que compara esses mistérios aos acontecimentos de sua vida, num claro exemplo da metonímia, fruto deste objeto de análise, ou seja, de uma experiência individual que é, nesses filmes, um microcosmo de uma experiência maior e coletiva. Entendemos que Harry já é um adulto, apesar de não ser apresentado como tal, uma vez que ouvimos sua voz de criança. Mas, a clarividência da narrativa nos faz crer que ele fala de eventos já passados, em tom de rememoração, conferindo sentido a episódios que, até então, pareciam desconexos e confusos.

O nome verdadeiro de Harry não nos é revelado, tampouco o de seus familiares. Na verdade, são poucos detalhes que nos são dados sobre a vida da família. Até mesmo o tipo de oposição feita pelos pais de Harry é deixada em aberto: não sabemos de fato se estavam envolvidos com a luta armada ou com outro tipo de ativismo político. Ainda assim, o protagonista tem conhecimento sobre a iminência do perigo que ameaça sua família, mas por ser criança, não compreende o significado da mudança dos acontecimentos em sua vida. Harry, na verdade, descobre a delicada e complexa situação que o levou para o sítio a partir de três elementos do universo infantil: uma série de TV, um jogo e uma história em quadrinhos.

A série de televisão, chamada *Los invasores*, de ficção científica, conta a história de seres de um planeta extinto que invadem o planeta Terra para dominá-lo. Para o menino, os militares eram associados a invasores de seu país, de seu meio familiar e de sua rotina. Justamente daí vem o nome com o qual o filme identifica o pai de Harry: o nome do herói do seriado, David Vincent, o principal combatente e defensor da terra.

Já o nome de Harry advém da história em quadrinhos que a criança encontra na nova casa onde moram. Nela, o garoto acompanha as aventuras do mágico Harry Houdini, que conseguia se livrar de todas as situações de perigo e aprisionamento a que era

submetido. O menino deseja ser Houdini justamente para aprender a escapar de sua nova realidade e a lidar melhor com sua vida em fuga. Por mais que a família desejasse voltar ao cotidiano anterior, retomando as atividades, como jantar juntos, cantar, ir à escola e visitar a casa dos avós – a vida estava sempre no limiar, sendo que o nome de cada membro representava seu próprio esconderijo. Metaforicamente, podemos pensar na troca dos nomes como um símbolo de resistência e da clandestinidade da família.

Kamchatka, por sua vez, é um local real, uma península russa. Mas, no filme, é apenas um território localizado em um jogo conhecido como *TEG* (“Tática y estratégia de la guerra”), semelhante ao jogo *WAR* no Brasil, no qual brincam Harry e seu pai. Em uma cena do filme, os dois aparecem focados em ganhar a disputa e, pela primeira vez, Harry tem a chance de vencer seu pai por estar com a maioria dos países dominados no tabuleiro. Mais uma vez, entretanto, ele não tem sucesso, pois seu pai começa a reconquistar as nações por *Kamchatka*, seu lugar de resistência no tabuleiro.

Aliás, é o próprio Harry, no encerramento do filme, quem nos revela a metáfora de *Kamchatka* como um lugar para resistir às mudanças que sua família passou: “Na última vez que o vi, meu pai falou de *Kamchatka*. Dessa vez, entendi. E cada vez que joguei, meu pai estava comigo. Quando o jogo ficava difícil, eu fazia como ele e sobrevivi. Porque *Kamchatka* é o lugar de resistir”. Aquele jogo sintetizava a ideia central do filme, no que se refere às estratégias para escapar e resistir à invasão da vida privada causada pela ditadura e à como lidar, no futuro, com aquele “passado que dói”.

As amizades de Harry também dão indicativo de sua rotina alterada. Bertuccio, único personagem que possui nome real e não um codinome na trama, é um desses amigos do protagonista. A relação dos dois é interrompida no início do filme, por conta do golpe militar. A nova situação política os obriga a viverem em lados diferentes do conflito: enquanto a família de Bertuccio permanece do lado oficial, a família de Harry “desaparece” na clandestinidade. Os nomes dos personagens são sintomáticos disso: os Bertuccio podem continuar a levar sua existência na oficialidade, na mesma casa, na mesma escola etc., mantendo seus nomes reais. A família de Harry, por sua vez, perde seus nomes originais e passa a viver

uma nova rotina, de resistência. Tomando como base esse cenário, é recorrente a ideia de que a sociedade argentina parecia dividida entre amantes e inimigos da pátria, assim como os pais de Bertuccio e os pais de Harry na obra.

A nova vida da família de Harry tem sua rotina quebrada com a chegada de um estudante de codinome Lucas para morar com eles. O jovem também está envolvido com a luta política e é acolhido pelos pais de Harry durante um tempo. Com o passar do tempo, Harry torna-se um grande amigo de Lucas por poder compartilhar os mesmos anseios e uma vida similar. Lucas o conquista quando incentiva Harry a treinar como o escapista Houdini. Ainda assim, a vida clandestina faz com que essa amizade torne-se mais uma decepção na vida do narrador: Lucas precisa partir, e o menino, já distante de Bertuccio, perde outro grande amigo e sente seu círculo íntimo se fechar ainda mais.

O diretor opta por conduzir uma narrativa agridoce, aos moldes de *A vida é bela*, de Roberto Benigni (1997), tratando temas nacionais e de opressão, repressão e fuga, a partir do escopo íntimo de uma família. Assim como a película italiana, o filme de Marcelo Piñeyro pretende provocar momentos de riso e intensidade dramática, tendo como motivo a proteção que um pai, diante de uma situação radicalmente adversa, como o nazifacismo e a perseguição aos judeus, no primeiro caso e a ditadura Argentina e a clandestinidade, no segundo; sobre o qual os filhos têm pouca ou nenhuma consciência.

Também como no filme de 1997, Piñeyro constrói um final dramático, marcado, neste último caso, pelo silêncio. Na cena derradeira, os pais de Harry deixam seu irmão e ele com o avô paterno. Na medida em que o carro se afasta, o silêncio entre as personagens aumenta, deixando clara a dor da separação como algo indizível. Harry jamais veria os pais novamente. De acordo com Maria Lúiza Rodrigues, na Argentina, a chamada guerra contra a subversão – leia-se contra todos/as que opusessem algum tipo de ação e/ou pensamento distinto do esperado pela Junta – logo começou a produzir seus resultados: nos dois primeiros anos do Proceso de Reorganización Nacional, mais de 10.000 pessoas foram mortas pelas forças repressivas (2007, p. 57), mas o número pode ser bem maior. Especialmente depois das publicações pós-*Nunca Más* e das

manifestações como as das mães da praça de maio, cristalizou-se na Argentina, com muita força, a noção do “desaparecido”. O desaparecido é aquela pessoa que morreu durante o regime militar, mas sua morte não pode ser comprovada pelo desaparecimento do corpo. Isso ocorreu em vários regimes de exceção e ditaduras (para não dizer em democracias, inclusive), não só na América Latina. Mas, na Argentina essa noção ganhou muita força e aparece no filme.

É preciso ressaltar que, embora a ditadura e os agentes do Estado autoritário não apareçam como elementos centrais da narrativa, a repressão está presente no filme todo por meio dos efeitos que ela causa. Vemos seus efeitos sem ver seus perpetradores. Vemos as mudanças do cenário público e coletivo por meio das mudanças da esfera privada de uma única família. Elas estão presentes nas cenas que exploram a tensão e o medo dos pais em ter que deixar ou perder seus filhos a qualquer momento, por exemplo; ou na própria mudança radical no estilo e local de vida dos protagonistas.

Ao final do filme nenhum dos nomes são revelados e permanece o silêncio de uma memória que só nos é revelada em fragmentos pelo olhar infantil, incapaz de, no momento, dar significado àquela estranha cadeia de mudanças pelas quais passou. A imagem da criança e sua narrativa nos projetam para o futuro, para nosso passado recente, no qual são reconstruídas as memórias dos tempos da ditadura. Nesses termos, podemos inferir que a memória de Harry constitui-se como uma reelaboração do passado violento em tempos atuais.

***Machuca*: reelaboração do golpe do ponto de vista especular**

Produzido também num contexto de abertura política, *Machuca* é um filme chileno-espanhol, dirigido por Andrés Wood, em 2004. Nessa película, o eixo principal é a história de amizade entre dois pré-adolescentes em Santiago, imediatamente antes do golpe militar. A ditadura militar no Chile se instaurou no dia 11 de setembro 1973, após a tomada do Palácio de La Moneda e a morte do presidente Salvador Allende. Toda ação ocorreu rapidamente e

logo o regime tomou os poderes políticos do país. De acordo com Fabiana de Souza Fredrigo “[...] a rapidez da Junta Militar evidenciava que, embora não definido, nos primeiros momentos, se o caráter da ditadura que se instalava era refundador ou restaurador, certamente a atitude golpista vinha por em xeque a atuação política dos partidos”. (2005, p. 20)

Peter Winn, em *História e Memória no Chile Contemporâneo*, fez um levantamento a respeito das informações sobre o regime militar de Pinochet. Segundo o autor, grande parte das informações foi obtida durante a ditadura através das queixas apresentadas pelas vítimas do regime e pelas suas famílias. Porém, essas pessoas ainda enfrentam as organizações de direitos humanos e a morosa transição democrática, por suas declarações à Comissão da verdade, o comitê contra a tortura (WINN, 2010, p. 23-27). Além disso, o governo de Pinochet iniciou uma campanha de desinformação em massa, forjando alguns acontecimentos de ações da esquerda, falsificando documentos, a fim de justificar a sua repressão brutal e eliminar a violência de seus atos (WINN, 2010, p. 52).

No filme, o protagonista Gonzalo Infante (Matías Quer) e Pedro Machuca (Ariel Mateluna) são meninos de estratos sociais diferentes que, em 1973, vivem justamente essa transição entre o período democrático, sob a presidência de Salvador Allende, e o início da ditadura no Chile, com o general Augusto Pinochet. Eles se conhecem no Colégio Saint Patrick, um dos mais importantes da capital. O diretor do colégio, padre McEnroe, luta para integrar, na escola, diferentes camadas sociais, através da doação de bolsas de estudo a crianças carentes.

