REVISTA DE HISTÓRIA COMPARADA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA COMPARADA

ANO 12
VOLUME 12
NÚMERO 1

2018

ISSN: 1981-383X

Programa de Pós-graduação em História Comparada - UFRJ

REVISTA DE HISTÓRIA COMPARADA

2018

Ano 12

Volume 12

Número 1

Revista de História Comparada (2018) – Ano 12 – Volume 12 – Número 1 – ISSN: 1981-383X
Copyright© by Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva, Flávio Gomes, Leila Rodrigues da Silva, Paulo Duarte Silva e Victor Andrade de Melo (editores) *et alii*, 2018.

Revista de História Comparada. Programa de Pós-graduação em História Comparada/UFRJ.
Ano 12, v. 12, n. 1.
Rio de Janeiro: PPGHC, 2018.
Semestral
ISSN: 1981-383X
História Comparada. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Programa de Pós-graduação em História Comparada.

Programa de Pós-Graduação em História Comparada
Endereço: Largo de São Francisco de Paula, n. 1, sala 311 – Centro – Rio de Janeiro – RJ
BRASIL – CEP 20051-070
Tel.: 0 XX 21 2221-4049
Tel e Fax :0 XX 21 2221-4049
Fax: 0 XX 21 2221-1470
E-mail: ppghc@historia.ufrj.br
Site: https://revistas.ufrj.br/index.php/RevistaHistoriaComparada
http://www.ppghc.historia.ufrj.br/index.php/destaque/publicacoes/revista-de-historia-comparada

Revisão:
Paulo Duarte Silva

Apoio Técnico:
Juliana Salgado Raffaeli
André Rocha de Oliveira

Montagem e projeto gráfico da capa:
Juliana Salgado Raffaeli

Imagem da capa:
GIOTTO DI BONDONE. Renunciation of Worldly Goods. 1295. Basília de São Francisco de Assis, Assis, Itália.

REVISTA DE HISTÓRIA COMPARADA
Ano 12 – Volume 12 – Número 1 – jul/2018

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
Reitor: Roberto Leher

INSTITUTO DE HISTÓRIA
Diretora: Norma Côrtes Gouveia de Melo

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA COMPARADA
Coordenador: Fábio de Souza Lessa

EDITOR RESPONSÁVEL
Paulo Duarte Silva (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)

COMITÊ EDITORIAL
Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)
Flávio dos Santos Gomes (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)
Leila Rodrigues da Silva (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)
Paulo Duarte Silva (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)
Victor Andrade de Melo (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)

COMITÊ DE APOIO TÉCNICO
Juliana Salgado Raffaeli (Doutoranda – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)
André Rocha de Oliveira (Mestrando – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)

CONSELHO EDITORIAL NACIONAL
Anita Leocádia Prestes (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)
Carlos Roberto Antunes dos Santos (Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Paraná, Brasil)
Diva do Couto Muniz (Universidade de Brasília, Brasília, Distrito Federal, Brasil)
Dulce Oliveira Amarante dos Santos (Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, Brasil)
Gilson Rambelli (Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, Sergipe, Brasil)
Gilvan Ventura da Silva (Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, Espírito Santo, Brasil)
Jean Marcel Carvalho França (Universidade Estadual Paulista, São Paulo, São Paulo, Brasil)
Joana Maria Pedro (Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil)
José Antônio Dabdab Trabuls (Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil)
José Rivair Macedo (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil)
Maria do Amparo Tavares Maleval (Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)
Maria Gabriela Martin Ávila (Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Pernambuco, Brasil)
Maria Helena Rolim Capelato (Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil)
Marina de Mello e Souza (Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil)
Paulo Gilberto Fagundes Vizentini (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil)
Renata Menezes (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)
Renan Frighetto (Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Paraná, Brasil)
Terezinha Oliveira (Universidade Estadual de Maringá, Maringá, Paraná, Brasil)
Valdemir Donizette Zamparoni (Universidade Federal da Bahia, Salvado, Bahia, Brasil)