O filme teve uma grande preocupação em representar da forma mais crível possível aspectos da sociedade chilena da época. Um exemplo pode ser visto no figurino dos personagens. Maria Luiza, mãe de Gonzalo, veste-se com roupas de alfaiataria, costume comum das mulheres chilenas da classe média alta. O mesmo vale para os penteados, os carros e também os hábitos retratados.

Durante o governo de Salvador Allende², Padre McEnroe, diretor do colégio Saint Patrick's, coloca em prática uma experiência nova: distribui algumas bolsas a alguns alunos carentes, moradores de comunidades ilegais em torno de Santiago. Essa prática existiu,

de fato, e se inseria na nova política de cunho reformista do presidente do Chile: “[...] a ambição de Allende era ser o primeiro governante da história a conduzir seu povo ao socialismo por meio de uma via democrática” (WINN, 2010, p. 20), logo precisava solapar as distinções sociais e a educação seria via privilegiada para isso.

É esse o contexto retratado no filme, mote para a personagem Pedro Machuca parar na mesma sala de aula de Gonzalo. Logo em seguida, em um aparente paradoxo, eles se tornam amigos em uma briga. Pedro Machuca, garoto morador de uma comunidade ilegal, vem de família de baixa renda, com pai alcoólatra; sua mãe cuida das tarefas do lar e de seu irmão mais novo. Gonzalo vem de uma família de classe média alta, mas igualmente desestruturada. Dessa “luta de classes”, nasce a amizade, mostrando a visão humanista de que, por baixo das diferenças aparentes, existe uma unidade essencial aos seres humanos. Uma relação fraternal emerge da busca pelo solapamento das diferenças na aparência e pela emergência de um universo de descobertas, como o da liberdade e o da sexualidade. Logo, meninos que começam brigando, aproximam-se. Dessa maneira, na mesma perspectiva de Ismail Xavier (2008, p. 35), o filme procura demonstrar que a questão da ditadura não se subscreveu apenas ao embate entre militares e subversivos, e atingiu todas as camadas da sociedade. Portanto, mais uma vez, a relação de dois garotos passa a ser um microcosmo de uma realidade muito maior, que poderia ser vista em qualquer lugar do Chile.

O diretor dá grande destaque, por exemplo, ao cenário e os personagens das *poblaciones*. O termo *población*³ é um nome genérico para alguns bairros populares formados no início do século XX, no Chile. Na maioria dos casos correspondeu a invasões, mais especificamente *tomas de sítio* que realizavam os *sem teto*. Complementando, Mário Garcés (2005) também denomina *población* como:

las urbanizaciones y la construcción de viviendas realizadas por el estado a partir de Planes Nacionales de Vivienda. La población tiene un gran contenido simbólico, ya que es la forma peculiar de habitar por parte de las mayorías pobres. En muchos casos, la “toma de sitios” es recordada por sus habitantes como el producto de su propia acción y protagonismo.

Ao contrário do núcleo familiar de *Kamchatka*, a família de Gonzalo passa por problemas conjugais: sua mãe, Maria Luiza Infante, possui um amante com o qual se encontra quase todas as tardes. Durante seus encontros, a mãe leva Gonzalo à casa de seu amante. Este oferece ao menino presentes muito caros em troca de seu silêncio sobre a relação extraconjugal da mãe. Vemos em Gonzalo uma solidão constante pela falta de amigos e pela desestruturação da família.

Seguindo o enredo do filme, Machuca vê em Gonzalo um companheiro pouco preocupado com a diferença social que os separa. Do mesmo modo, Gonzalo, menino solitário e que testemunha as infidelidades conjugais da própria mãe, encontra no companheirismo e compreensão de Machuca o apoio para sua solidão. Gonzalo carrega Machuca para todo lugar e lhe apresenta tudo aquilo a que tem acesso com dinheiro e fatura. Por sua vez, Machuca mostra ao colega todo o companheirismo e a dedicação que, diferentemente dos bens materiais, o dinheiro não pode comprar.

Na *población*, Gonzalo encontra um mundo totalmente diferente do seu. A casa de Machuca não possui os serviços básicos necessários como na casa de Infante. Não há um banheiro adequado, a comida não é farta, os cômodos são todos conjugados e ele brinca na rua. Apesar desse ambiente menos abastecido de bens materiais, Gonzalo se vê atraído pelo mundo de Machuca, pois nesse, ele possui amigos. Lá, conhece Silvana, prima de Machuca, uma garota extrovertida que mostra para Gonzalo os primeiros passos de uma relação sexual.

O mesmo acontece com Pedro Machuca: o mundo do amigo o atrai. Gonzalo tem conforto material, uma casa bem estruturada, muitos brinquedos, roupas caras, um quarto só para ele. Logo, um universo que aparenta ser mais bem estruturado que o seu. Entretanto, apesar dessa aparente dualidade entre os dois mundos apresentada pelo diretor, ao longo do filme descobrimos que ambos possuem famílias desestruturadas e são mais parecidos do que supõem de início. E é essa semelhança que sutilmente os une.

Mas essa ligação é desconstruída nas cenas finais do filme. A cidade de Santiago está em caos, com várias manifestações nas ruas. Essa é a perspectiva que nos mostra o diretor quando Pedro e Silvana levam Gonzalo para participar de passeatas. A crise chilena parece querer tomar o centro da narrativa, mas, na realidade, a pas-

seata era o lugar onde os meninos pobres tiravam parte do sustento da família, vendendo bandeirinhas e cigarros aos manifestantes. Infante fica apreensivo neste universo de manifestações e pouco entende o que está em jogo: a questão social e política do Chile era um problema menor diante de suas descobertas, inseguranças e visão de mundo. Em um jogo de espelhos, a passeata torna-se meio para o desenvolvimento da trama de amizade dos personagens; a trama pessoal torna-se permeada por adversidades contextuais, como a pobreza, as manifestações políticas etc.

Em outras palavras, podemos ver como o contexto maior adentra o mundo privado das personagens principais. Ou seja, se o golpe (e a tensão antes dele) desviou o Chile de sua rota, também desviou o caminho dos indivíduos; a nação, portanto, não é um ser abstrato, entidade atemporal e metafísica que existe antes e para além de seus habitantes. Pelo contrário, a nação é a soma das vidas de seus habitantes. Logo, o que se passa na esfera individual é reflexo do que se passa na vida coletiva. E é nesse cenário que começaram os primeiros choques de diferenças sociais entre Gonzalo, Machuca e Silvana. À medida que o filme avança, o país divide-se cada vez mais entre os partidários e adeptos de Salvador Allende: o pai de Gonzalo é simpatizante de Allende, enquanto a mãe protesta contra a carestia e relaciona-se com um homem bem mais velho, rico e reacionário. O universo da escola e da adolescência, já marcado pelo conflito, passa a ter confrontos maiores entre os rapazes pobres e os ricos. Ainda assim, com esse acirramento de tensões pessoais e sociais, Gonzalo permanece simpático aos colegas de classe mais baixa e a Machuca, seu grande amigo.

Por fim, temos como desfecho o golpe militar. Depois do golpe, a mãe de Gonzalo definitivamente se junta ao seu amante, enquanto seu pai não retorna mais de sua viagem a Roma. No filme não fica claro o destino do pai. O diretor Andrés Wood opta deixar em suspense seu fim, mas se sugere que seu destino acaba se tornando um exílio, ou seja, se expressa o fim pelo tácito, pelo silêncio que acaba pressupondo o degredo. O que Gonzalo vê o transforma para o resto da vida e o obriga a viver com os traumas do passado, ou seja, com o peso de sua própria sobrevivência, separado de seu bom amigo Machuca.

O ano em que meus pais saíram de férias: **ditadura e copa do mundo aos olhos de uma criança**

Por sua vez, o longa-metragem brasileiro, *O ano em que meus pais saíram de férias*, se passa em 1970, ano da Copa do Mundo do México. No filme, sempre que os jogos da seleção são transmitidos pela TV e rádio, as ruas ficam completamente vazias e todos os brasileiros se reúnem para torcer pela conquista da taça mundial. Entretanto, apesar da aparente união do país, aquele era o governo Médici, momento de milagre econômico e de aumento da censura, bem como de suspensão dos direitos políticos e civis dos cidadãos. O período após o quinto Ato Institucional marca uma fase do golpe no sentido de instrumentalização e efetivação dos aparatos repressivos e consequente erradicação dos grupos de luta armada urbana no país (SILVA, 2012, p. 511).

Os aparelhos repressores, que não estão explícitos todo o tempo, podem ser percebidos por meio do clima de tensão presente em diversos momentos. Apesar do estado de exceção visar muito mais “[...] os componentes insatisfeitos daquela grande e heterogênea frente que apoiara o golpe de 1964” (REIS, 2004, p. 52) e em contraponto haver perspectivas otimistas sobre o país, sobretudo a respeito do crescimento econômico, [...] comparado a um imenso canteiro de obras, foi tomado por incontida euforia desenvolvimentista” (REIS, 2004, p. 54-56). De acordo com Thadeu Almeida, eram tempos de comemorações, e elas se multiplicavam: em 1970 era o tricampeonato mundial de futebol; em 1971 rememoravam-se os 75 anos do cinema nacional; em 1972 foi a vez do Sesquicentenário da Independência do país, uma das maiores (ALMEIDA *apud* CORDEIRO, 2005, p. 106), se não a única, grande festa popular da ditadura.

O futebol é o fio condutor de toda história de Mauro (Michel Joelsas), um menino de 12 anos que foi deixado por seus pais em São Paulo na casa de seu avô. Os pais de Mauro, assim como em *Kamchatka*, também militam de alguma forma contra a ditadura e dizem para o menino que sairão de férias, deixando-o com o avô. Na verdade, essa é a saída que encontram para não dizer que estão fugindo da repressão dos militares e que precisam se esconder. O pai de Mauro promete ao menino voltar assim que começar a Copa

do Mundo. O problema é que o avô do garoto acabara de morrer de ataque cardíaco naquele mesmo dia, sem que os pais soubessem. Mauro, então, fica aos cuidados de Scholomo, um solitário senhor judeu, vizinho de seu avô, interpretado por Paulo Autran.

Eles moram no bairro Bom Retiro, de grande tradição paulista no setor têxtil e que concentra grande comunidade judaica. Scholomo possui costumes culturais bastante diferentes dos de Mauro e isso torna a relação dos dois um pouco conflituosa, no início. Scholomo não quer cuidar de um *gói* e Mauro só quer saber da volta de seus pais, por isso não sai de perto do telefone.

O esporte não é apenas condutor da narrativa, mas também é uma metáfora da vida do menino. Mauro é apaixonado por futebol: vivia jogando futebol de botão com seu pai e ambos teciam comentários sobre a atual seleção. O desejo maior de Mauro é se tornar goleiro, depois de assistir uma partida entre os italianos e judeus no bairro. O garoto fica encantado com a “arma secreta” do time judeu, o talento do goleiro, único capaz de barrar os bons atacantes dos italianos. O goleiro é namorado de Irene, uma jovem que encanta todos os meninos do bairro, inclusive Mauro. Além de ter o coração de Irene, o goleiro destaca-se no jogo pelas suas defesas e por ser um negro em meio aos imigrantes italianos e judeus.

Mauro, abandonado pelos pais, um não-judeu, distante dos seus e de sua cultura, identifica-se com esse perfil e deseja ser o “negro voador”, a profissão mais solitária dentro de um campo e que precisa resistir sempre. O envolvimento do garoto com os jogos transmitidos representa seu gosto pelo esporte, mas também marca a espera e o desenrolar dos fatos da ditadura ao longo do filme.

Os jogos de futebol também dividem os militantes e estudantes contrários à ditadura no filme. Estes não sabem se devem torcer pelo Brasil, pois consideravam a Copa do Mundo um instrumento de propaganda do regime militar, que dissimulava as mortes e o aumento da tortura aos presos políticos. Uma vitória da Tchecoslováquia no jogo contra a seleção do Brasil, por exemplo, representaria uma vitória contra a ditadura, por exemplo. Mas mesmo assim, no filme, a política é deixada de lado e todos comemoram o sucesso da virada da seleção naquele jogo. A guerra silenciosa que cercava o país passava despercebida nesse momento.

Apesar da solidão de Mauro, aos poucos o menino sai do apartamento e assiste, com os novos amigos, os jogos seguintes do selecionado brasileiro. Mauro conquista mais duas outras amizades importantes, além de Irene e Scholomo: Hanna, garota da sua idade e moradora do prédio. Ela é uma menina que lucra com os meninos do bairro, deixando-os espiar as mulheres trocando de roupa na loja de sua mãe. Assim como em *Machuca*, as primeiras experiências sexuais também fazem parte do enredo do filme.

Mauro também se torna amigo de Ítalo que, na verdade, é colega de militância de seu pai. O garoto não entende muito a relação dos dois adultos, mas se sente confortável com ela: estar próximo de Ítalo era uma forma de estar próximo do pai. Ítalo promete proteção a Mauro e este o ajuda quando é repreendido pela polícia após a invasão de uma faculdade. Ítalo, que está bastante ferido, se esconde na casa do avô de Mauro, com a convivência do garoto.

Essa relação entre Ítalo e Mauro revela outro tipo de conflito, apesar da segurança que o garoto sentia em estar próximo do amigo do pai: o laço de amizade estabelecido não podia ser completo. Mauro não conhecia nada sobre a vida do amigo protetor, sobre sua história de vida e até onde estava envolvido na militância política. Todo o cenário é retratado através de nuances, como em *Kamchatka*, no qual vemos a relação estabelecida entre Harry e Lucas como uma amizade difícil de manter e permeada por mistérios.

No filme brasileiro, a consequência da relação entre Scholomo e Ítalo acaba levando o judeu à prisão, porque ele estava em constantes conversas com o militante à procura de notícia dos pais de Mauro. O momento da prisão e a volta de Scholomo são retratados através do silêncio. Nas cenas finais de *Kamchatka*, como vimos, o silêncio também é o recurso narrativo empregado na cena em que os irmãos vão morar na casa dos avós e não sabemos quanto tempo duraria aquela separação entre as crianças e seus pais (embora pare a certeza de que pode ser perene e definitiva).

Nesse ponto, os três filmes aqui analisado têm pontos de muita proximidade. Harry, em *Kamchatka*, não vê mais seus pais, não sabe exatamente para onde eles foram e o silêncio da incerteza sugere que eles foram mortos pela ditadura e engrossaram a memória que dói na Argentina: a questão dos “desaparecidos”. O

pai de Mauro, em *O ano em que meus pais saíram de férias*, também referência para o garoto, desaparece e acaba morto e Scholomo preso e torturado. A tortura fica implícita no desalinho e nos ferimentos vistos no personagem quando este, em silêncio, volta à casa depois de ser liberado. Isso revela-nos nosso passado que dói: os crimes de tortura e morte da ditadura, sempre silenciados pela lei de anistia. Já em *Machuca* também podemos fazer essa conexão, afinal Gonzalo aponta indiretamente o destino do pai como sendo o exílio na Itália.

O filme também tem um esforço de reconstituição cênica e ambientação. Um exemplo, para além de figurinos e cenários, é a música *Pra frente Brasil*, constantemente tocada nas rádios do filme como forma de representar a grande euforia com a Copa e o esforço do regime em exaltar a si próprio em época de milagre econômico. Os códigos visuais também são bastante explorados na película. Cao Hamburger utiliza, principalmente, o efeito de sombra e iluminação. Quando Mauro chega ao prédio onde mora seu avô, por exemplo, o diretor trabalha com a penumbra, assim como na cena de *Kamchatka* em que Harry descobre que pertence a um mundo diferente de seu amigo, quando é proibido pela mãe de Bertuccio de visitá-lo.

Além disso, os cenários que ainda não foram apresentados ao público aparecem, pela primeira vez, por meio de reflexos em espelhos, como na cena inicial, na qual vemos Minas Gerais, lar do garoto, através do retrovisor do carro que o leva para longe dali. Seu passado ficando para trás, desconhecido para o expectador. Na chegada a São Paulo, a cidade, novo presente do garoto, nos é mostrada por meio do reflexo do vidro dianteiro do carro, por meio de seus arranha-céus.

Os recursos ao silêncio, ao não dito, como visto, são igualmente presentes. No final do filme, por exemplo, quando Mauro está assistindo a final do campeonato, vemos Scholomo saindo de um carro e voltando para sua casa após sua prisão. Ouvimos as pessoas comemorarem longinquamente o tricampeonato e tudo vai ficando em silêncio à medida que Mauro vai se aproximando da casa do judeu. Assim que o encontra, Scholomo o abraça e nada é falado na cena. O judeu encaminha o menino até o quarto. Mauro, tentando quebrar o clima de tensão, começa a narrar os momentos do

jogo, ao passo que Scholomo permanece calado. Ao chegarem ao quarto, lá encontram a mãe de Mauro acompanhada de um médico. Pouco é falado na cena também. Mauro faz perguntas e não obtém as respostas, não sabe o porquê dos pais terem demorado tanto e por que seu pai não voltou com sua mãe. A única resposta que obtém é a de que seu pai está sempre atrasado. O reencontro é mostrado intercalado a imagens da conquista da taça do mundo. Neste momento, o futebol é deixado de lado por Mauro que, mesmo sem entender, acaba virando uma “coisa chamada exilado”. A ditadura e seus efeitos, através dos olhos da criança, eram dilemas dos adultos.

Os usos do passado: a ditadura entre o exílio e o desaparecimento.

Como vimos, os três filmes conduzem suas narrativas centrados nos aspectos das mudanças psicológicas dos personagens e nas alterações de seus mundos privados como microcosmos de alterações maiores na sociedade. Como afirma Maria Luiza Rodrigues de Souza: “[...] as ficções cinematográficas, produzidas no período pós-ditatorial, são uma das formas de produção de novos sentidos em face à experiência da ditadura” (2007, p. 19). Cada filme oferece termos nos quais as relações sociais são reconstruídas e relidas através da interpretação que o cinema faz daquele passado.

Todos os elementos de mudança no cotidiano dos garotos dos filmes são fortes e indicam traumas que marcaram todos os personagens. Em comum, Harry, Mauro e Gonzalo são, ao mesmo tempo, protagonistas e narradores de suas vidas. De um lado, não entendem, pela inocência do olhar infantil, o que está acontecendo politicamente em seus países, ainda que Mauro tenha alguma consciência de um contexto maior do que o de alterações no seu cotidiano imediato. Por outro lado, todos sentem as alterações que geram incertezas diante das novas situações que lhes são outorgadas. Essas tensões pessoais são resolvidas ou encaradas através do olhar inocente de uma criança, que se contrasta com o do expectador, que já sabe o fim da história (ao menos em termos de macronarrativa).

Curioso é pensarmos que a incerteza quanto ao futuro vi-

venciadas por Gonzalo, Mauro e Harry era a incerteza de muitos: ninguém sabia qual seria o futuro do Chile, do Brasil e da Argentina e que consequências haveria para o cenário sociopolítico de cada país. Além disso, as angústias infantis dos meninos fundem-se às incertezas do contexto: suas vidas tiveram seus horizontes expandidos por um lado (conheceram novas pessoas e mudaram os círculos de sociabilidade) e limitados ou desestabilizados por outro (o mundo conhecido esfacela-se e as relações pessoais diluídas passam a ser metáfora de um mundo que se dissolve frente à nova realidade trazida pelos golpes militares); nesse sentido, suas vidas são, de novo, um microcosmo do mundo que os cerca.

Nesse sentido, como já afirmamos, podemos pensar os filmes como obras de arte, e que, nesse sentido, fazem mais do que retratar o real. Na verdade, eles o reinventam ao usar os signos de forma ampla e aberta. Quando afirmamos que os filmes usam metáforas e que alguns personagens e situações são retratados de forma alegórica, temos que lembrar que essas são figuras de linguagem que combinam diferentes signos em expressões que solicitam um universo semântico amplo para que se estabeleça seu significado, proporcionando ao leitor/espectador um leque muito mais amplo de possibilidades de entendimento e de leitura do que simplesmente pensar o filme como retratado, fuga ou reflexo da realidade. “A ditadura”, por exemplo, como alegoria, é um signo abstrato que, nos filmes, é “encarnada” em personagens e em situações, muitas vezes subentendidas ou apenas sugeridas.