CONSELHO EDITORAL INTERNACIONAL
Carlos Barros (Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, A Coruña, Espanha)
José Luis Fontes (Universidade do Minho, Braga, Portugal)
Maria de Fátima Souza e Silva (Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal)
Maria Cecília Colombani (Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata, Buenos Aires, Argentina)
Maria Manuela Martins (Universidade do Minho, Braga, Portugal)
Mariana Benedetti (Universitá degli Studi di Milano, Milano, Itália)
Norberto Consani (Universidad Nacional de la Plata, La Plata, Buenos Aires, Argentina)
Nuno Simões Rodrigues (Universidade de Lisboa, Lisboa, Portugal)
Patrícia Grau-Dieckmann (Universidad Nacional de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina)
Pieter Lagrou (Institut d'Histoire du Temps Présent, Île-de-France, França)
Stefan Rinke (Universidade Livre de Berlim, Berlin, Alemanha)

Sumário

Dossiê: A espiritualidade medieval em debate (s. XII-XIII)

VIAGENS REAIS E IMAGINADAS: DOIS OLHARES SOBRE A TERRA SANTA..... 08
REAL AND IMAGINED TRAVELS: TWO VIEWS OF THE HOLY LAND
Renata Cristina de Sousa Nascimento

A RECEPÇÃO DO APOCALIPSE DE JOÃO NA ITÁLIA MEDIEVAL A PARTIR DO *EXPOSITIO IN APOCALYPSIM* 21
THE RECEPTION OF REVELATION OF JOHN IN MEDIEVAL ITALY FROM *THE EXPOSITIO IN APOCALYPSIM*
Valtair Afonso Miranda

***FONS SAPIENTIE*. TEORIA, ABORDAGENS E ANÁLISE DA BULA DE CANONIZAÇÃO DE DOMINGOS DE GUSMÃO 55**
FONS SAPIENTIE. THEORY, APPROACHES AND ANALYSIS OF THE DOMINIC GUZMAN CANONIZATION BULL
Thiago de Azevedo Porto

ENTRE PARIS E BOLONHA: A INSERÇÃO DOS FRADES PREGADORES NA VIDA UNIVERSITÁRIA DO SÉCULO XII 86
BETWEEN PARIS AND BOLOGNA: THE INSERTION OF THE FRIARS PREACHERS IN THE UNIVERSITY LIFE OF THE 13TH CENTURY
Carolina Coelho Fortes

Artigos

ANÁLISE COMPARADA DOS BANQUETES E FESTINS FUNERÁRIOS NAS CULTURAS GREGA E SAMBAQUIEIRA 122
COMPARATIVE ANALYSIS OF BANQUETS AND FUNERARY FEAST IN THE GREEK AND SAMBAQUI CULTURES
Sandra Ferreira dos Santos [in memoriam]; *Silvia Reis*

COMUNIDADE ÉTNICA, OCUPAÇÕES ECONÔMICAS E DIVISÕES SOCIAIS NO SUL DO BRASIL: FORMAS DE CONSTITUIÇÃO DE VÍNCULOS FAMILIARES DE IMIGRANTES PORTUGUESES NA VILA DE PARANAGUÁ (CAPITANIA DE SÃO PAULO, 1793-1799) 140
ETHNIC COMMUNITY, ECONOMIC OCCUPATIONS AND SOCIAL DIVISIONS IN SOUTH OF BRAZIL: FORMS OS FAMILY CONNECTIONS OF PORTUGUESE IMMIGRANTES IN THE MUNICIPALITY OF PARANAGUÁ (CAPTAINCY OF SÃO PAULO, 1793-1799)
André Luiz Moscaleski Cavazzani; *Sandro Aramis Richter Gomes*