Os filmes que têm aspectos autobiográficos são, portanto, a reelaboração de um discurso sobre o passado e uma releitura que busca dar sentido a um trauma social e político através da experiência pessoal de crianças (idade dos diretores e roteiristas à época). Os diretores dos três filmes elencados tratam um pouco da vivência de cada um. E desse modo, podemos pensar na dimensão autobiográfica de cada filme ancorado no debate entre o dever de se dizer a verdade e seu limite. Nesse sentido, os filmes constroem formas de pensar o passado que ressaltam aspectos e silenciam outros, baseados, em parte, nas vivências em que os diretores afirmam guiar algumas de suas escolhas narrativas. Com isso, não afirmamos que filmes apagam certos aspectos ou que

silenciam outros. Mais detidamente, como alerta Tzevan Todorov, “[...] a memória não se opõe absolutamente ao esquecimento. Os dois termos contrastantes são o apagamento (o esquecimento) e a conservação; a memória é, sempre e necessariamente, uma interação entre os dois” (TODOROV, 1995, p. 14).

Como propõe Maria Paulo Araújo, hoje, os processos de redemocratização e de pactuação política estão sendo vividos de maneira fortemente influenciada pela questão da violência: as desigualdades sociais, a corrupção, a criminalidade e a explosão caótica urbana. Além disso, a violência do passado assombra o presente: os mortos, os desaparecidos e os torturados (ARAÚJO, 2008, p. 273). Nesse sentido, os filmes analisados convidam a uma reflexão e rememoração sobre os crimes de tortura durante aquela época. A palavra que melhor descreve essa herança indesejada é “violência”, que deixou viva as marcas do passado no presente, e naqueles personagens.

No artigo *O Preço de uma Reconciliação Extorquida*, Jeanne Marie Gagnebin (2008) elabora uma análise a respeito das formas de se esquecer. Para ela, a imposição do esquecimento como uma forma de ignorar um fato acaba por impor uma única forma de lembrar e assim esta memória vai lutar para retornar. Mas isso não significa que os fatos não devam ser esclarecidos. Pelo contrário, provoca uma lembrança constante e incita a repetição de novas formas de exclusão e de atrocidades em quaisquer regimes políticos. Maria Rita Kehl em *Tortura e Sintoma Social* (2008) compartilha da mesma ideia: deixar os sintomas sociais não tratados pode promover uma ampliação da “barbárie”. Além disso, engendraria um inconsciente coletivamente sustentado.

Assim, aqueles que foram vitimizados com a violência ou aqueles que se transformaram em assassinos e torturadores ficam com uma “sensação de irreabilidade”, segundo Kehl, uma vez que são marcados pela indiferença por aqueles que não se dispõem a testemunhar o trauma. Verifica-se, portanto, que há uma crise ética contemporânea e uma banalização da violência, ou seja, a naturalização da tortura pode ser um sintoma de projeção da frustração ou o resultado de um apelo social.

Como propõem Marcos Napolitano: “[...] o filme como um documento não pode ser analisado de forma isolada; ele deve ser

confrontado com seu processo criativo, com o campo cultural e com as condições sociais de sua produção” (2007, p. 65) É preciso localizar o papel e o lugar de fala de seus produtores. Michel de Certeau (1982, p. 65), analisando as operações historiográficas, considera que “[...] certamente não existem considerações, por mais gerais que sejam, nem leituras, tanto quanto se possa estendê-las, capazes de suprimir a *particularidade* do lugar de onde falo e do domínio em que realizo uma investigação”. Podemos pensar que o mesmo se aplica a narrativa desse tipo de filme, na qual questões pessoais ou de vivência do diretor, como no caso de *Machuca*, por exemplo, atuam como formas de reorganizar o passado, ainda que em um relato ficcional. Andrés Wood, assim como o personagem principal, Gonzalo, estudou em um colégio de classe média alta e foi colega de sala de alguns alunos com baixos recursos agraciados com bolsas de estudos no período do governo de Salvador Allende. A história do filme foi criada a partir de uma experiência vivida pelo próprio diretor, segundo ele mesmo deixou claro em entrevistas.

Os eventos descritos em *Kamchatka* também são uma tentativa do diretor (e roteirista) de entrelaçar realidade e ficção. A situação da família de Harry é semelhante à da família de Pyñero, que conviveu com uma família clandestina como a do filme:

Quando eu tinha 19 ou 20 anos, eu conheci pessoas assim. Era uma família, que eu nunca soube o nome, nem sabia o que aconteceu com eles, com quem eu passei dois dias – menos tempo do que o personagem de Lucas no filme. Lembro-me da grande harmonia e amor feroz dos pais para com seus filhos. Eu nunca vivi na clandestinidade, mas eu tinha minha família e amigos que se encontravam nesta situação. Para mim, eles me deram uma nomeação em um canto da rua, entrei no carro, eu tinha que curvar a cabeça, os militares fizeram um desvio, pois estavam fazendo uma operação. É por isso que *Kamchatka* não é uma ficção baseada em uma história real, mas sim um resultado de ficção cheio de histórias verdadeiras.⁴

Mas apesar do filme ter como tema a ditadura, Marcelo Pineyro explica que *Kamchatka* não pode ser limitado a essa dimensão. Para ele, como procuramos deixar claro aqui, as relações entre pai e filho falam mais alto que os efeitos do regime.

O mineiro Cao Hamburger viu o pai Ernest Hamburger, judeu, e a mãe Amélia Hamburger, católica, serem presos na ditadura e, assim como Mauro, também atuou como goleiro no time da infância. “Essa passagem é tabu na família”, explica ele. “Raramente conversamos a respeito disso, e minhas lembranças são meio nebulosas.” Na memória do diretor, ele tinha por volta de 8 anos quando seus pais, um casal de físicos e professores da USP, desapareceram por algumas semanas. Nesse período, Hamburger e os quatro irmãos ficaram sob os cuidados das avós, a judia Charlotte e a católica Helena. “Quando voltou, minha mãe não saía da cama”, contou com a voz embargada à revista *Veja*: “Dormia o tempo todo, dia e noite”⁵.

Logo, as demais coincidências narrativas entre os três filmes se fazem entender: todos os protagonistas vivem com outras pessoas e crianças, mas, em algum momento, sentem-se em um mundo solitário, de imaginação. Vivem, como toda criança, cheios de desejos e de descobertas, mas também experimentam angústias e novas tensões que foram específicas de um contexto maior do que o da escola e dos demais círculos de sociabilidade imediatos.

O olhar infantil pode, pois, num primeiro momento, parecer apenas uma releitura da experiência ditatorial pelo viés da inocência, sendo nesse sentido opaca e tola. Mas, como estamos sugerindo, ao falar da ditadura através de crianças, os filmes estão tratando alegoricamente de realidades mais amplas, usando a quebra da inocência como metáfora. E, nesse sentido, são documentos para o historiador buscar compreender como têm sido elaboradas algumas das representações dos governos militares em um período democrático.

Portanto, o que estamos sugerindo é que, para além da fruição estética ou de interpretações simplistas e factuais (“o que está certo e o que está errado nos filmes em relação ao período e como ele de fato foi”), a compreensão dos filmes deve passar por qual o papel dos filmes como releitura do passado na sociedade atual, em busca ela própria de repensar seus traumas em relação à ditadura. Em nosso presente, permanece uma ferida aberta, um passado que

dói, e é neste contexto, pela busca do reforço da identidade e pelo trabalho de memória, que uma enorme quantidade de filmes sobre a ditadura estão sendo feitas, geralmente por diretores que viveram o processo quando ainda eram crianças.

Embora possamos perceber diferenças na forma pela qual Argentina, Chile e Brasil lidaram e lidam com seu passado recente, há muitas similitudes nos processos. No Brasil e no Chile, a ditadura aparece por meio do exílio, mais do que pelos desaparecidos. Na Argentina, o contrário. Ainda assim, em todos os filmes, há “o dever de memória”, a obrigação permanente de se lembrar dos feitos realizados como condição de encontrar um lugar para o passado no presente. “É esse trabalho de evocação o único caminho que presentifica de certa maneira o passado, tornando-o efetivamente um objeto de inquirição” (GUIMARÃES, 2007, p. 26)

Na esteira do “dever de memória”, especialmente em um mundo pós-Holocausto e nos seus desdobramentos de experiências traumáticas, Manoel Salgado Guimarães nos lembra que

temos um retorno do “eu” e das subjetividades como critério de legitimação dos discursos sobre o passado, assim como a sobrevalorização do testemunho como fonte capaz de assegurar a veracidade das falas sobre o passado. Esse eu que ficara alijado da história retorna à cena quando as críticas às diferentes formas de estruturalismo se fazem presentes no cenário das ciências humanas a partir dos anos 1970. Uma filosofia do sujeito acompanhava o primado do político como forma de inteligibilidade da organização social. Esse movimento se fez acompanhar pela crescente importância do conceito de representação para pensar a vida social (GUIMARÃES, 2007, p. 28).

Mas o que é pensar esses discursos sobre os governos da ditadura do século XX, construídos em nosso tempo? Não existe, certamente, uma hierarquização em termos de qualidade ou veracidade do que é produzido acerca dessa memória nas várias formas de leitura e de usos do passado. Seja no cinema, seja na academia, o passado é reconstruído com finalidade, intencionalidade e sob

determinados projetos políticos. Como Beatriz Sarlo nos lembra, o testemunho é outro fator em comum entre as diversas formas de narrativa sobre esse passado recente, dado que outro tipo de documentação é enviesada, censurada ou não aberta à pesquisa. Portanto, nesse caso, o testemunho apresenta-se “[...] como instrumentos de verdade [...]”, para libertar “[...] os direitos reprimidos que devem se liberta [...]” (SARLO, 2007, p. 39).

Pensando nesta noção de testemunho proposta por Sarlo, podemos relacionar sobre o ato de testemunhar discutido em Hannah Arendt (1974, p. 285), no que ele se refere à relação entre memória e história:

nenhum mundo humano destinado a perdurar após o curto período de vida dos mortais seria capaz de sobreviver sem que os homens estivessem propensos a fazer aquilo que Heródoto foi o primeiro a empreender conscientemente, a saber, [...] dizer o que é. Nenhuma permanência, nenhuma perseverança da existência podem ser concebidas sem homens decididos a testemunhar.

Para a filósofa, é fundamental que haja a articulação do passado com a ação política no presente. A autora identifica na trajetória política do mundo contemporâneo, sob a ótica do totalitarismo do século XX, uma ruptura entre passado e futuro. Para ela, o ser humano é incapaz de se reconhecer no mundo, mas o pensamento, enraizado na particularidade e na contingência da experiência, é um modo fundamental da abertura do espírito em relação ao mundo. Essa ruptura não permite que acessemos o passado e suas tradições sem o conhecimento do nosso legado que, segundo a autora, está dissolvido em “memórias oficiais”, impelindo-nos para uma ação consciente no futuro.

Eleger para discussão “o passado que ainda dói no presente” é inteiramente cabível tanto à linguagem fílmica quanto à acadêmica, malgrado as diferenças epistêmicas entre elas. Nesse sentido, ambas lançam discussão sobre o que foi e o que significou o regime militar para o presente, problematizando a memória sobre aquele contexto e ensejando reflexão.

Assim como já mencionado no trabalho, compreendemos que pensar “[...] o filme como documento pode encenar o passado e possuir seu estatuto como objeto da cultura” (CAPELATO, 2007, p. 10). Mas, além disso, os filmes também oferecem uma reflexão sobre uma época, através da veiculação de valores, projetos e intencionalidades, servindo, pois, ao historiador como fonte histórica não sobre o tema que retrata, mas sobre o período em que foi feito.

Nos dois países, a lenta consolidação da democracia, nas décadas de 1980 e 1990, permitiu a instauração de debates a respeito dos problemas herdados pela ordem anterior em várias esferas da sociedade, entre elas as artes. O cinema sobre a ditadura tornou-se campo privilegiado, levantando questões tanto em documentários quanto em filmes ficcionais. Devido a sua grande recorrência, proporcionou uma diversidade de olhares e diferentes formas de representação, dentre essas as que ocorrem no momento atual, onde as injustiças e crimes daquela época continuam em evidência, porém, com uma vertente atualizada a que se convencionou chamar de *retomada* e de *nova onda* argentina. A frequência desse assunto no cinema revela a dificuldade de solucionar o traumático quadro deixado pela violência do passado autoritário e que revela a necessidade de debatê-lo abertamente, contribuindo, à sua maneira, para discutir o panorama de injustiça perante questões que permanecem vivas e sem solução. Trata-se, portanto, de um diálogo político que responde a uma questão há muito tempo recorrente, cujos propósitos e estruturas variam e geram diferentes pontos de vista nas obras com estruturas narrativas, opções estéticas e implicações ideológicas bastante distintas.

A escrita fílmica da ditadura, tomando como base os filmes trabalhados, permite compreender como os filmes atuam como fontes de representações da ditadura militar latino-americana e carregam consigo um debate acerca da memória e da história. No contexto pós-ditatorial, os filmes se articulam enquanto “[...] discursos da memória [...]” (SARLO, 2007, p. 57-59). Logo, um filme como documento não pode ser analisado de forma isolada; ele deve ser confrontado com o processo criativo, com o campo cultural e com as condições sociais de sua produção.

THROUGH THE EYES OF A CHILD: THE LATIN AMERICAN MILITARY DICTATORSHIPS IN CONTEMPORARY CINEMA

In this article, our goal is to discuss how some directors have portrayed the recent past of military dictatorships. We have approached the theme from a common perspective some films have: a discursive strategy to assemble movies from the angle of children protagonists. Therefore we will discuss the debate between history and cinema, and analyze the films: *Kamchatka* (Marcelo Piñeyro, Argentina, 2002), *Machuca* (Andrés Wood, Chile, 2004) and *The Year My Parents Went on Vacation* (Cao Hamburger, Brazil, 2006). We will verify how, when dealing with “painful pasts”, with an object still hot, the children perspective ensnares the narrative in an aura of lost innocence and end of infant illusions through a traumatic experience. And the personal trauma becomes the metonymy (often autobiographical) of what is seen as a collective trauma.

Keywords: Dictatorship. Latin America. Memory. Movies. Childhood.

Notas:

¹ Termos utilizados por: CARDOSO, Irene. *Para uma crítica do presente*. São Paulo,: Ed. 34, 2001, 286 p.

² Salvador Allende era membro da Unidade Popular, e representava a primeira vitória significativa dos partidos políticos de esquerda em âmbito federal desde os anos 1940. Suas mudanças estruturais como a Reforma Agrária, a nacionalização de bancos, as minas e indústrias definiam o rumo da Revolução por meio de uma via democrática (WINN, 2010, p.20).

³ Tomamos como referencial o conceito de población proposto por Mario Garcés em *Los caminos de la historia y la memoria em Chile*, bairros das classes trabalhadoras constituídos entre 1930 e 1950, ficam próximos as indústrias em torno da cidade de Santiago (GARCÉS, 2005). Para uma visão mais ampla das populações e do movimento dos colonos, ver Mario Garcés em *História do movimento de pessoas de Santiago, 1957-1970*. Santiago: LOM, 2002.

⁴ O diretor de *O ano que meus pais saíram de férias*, Cao Hamburger em entrevista concedida ao site: <<http://lesenfantsducinema.free.fr/2009/films/film14/references.htm>>. Acessado em: 21 mar. 2012.

⁵ O diretor de *Kamchatka*, Marcelo Piñeyro em entrevista concedida ao site <<http://veja.sp.abril.com.br/revista/edicao-1983/cao-hamburger-emocional-sao-paulo-com-novo-filme>>. Acesso em: 21 fev. 2012.

Referências

- ALMEIDA, Adjoanês Thadeu. O regime militar em festa: as comemorações do Sesquicentenário da Independência brasileira. In: FREIXO, Adriano de; MUNTEAL FILHO, Oswaldo (org.). *A ditadura em debate: Estado e sociedade nos anos de autoritarismo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.
- ARAÚJO, Maria Paula. Esquerdas, juventude e radicalidade na América Latina nos anos de 1960 e 1970. In: FICO, Carlos et al. *Ditadura e Democracia na América Latina: Balanço histórico e perspectivas*. 1. ed. [S.l.]: FGV, 2008. Cap. 10, p. 247-274
- ARENDT, Hanna. *Entre o passado e o presente*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1974, p. 284.
- BOPPRÉ, Fernando C. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva: um contraponto ao boom da memória nos estudos históricos*. *Revista Esboços*. ISSN 20.
- CALVEIRO, Pilar. Política y/o violência. *Una aproximación a la guerrilla de los años 70*. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma, 2005.
- CAPELATO, Maria Helena et al. *História e cinema*. São Paulo: Alameda, 2007.
- CARDOSO, Irene. *Para uma crítica do presente*, São Paulo: Ed. 34, 2001, p. 286
- CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p. 65-67.
- CORDEIRO, Janaína Martins. Anos de Chumbo ou anos de ouro? A memória social sobre o governo Médici. *Estud. Hist. (RIO. J) online* 2009, v. 22, n. 43, p. 85-104.
- FREDRIGO, Fabiana de Souza. 1998. Franca: UNESP, 1998.
- FREDRIGO, Fabiana de Souza. “A influência das mobilizações sociais nas transições à democracia: o caso chileno”. In: *Caminhos da História da América no Brasil: tendências e encontros de um campo historiográfico*. ALMEIDA, Jaime de (org.). Brasília: ANPHILAC, 2005. p. 20.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. O preço de uma reconciliação extorquida. In: TELES, Edson; SAFATLE, Vladimir (org.). *O que resta da ditadura*. [S.l.]: Boitempo, 2008.
- GARCÉS, Mario. *Historia y memoria del 11 de septiembre de 1973 en la población La Legua de Santiago de Chile*, 2005. Disponível em: <<http://www.historizarelpasado-vivo.cl/downloads/garcés.pdf>>. Acesso em: 22 maio 2011.
- GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. *O presente do passado: as artes de Clio em tempos de memória*. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel; GONTIJO, Rebeca (Org.). *Cultura política e leituras do passado: historiografia e ensino de História*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 23-42.

JÚNIOR, Francisco das Chagas Fernandes. Cinema e Historiografia: trajetória de um objeto historiográfico (1971-2010). *História da Historiografia*, Ouro Preto, n.8., Abr. 2012, p. 151-173. Disponível em: <http://www.labhoi.uff.br/sites/default/files/oficina_do_labhoi_no_2_-_historia_e_cinema.pdf>. Acesso em: maio 2012

KAMCHATKA. Direção: Marcelo Piñeyro. Produção: Pablo Bossi, Óscar Kramer, Francisco Ramos. Intérpretes: Ricardo Darín, Cecilia Roth, Héctor Alterio, Fernanda Mistral, Tomás Fonzi, Mónica Scapparone, Milton De La Canal, Matías Del Pozo. Roteiro: Marcelo Figueras, Marcelo Piñeyro. Alquimia Cinema S.A.; Oscar Kramer S.A., Patagonik Film Group; Televisión Española, 2002. Via digital (105 min.).

KEHL, Maria Rita. Tortura e sintoma social. In: TELES, Edson; SAFATLE, Vladimir (org.). *O que resta da ditadura*. [S.l.]: Boitempo, 2008.

KORNIS, Mônica Almeida. *Cinema e História: um debate metodológico*. Rio de Janeiro: Estudos Históricos, v. 5, 1992. 24 p.

MACHUCA. Direção: Andrés Wood. Produção: Gerardo Herrero, Mamoun Hassan, Andrés Wood. Intérpretes: Matías Quer, Ariel Mateluna Martelli, Aline Küppenheim, Ernesto Malbran, Francisco Reyes, Andrea García-Huidobro, Pablo Krögh Federico Luppi, Gabriela Medina. Roteiro: Roberto Brodsky, Mamoun Hassan, Andrés Wood. Santiago: Buena Vista International, 2004. 1 DVD (120 min.).

NAPOLITANO, Marcos. *A escrita fílmica da história e a monumentalização do passado: uma análise comparada de Amistad e Danton*. In: CAPELATO, Maria Helena; MORRETTIN, Eduardo; NAPOLITANO, Marcos; SALIBA, Elias Thomé (Org.). *História e Cinema: dimensões históricas do audiovisual*. São Paulo: Alameda, 2007. p. 65.

NÓVOA, Jorge Luiz Bezerra. Apologia da relação cinema-história. *O olho da História*, v. 1, n. 1, p.109-122, 1995. Disponível em; <<http://www.oolahistoria.ufba.br/01apolog.html>>. Acesso em: maio 2012.

O ANO em que meus pais saíram de férias. Direção: Cao Hamburger. Produção: Caio Gullane, Cao Hamburger e Fabiano Gullane. Intérpretes: Michel Joelsas, Germano Haiut, Daniela Piepszyk, Caio Blat, Paulo Autran, Simone Spoladore, Eduardo Moreira, Liliana Castro. Roteiro: Cláudio Galperin, Bráulio Mantovani, Anna Muiyaert e Cao Hamburger. Rio de Janeiro: Buena Vista International, 2006. 1 DVD (110 min.).

REIS, Daniel Aarão. Ditadura e sociedade: as reconstruções da memória. In: REIS, Daniel Aarão; RIDENTI, Marcelo; MOTTA, Rodrigo Patto Sá. *O golpe militar e a ditadura: quarenta anos depois (1964-2004)*. São Paulo: Edusc, 2004.

RICOUER, Paul. *A Memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Unicamp, 2007.

ROLLEMBERG, Denise. “Esquecimento das memórias”. In: MARTINS FILHO, João Roberto. *O golpe de 1964 e o regime militar: novas perspectivas*. São Carlos: Ed. UFSCar, 2006. p. 81-91. SARLO, Beatriz. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo.

ROMERO, Luis Alberto. *A memória, o historiador e o cidadão. A memória do Processo argentino e os problemas da democracia*. *Topoi*, v. 8, n. 15, jul. 2007.

SARLO, Beatriz. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SOUZA, Maria Luiza Rodrigues. *Um Estudo das Narrativas Cinematográficas sobre as Ditaduras Militares no Brasil (1964 – 1985) e na Argentina (1976 -1983)*. 234 fl. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

SILVA, Oliveira Walkiria. Construções de memórias da Ditadura Militar Brasileira: entre o trauma e o esquecimento. *Cad. Pesq. Cdbis*, Uberlândia, v.23, n.2, jul./dez. 2010.

SORLIN, Pierre. *Sociologie du Cinéma*. Paris, Aubier: 1982. Terceira parte, II Filme e Ideologia, estabelecimento de uma amostra, a construção tempo-espaço, pontos de fixação, sistemas relacionais, p. 199-205, 218-242.

TODOROV, T. *Les abus de la mémoire*. Paris: Éditions Arléa, 1995.

XAVIER, Ismail. *O Discurso cinematográfico: A opacidade e a transparência*. 4. ed. [S.l.]: Paz e Terra, 2008.

WINN, Peter. *A Revolução Chilena*. 1. ed. [S.l.]: Unesp, 2010.

Recebido em: 30 de maio de 2012.

Aprovado em: 02 de outubro de 2012.

Resenhas

CANGUILHEM, Georges. Michel Foucault: morte do homem ou esgotamento do *Cogito*? Tradução de Fábio Ferreira de Almeida. Goiânia: Edições Ricochete, 2012. (Coleção Inominável)

Thiago Fernando Sant'Anna*

Precisas as palavras de Georges Canguilhem sobre Michel Foucault no texto “Michel Foucault: morte do homem ou esgotamento do *Cogito*?”, publicado no número 242 da Revista *Critique*, em julho de 1967, as quais argumentaram que “[...] o êxito de Foucault pode ser justamente entendido como recompensa pela lucidez que permitiu a ele enxergar este ponto para o qual, diferentemente dele, outros foram cegos” (CANGUILHEM, 2012, p. 09). Canguilhem tece, no texto, com palavras afiadas, uma defesa do pensamento edificado por Foucault em seu projeto arqueológico de explorar a rede epistêmica a partir da qual emergiram “certas formas de organização do discurso” (CANGUILHEM, 2012, p. 22-23), subvertendo a devoção ao curso progressista da história e interditando “toda ambição de reconstituição do passado ultrapassado” (CANGUILHEM, 2012, p. 15). Irônicas, suas palavras desafiavam aos detratores de Foucault: “Humanistas de todos os partidos, uni-vos” (CANGUILHEM, 2012, p. 09)?

Profundas teriam sido as relações entre Canguilhem e Foucault. Nos anos 1960, Canguilhem, no relatório escrito para a avaliação da tese “Loucura e Insânia”, durante o doutoramento de Foucault, declarou ter sentido “um verdadeiro choque” (ERIBON, 1990, p. 130) diante de suas ideias que se inscreviam, indubitavelmente, no espaço

* Doutor em História pela Universidade de Brasília, com pós-doutorado em Arte e Cultura Visual, pela Universidade Federal de Goiás. Docente do curso de Serviço Social da Universidade Federal de Goiás/ Campus Cidade de Goiás. E-mail: tfsantanna@yahoo.com.br.

da vanguarda acadêmica. Difícil também seria dimensionar a amplitude da inspiração que foi Canguilhem para Foucault quando nos deparamos com as palavras usadas por Eribon (1990, p. 131) para se referir ao reconhecimento do primeiro pelo segundo em seus trabalhos arqueológicos, como lugar onde estaria “gravada a sua marca”.

Conhecido por não publicar “grandes volumes, mas contribuições delimitadas” (ERIBON, 1990, p. 130), Georges Canguilhem, nascido em 1904, no sudoeste da França, e sucessor de Bachelard, na Sorbonne, em 1955, publicou, em 1967, o que Eribon (1990, p. 131) considerou como um “artigo muito vigoroso e muito notado”: um comentário sobre *As palavras e as coisas*. Canguilhem estaria “irritado com as críticas dos sartrianos contra Foucault” (ERIBON, 1990, p. 131), já que *As palavras e as coisas* “[...] foi recebida com hostilidade nos meios de esquerda”, acusada pelos comunistas como “um manifesto reacionário” que negava a história, a historicidade e servia aos “interesses da burguesia” (ERIBON, 1996, p. 101).

Esse referido texto, responsável por “[...] tirar Georges Canguilhem da sua tradicional reserva” (ERIBON, 1996, p. 104), é “[...] quase inteiramente consagrado a rebater as críticas que foram feitas a Foucault a propósito da história”, já que o arqueólogo propõe uma analítica que se diferencia das análises dos historiadores da biologia, principalmente no que diz respeito às “relações de continuidade e descontinuidade entre Buffon, Cuvier e Darwin.” (ERIBON, 1996, p. 105). Ao longo do breve e denso texto, objeto desta resenha, dividido em cinco partes, Canguilhem destacou a importância e o alcance da abordagem de Foucault, ao operar ferramentas, ancoradas numa incontornável experiência histórica, que possibilitaram a sua arqueologia perceber “indícios de uma rede epistêmica”, em resumo, descrever uma “episteme” (CANGUILHEM, 2012, p. 19).

Daí, ser inegável, aqui, reconhecer a importância das reflexões realizadas em *As palavras e as coisas*, onde Foucault entrecruza filosofia e historicidade. Machado (2005, p. 100) destacou bem as palavras de Canguilhem, para quem esse texto, aqui resenhado, significava a “[...] impugnação do fundamento que certos filósofos creem encontrar na essência ou na existência do homem”. Impugnação essa denunciadora da falência da filosofia moderna em “[...] manter

a distinção entre o empírico e o transcendental, ao tomar o homem das ciências empíricas, o homem que nasceu com a vida, o trabalho e a linguagem, como o modo de ser do homem da modernidade” (MACHADO, 2005, p. 100). O próprio Canguilhem já havia reconhecido quando de sua relatoria sobre a tese de Foucault, que este “[...] leu e explorou pela primeira vez uma quantidade considerável de arquivos”; que “[...] um historiador profissional não deixaria de ser simpático ao esforço feito pelo jovem filósofo” ao analisar documentos em primeira mão; e que “[...] nenhum filósofo poderá censurar a M. Foucault ter alienado a autonomia do juízo filosófico pela submissão às fontes da informação histórica” (ERIBON, 1990, p. 133). Como poderíamos compreender esse fenômeno – Foucault – à luz de suas críticas às perspectivas tradicionais a partir das quais se escreve história e na direção de sinalizar para inversões outrora tão distantes de serem compreendidas por aqueles que o atacavam?

Tais afirmações conduzem-nos a reconhecer que emoldurar em um quadro o contexto dos anos 1960/1970, e ali inscrever o pensamento de Michel Foucault, sinalizar-nos-ia equívocos. Impreciso também seria se, nesse enquadramento, optássemos por anunciar a fixação de alguma *teoria* foucaultiana à propalada crise dos paradigmas, quando, no plano geral, os modelos explicativos, orientados por conceitos de “ordem”, “evolução”, “linearidade”, “racionalidade”, “progresso” e “verdade inquestionável” não respondiam satisfatoriamente às questões colocadas às Ciências Humanas; a mesma coisa se deu em um plano específico, quando se emergiu uma revisão e desestabilização das certezas no interior da disciplina da História, confrontada com a suspeita quanto ao seu estatuto de inteligibilidade diante da ampliação de seu campo temático, de suas abordagens e de seus objetos, enfim, de ruptura com as metanarrativas. Não seria menos insuficiente dizer que aqueles anos fundaram o pensamento de Foucault em um contexto de dissolução da sociedade burguesa, de crescente uniformização da cultura de massas e de questionamento da posição de “centro” por parte daqueles movimentos sociais como os movimentos feministas, negro, gay etc.

Inegável, por outro lado, seria reconhecer que a transgressão do paradigma iluminista, moderno, racionalista, cartesiano foi possível com as histórias das pessoas inomináveis de Michel Foucault e

a contestação da construção discursiva da História na qual os acontecimentos ganhavam sentidos, desconstruindo a ideia de “verdade” impressa nos documentos. Atualmente, o pensamento de Foucault imprimiu, no campo de estudos da História, uma subversão incontornável, o que tornaria qualquer desprezo a essa incursão uma ingenuidade, na mesma direção que seria percebida se tentássemos rotular suas problematizações em qualquer outro tipo de enquadramento. O pensamento de Michel Foucault, ou melhor, o seu *estilo de pensamento* não é um bloco monolítico a ser apreendido, domesticado dentro dos limites de uma teoria, ou sequer enquadrado em qualquer contexto social, econômico ou cultural *a priori*. A esQUIVA destes aprisionamentos discursivos que *contextualizam* e *tipologizam* masmorras do pensamento pode ser percebida na leitura do texto de Georges Canguilhem sobre o livro *As palavras e as coisas*.

O que Michel Foucault quis dizer com o conceito de *episteme* quando o escreveu, ao longo do livro, *As palavras e as coisas*? Trata-se de problemática que permeia as reflexões de Georges Canguilhem em “Michel Foucault: morte do homem ou esgotamento do *Cogito*?”, traduzido agora para a língua portuguesa pelas Edições RICOCHETE, inaugurando a Coleção Inominável, coordenada por Marlon Salomon.

Canguilhem assinalou o texto de Foucault com pistas que fizessem surgir “um ponto” de abertura de uma “avenida” (CANGUILHEM, 2012, p. 09), que indicasse uma analítica sobre a constituição do “homem” como objeto de investigação das ciências humanas, distante de uma história social de uma ciência, e próxima, por outro lado, de uma rede de enunciados. O texto decifra os contornos de uma chave, usada e elaborada simultaneamente pelo filósofo francês para abrir sentidos em textos, diga-se de passagem, *originais*, empoeirados e desprezados por estudiosos. Chave essa da qual o leitor de Foucault pode lançar mão para encontrar não o seu proprietário ou inventor, não para revelar algo ou fenômeno escondido, à espera da iluminação. Mas uma chave a ser forjada no movimento de seu uso, a ser decriptada na direção de sinalizar para “a sucessão descontínua e autônoma das redes de enunciados fundamentais”, sucessão essa que “[...] interdita toda ambição de reconstituição do passado ultrapassado” (CANGUILHEM, 2012, p. 15).

A essa altura, podemos afirmar, conforme o texto de Canguilhem, que já não é mais possível recusar a incontornável presença da historicidade na constituição da cultura, em recusa a qualquer isolamento de Foucault a um tipo de pensamento que sonhasse naturalizar a cultura ou que aspirasse a superar, progressivamente, uma contradição (CANGUILHEM, 2012, p. 11). A analítica deste arqueólogo exuma descontinuidades radicais – fronteiras entre pensamentos possíveis de serem pensados e pensamentos que não podem mais ser pensados – sem receios em retomar pontos já abordados ou suspender o tráfego por questões não apropriadas naquele momento em que tecia *As palavras e as coisas*. Como a lâmina de uma *katana* de samurai, Foucault, que “[...] não tinha medo da morte [...]” (VEYNE, 2009, p. 149), exercita a perigosa prática de pensar, “[...] correndo o risco de espantar-se e até de aterrorizar-se consigo mesmo [...]” (CANGUILHEM, 2012, p. 29), corta as palavras, decepa evidências, desentranha “condições práticas de possibilidades” (CANGUILHEM, 2012, p. 30) que constituíram o homem como objeto do saber e denuncia, com isso, o “sono antropológico” daqueles que tomavam o homem como um objeto *dado* para, daí em diante, fazer progredir, uma ciência.

Canguilhem, por sua vez, afia ainda mais a lâmina de Foucault em sua obra traduzida por Fábio Almeida. José Ternes e Marlon Salomon afinam-se, respectivamente, no prefácio e na gestão da coleção inaugurada pela Edições Ricochete. Os cinco estudiosos aqui citados nos permitem abdicar do recurso do contexto como explicador de um fenômeno. Longe disso, possibilitam uma transgressão do pensamento ao percorrer a rede de enunciados proposta pela *episteme* de Foucault, de forma a recusar as raízes, a origem ou a identidade fixa do objeto. Os referidos estudiosos elucidam a percepção de um “ponto”, um caminho, uma “avenida”, para além das estruturas engessadas, para além dos personalismos, mas na direção das descontinuidades, das rupturas, dos entrecruzamentos nos processos que o constituem. Foucault não se inscreve, portanto, em um quadro, mas o analisa no mesmo movimento em que o constitui, através da sua “técnica de incursão reversível” (CANGUILHEM, 2012, p. 19). Ele não lê um mundo previamente dado como um texto, mas o observa como quem observa o quadro inscrito, simultaneamente, em seu processo de pintar. Canguilhem afia o *estilo* de pensamento

de Foucault, enfatizando, como um argumento em contra-ataque, o “sono antropológico” – termo de Michel Foucault – que definia “[...] a segurança tranqüila com a qual os promotores atuais das ciências humanas tomam como objeto dado aí antecipadamente para seus estudos progressivos o que, de início, era apenas seu projeto de constituição” (CANGUILHEM, 2012, p. 29). Em seu artigo, Canguilhem destaca a importância do conceito de *episteme* no livro *As palavras e as coisas*, em que o filósofo analisa, constitui, elabora uma “técnica laboriosa e lenta” (CANGUILHEM, 2012, p. 16), que percorre por Borges, Velásquez, passando por Cervantes, na reconstituição de uma rede de saberes que faz emergir as Ciências Humanas e o homem como sujeito e objeto deste saber, anunciando a morte do homem e o esgotamento do *Cogito*, em um mesmo ataque.

Referências

CANGUILHEM, Georges. *Michel Foucault: morte do homem ou esgotamento do Cogito?* Tradução de Fábio Ferreira de Almeida. Goiânia: Edições Ricochete, 2012. (Coleção Inominável)

ERIBON, Didier. *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

_____. *Michel Foucault (1926-1984)*. Lisboa: Livros do Brasil, 1990. (Coleção Vida e Cultura)

MACHADO, Roberto. *Foucault, a filosofia e a literatura*. 3 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

VEYNE, Paul. *Foucault. O pensamento, a pessoa*. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2009.

Recebida em: 26 de março de 2013.

Aprovada em: 25 de setembro de 2013.

FLORI, Jean. *Guerra Santa: Formação da Ideia de Cruzada no Ocidente*. 1ª ed. Tradução de Ivone Benedetti. Campinas: Ed. Unicamp, 2013. ISBN: 978-85-268-1022-8*

Néri de Barros Almeida**

As cruzadas foram um acontecimento em seu próprio tempo. Seus testemunhos contam-se entre os mais vastos e diversificados do período. O interesse que despertaram ainda em plena Idade Média, o envolvimento dos grandes personagens de então entre os quais se contam imperadores, papas e príncipes regionais aliados ao reconhecimento pelos historiadores modernos de sua importância na dinâmica histórica lhe garantiram um lugar de destaque na memória coletiva. A esse conjunto provavelmente deve-se o fato de mais de novecentos anos após seu aparecimento, as cruzadas ainda integrarem dimensões da experiência como representação.

As cruzadas inspiraram as artes plásticas, a música e a literatura e atualmente continuam inspirando o cinema, a teledramaturgia, revistas de vulgarização científica, romances gráficos e formas diversas de entretenimento em que se contam simulações lúdicas e jogos virtuais. Ao lado das heresias e da inquisição, elas também constituem um dos pilares em que se apoia a autocrítica ocidental quando observa seu passado medieval. A palavra *cruzada* tem um lugar importante em nosso vocabulário ora aplicando-se à violência do fanatismo religioso, ora à firme reunião de forças benéficas em torno de uma causa nobre, geralmente ligada a um ideário de salvação.

* Este texto faz parte, em sua quase integralidade, da “Apresentação” feita à resenhada.

** Livre-docente. Professora junto ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (IFCH/UNICAMP). É coordenadora do núcleo UNICAMP do Laboratório de Estudos Medievais (LEME). E-mail:neridebarros@gmail.com.

Podemos assim falar em *cruzada pela infância* ou *cruzada contra a fome*. A ambivalência que a ideia de cruzada ainda comporta em suas evocações cotidianas expressa a própria complexidade do fenômeno.

Mesmo os historiadores não se sentem capazes de produzir um juízo único e definitivo a respeito do que foram as cruzadas. Discutem se estas se definem por seu caráter de expedição militar ou de peregrinação, se os benefícios espirituais devem ser tomados entre seus dados fundamentais, se as expectativas escatológicas se contam entre suas motivações decisivas, se o componente popular foi significativo e qual a importância de Jerusalém em sua deflagração. Não há conceito capaz de se impor isoladamente como verdadeiro. Nem mesmo os movimentos que devem ser identificados pelo termo *cruzada* são reconhecidos de forma unívoca. Estariam as expedições para o oriente no mesmo plano que as lutas contra os muçulmanos na Espanha durante a Reconquista ou aquelas contra os pagãos da Europa Oriental, os *hereses* albigenses e os imperadores rebeldes ao papado? Afinal, o que constitui o cerne comum das expedições ocorridas entre fins do século XI e fins do século XIII que a partir de meados do século XII vieram a ser conhecidas como cruzadas? Em *Guerra Santa. Formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão* (Campinas: Editora da Unicamp, 2013), temos a oportunidade de acompanhar o percurso de Jean Flori em defesa de um conceito de cruzada. A pergunta da qual parte seu estudo é: como a comunidade cristã, em sua origem pacifista, desenvolveu um pensamento e uma prática em relação à violência bélica que lhe permitiu aderir de forma justificada e legítima a diversas empresas guerreiras a ponto de a Igreja vir a se tornar a deflagradora direta de um conflito com a extensão e repercussão das cruzadas? O propósito da obra consiste em demonstrar que essa mudança não foi repentina.

A tese que guia a obra é aquela de que a cruzada foi o desdobramento de uma ideia cristã antiga, surgida no longínquo século IV – momento em que são dados os passos decisivos para a institucionalização da Igreja – que advogava que certos conflitos militares deveriam ser entendidos como desejados por Deus e, portanto, realizados em seu nome e com sua aprovação. Tratar-se-ia de guerras que, em função de suas motivações e seus fins específicos, seriam sacralizadas, ou santas. Dessa forma, Flori entende a cruzada como uma modali-

dade de guerra santa. Aqui, é necessário um esclarecimento, uma vez que o autor não identifica a guerra santa ao jihad, esforçando-se por mostrar, ao tratar das relações complexas entre a cristandade e o islã medievais, as diferenças entre os dois tipos de combates sacralizados.

Parte dos estudos dedicados às cruzadas procuraram compreendê-las a partir da observação do evento já em curso ou de seus resultados. Basta lembrarmos das vertentes que viram nelas a resposta à crise de um feudalismo incapaz de reproduzir-se sem a conquista de novos territórios ou um primeiro movimento da mundialização que mais tarde seria completado pelas Grandes Navegações, responsável pela imposição do sistema de valores cristãos fora das fronteiras tradicionais da cristandade. Nesses dois casos, a compreensão do que foram as cruzadas se desloca e o fenômeno que propriamente constituem permanece incompreendido. Jean Flori procura apresentar cada um dos elementos que, de seu ponto de vista, integram a trama que tornou as cruzadas possíveis. Dessa forma, seu livro se estende do século IV a 1096, quando da pregação de Urbano II, feita durante o concílio de Clermont (1095), surge a primeira cruzada. Flori produz sua reconstituição atento tanto a ideias quanto a processos demorados e eventos pontuais. Da trama rica e densa proposta pelo autor, que envolvem considerações a respeito da evolução das relações entre cristãos e muçulmanos, o aparecimento e a consolidação de um forte movimento penitencial e peregrinatório a partir do século XI e a intensificação de expectativas de ordem escatológica no mesmo período, podemos destacar três questões que nos parecem maiores. Em primeiro lugar, a aproximação entre a Igreja e o Império que ainda na Antiguidade Tardia transformou a autoridade pública secular em protetora militar da comunidade de cristãos seja contra inimigos externos seja contra as próprias dissensões internas que ameaçavam sua ordem hierárquica e a paz social. Em segundo lugar, na Idade Média, o prosseguimento dessa política de busca de apoio nas lideranças laicas em ambientes em que a autoridade real ou imperial não se faziam presentes ou não se mostravam particularmente sensíveis a essa ordem de problema, momento em que podemos destacar a situação vulnerável da Sé romana e suas ações para atrair apoio que lhe garantisse proteção armada tanto contra potentados locais quanto

contra invasores. Em terceiro lugar, a reforma da Igreja que, entre os séculos XI e XII, alterou de forma significativa o sistema de autoridade eclesiástico perpetrando uma separação mais nítida, inclusive no domínio material, entre o que era ou não consagrado, entre o que estava sob a autoridade eclesiástica e o que estava submetido ao arbítrio laico. Um dos resultados dessa reforma foi a reivindicação papal da liderança direta de Cristo sobre os conflitos de ordem militar de seu interesse. Como lembra o autor, com as cruzadas, o papa, investido da proteção já não apenas do patrimônio de São Pedro mas da própria herança de Cristo “[...] falava como comandante de todos os cristãos, em nome de Cristo”.

Os dez capítulos que constituem a obra conduzem o leitor pelo processo em que se integram ao longo dos séculos medievais até o ano de 1096 os diversos elementos que compõem a cruzada. Assim, depois de um estudo introdutório a respeito da forma como o tema foi problematizado pela historiografia (Capítulo 1) o autor discute a herança que a tradição imperial de Constantino a Carlos Magno legou das relações entre violência guerreira e sagrado (Capítulo 2). Em seguida, um bloco importante de textos ocupa-se do período capital transcorrido entre os séculos X e XI. O autor trata aí de um problema importante: a Paz de Deus conduziu à cruzada como defendeu a tese lançada por Georges Duby? A resposta negativa dá ensejo a um interessante panorama do que foi a Paz de Deus e da tradição em evidência em sua discussão mobilizada em favor da construção da especificidade da cruzada. Isso se dá sem que seja negado um papel à Paz de Deus, sobretudo por meio da concessão de benefícios espirituais aos defensores de igrejas nela envolvidos (Capítulo 3). Em seguida é analisada a relação entre santidade e violência (Capítulo 4), sobretudo por meio dos santos guerreiros e a sua contribuição no processo de sacralização da violência (Capítulo 5).

Deslocando de forma mais incisiva seu olhar em direção à Santa Sé, Flori mostra a associação de signos militares à autoridade de São Pedro (Capítulo 6) e a forma como a violência militar integrava a ideia que Gregório IX fazia da defesa da liberdade da Igreja (Capítulo 7). O bloco seguinte trata da relação com o “outro”, o elemento externo à cristandade que, embora sempre presente no pensamento bélico cristão, se reveste de profunda materialidade

com os destinos orientais (Capítulo 8) e ocidentais (Capítulo 9) da expansão muçulmana. Para encerrar, o autor reafirma seu pressuposto de que as cruzadas têm fundamentos de diferentes ordens (espirituais, teológicos, bélicos, políticos) e temporalidades (do século IV a 1096), mas que o campo fundamental em que a vemos se conformar é aquele do enriquecimento da ideia de guerra santa. É em relação a este conceito diante de suas alterações em 1095 que o autor tece sua definição de cruzada (Capítulo 10).

As opções do autor e seu resultado no campo conceitual, como é de se esperar de todo grande trabalho, certamente resultarão em perplexidade de alguns e em discordância frontal de outros. No entanto, a riqueza de seu percurso, sua coragem num campo antigo e proeminente em que ainda não se atingiu nenhuma unanimidade e, em particular, o fato de chamar nossa atenção para a importância da ideia de guerra santa na tradição política e teológica cristã, resultam em uma aventura pela erudição e pelo pensamento de grande valor para o estudioso de qualquer dos temas e subtemas abordados.

Recebida em: 30 de junho de 2013.

Aprovada em: 25 de setembro de 2013.

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO NA REVISTA ANOS 90

1. A Revista **Anos 90** aceita artigos inéditos na área de História e disciplinas afins e outros gêneros como resenhas de livros, entrevistas, discussões historiográficas da atualidade etc.
2. A Revista **Anos 90** é editada em duas versões: impressa (ISSN 0104-236X) e eletrônica (ISSN 1983-201X). O envio de artigos para a revista implica autorização para publicação em ambas as versões.
3. O material para publicação, redigido em português ou espanhol, deve incluir um resumo em português (ou *resumen*, espanhol) de até 15 linhas e uma versão do mesmo em inglês (*abstract*), bem como uma lista de até cinco palavras-chave com sua versão para o inglês (*keywords*). O título do artigo também deverá ser vertido para o inglês. A identificação do autor deve constar em separado, acima do título, contendo nome do autor, dados sobre a instituição a qual está vinculado, titulação acadêmica, endereço eletrônico e endereço para correspondência.
4. Os textos para publicação deverão ter entre 21 mil e 45 mil caracteres (aproximadamente 15-25 páginas), espaço 1,5, letra *Times New Roman*, tamanho 12. As resenhas não poderão ultrapassar 6 páginas, com as mesmas características.
5. Todos os trabalhos serão apreciados pela Comissão Editorial da Revista e submetidos a avaliadores. A Comissão Editorial decidirá sobre a oportunidade da publicação das contribuições recebidas.
6. A Revista compromete-se a informar os autores sobre a publicação ou não de seus artigos.

7. As notas devem ser numeradas sequencialmente, no final do texto, em números arábicos. As notas deverão ser sucintas.
8. As remissões bibliográficas não deverão ser feitas em notas, e sim figurar no corpo principal do texto, conforme o seguinte modelo: (FREITAS, 2002, p. 32)
9. A bibliografia deverá ser relacionada no final do trabalho, em ordem alfabética de sobrenome, conforme a padronização da ABNT.
10. Para submeter seus originais, os autores deverão acessar o Sistema de Editoração Eletrônica de Revistas (SEER) da UFRGS no *website* <http://www.seer.ufrgs.br/index.php/anos90>. Em caso de dificuldades na operação do sistema, contatar o editor através do endereço eletrônico: anos90@ufrgs.br.

ANOS NOVENTA

Política Editorial

O número 37 da *Revista Anos 90*, cujo tema foi *Redes Latino-americanas*, marcou a transição do conselho editorial, que atuou entre 2011-2013, e a formação do conselho que atuará até 2015. Sendo assim, como atual editor da *Anos 90*, agradeço ao editor Dr. Fábio Kühn e aos membros do conselho – Dr. Eduardo Santos Neumann, Dr. Luiz Alberto Grijó e Dra. Sílvia Regina Ferraz Petersen – que realizaram um importante trabalho para a ampliação do fluxo de artigos e para a manutenção da periodicidade dos números da revista. O resultado desse trabalho: a *Anos 90* teve sua avaliação no *QualisCapes* elevada de A2 para A1. Certamente, uma das missões do conselho editorial atual – que é composto pelos professores Dr. Fábio Kühn, Dr. José Rivair Macedo e pela Dra. Regina Célia Xavier – é manter a qualidade da *Anos 90*, sua periodicidade e presença constante na mídia eletrônica acadêmica.

O volume 20, número 38 da *Revista Anos 90* apresenta aos leitores o dossiê temático: *O universo normativo e relações de poder na Idade Média: doutrinas, regras, leis e resoluções de conflitos entre os séculos V e XV*. Este dossiê foi organizado pelos professores do setor de História Medieval do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS. A proposta foi enviada à comissão editorial em dezembro de 2012 e o processo de envio dos textos pelos autores, com avaliação cega pelos pareceristas, que aconteceu até setembro de 2013. Do total de vinte textos enviados para avaliação, nove foram aprovados e/ou tiveram seu processo de avaliação concluído até a data limite para o envio dos artigos para a editoração da revista. Além dos textos do dossiê, publicamos seis artigos aprovados em processos avaliativos anteriores e duas resenhas.

Todo esse trabalho de avaliação e preparação dos textos só é possível graças à atuação presente e contínua do corpo docente do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em História, sempre solícito às demandas para avaliação de textos e propostas de dossiês temáticos. Especificamente, um dossiê de História Medieval prescinde, ainda, da contribuição de praticamente todos os

professores que trabalham com a temática e atuam em diferentes Instituições de Ensino Superior. Afinal, para cada artigo, exige-se o mínimo de dois pareceres. E, numa área com quadro profissional relativamente reduzido, se comparado às outras áreas, um dossiê significa movimentar um universo de cerca de cem profissionais. Aos colaboradores (autores e avaliadores), muito obrigado. O mesmo agradecimento é dirigido a todos e todas que assim atuam e fazem com que a *Anos 90* se consolide cada vez mais como um periódico acadêmico de alta qualidade.

Desejamos bom proveito a todos, e que os textos aqui publicados fomentem debates e reflexões profícuas nos seus mais diversos domínios.

Dr. Igor Salomão Teixeira
Editor chefe

Nesta obra foram utilizadas as fontes Garamon, Franklin Gothic ITC Book BT e Amerika Sans. Capa em supremo 250g com acabamento plastificado brilho. Páginas internas em papel offset 75g.



Editoração e impressão:

Rua Ramiro Barcelos, 2500
Porto Alegre/RS
(51) 3308 5083
grafica@ufrgs.br
www.ufrgs.br/graficaufrgs

2013 - Realização: Núcleo de Criação, Editoração,
Revisão e Web da Gráfica da UFRGS