CORPO ESCRAVIZADO E DISCURSO MÉDICO: PARA ALÉM DA ANATOMIA (1830-1850 ..... **172**
ENSLAVED BODY AND MEDICAL DISCOURSES: BEYOND ANATOMY (1830-1850)
Iamara da Silva Viana

RELAÇÕES DE TRABALHO, CORONELISMO, PATRIARCALISMO E PATERNALISMO NAS FÁBRICAS TÊXTEIS PERNAMBUCANAS (1920-1930) **203**
WORK RELATIONS, COLONELISM, PATRIARCHALISM AND PATERNALISM IN PERNAMBUCAN TEXTILE FACTORIES (1920-1930)
Juçara da Silva Barbosa de Mello

NEOLIBERALISMO E PROGRAMAS DE TRANSFERÊNCIAS MONETÁRIAS CONDICIONADAS NA AMÉRICA LATINA **234**
NEOLIBERALISM AND CONDITIONAL CASH TRANSFER PROGRAMS IN LATIN AMERICA
Rosaly Justiniano de Souza Rocha; *José Pedro Cabrera Cabral*

O ANARQUISMO CATALÃO NO CONTEXTO INDEPENDENTISTA ONTEM E HOJE: RUPTURAS, CONTINUIDADES E NOVAS PERSPECTIVAS **268**
EL ANARQUISMO CATALÁN EN EL CONTEXTO INDEPENDISTA AYER Y HOY: RUPTURAS, CONTINUIDADES Y NUEVAS PERSPECTIVAS
Evandro Coutinho; *José Blanes Sala*

Dossiê: A espiritualidade medieval em debate (s. XII-XIII)

A julgar pelo lançamento de dossiês em periódicos, pela publicação de obras coletivas e autorais, bem como pela organização de congressos, o estudo da espiritualidade cristã na Idade Média Central continua promovendo grande interesse da medievística brasileira.

Contando com a participação de quatro docentes de IES, o dossiê que acompanha o presente volume se soma ao empenho historiográfico nacional em (re)visitar assuntos de grande alcance e relevância, como o milenarismo, as ordens mendicantes e suas inserções políticas e as peregrinações. Um traço comum de suas contribuições diz respeito ao cuidado com que os autores examinaram diferentes documentos, como comentários exegéticos, bulas canônicas, epístolas e estatutos universitários ou mesmo relatos de viagens.

Renata Nascimento (UFG-UEG-PUC-Go), no artigo "Viagens reais e imaginadas: dois olhares sobre a Terra Santa", compara dois relatos de viagem da segunda metade do século XII e analisa as imbricações entre peregrinação, santidade e o culto às relíquias, considerando a crescente importância que Jerusalém assumia no imaginário ocidental.

O artigo "A recepção do Apocalipse de João na Itália medieval a partir do Expositio in Apocalypsim", de Valtair Miranda (FABAT), investiga as ressignificações do Apocalipse de João no corpus literário de Joaquim de Fiore (m. 1202), fundador de uma ordem monástica envolvida em controvérsias e de grande impacto sobre interpretações escatológicas no século XIII.

"Fons Sapientie. Teoria, abordagens e análise da bula de canonização de Domingos de Gusmão", de Thiago de Azevedo Porto (UFPA), examina a bula atribuída a Gregório IX, a partir da análise do discurso de Foucault. Deste modo, o autor discute tanto as correlações entre o papado e a ordem dominicana quanto põe em relevo o debate relativo ao perfil de santidade no mesmo século XIII.

Também atenta aos dominicanos, no artigo "Entre Paris e Bolonha: a inserção dos frades pregadores na vida universitária do século XIII", Carolina Coelho Fortes (UFF) compara as diferentes relações estabelecidas nos dois principais centros universitários do Ocidente. Para a autora, as distintas estratégias mobilizadas em cada contexto reforçaram a vinculação entre a ordem e o ambiente e universitário e contribuíram para sua legitimação.

Em seu conjunto, a despeito de diferentes opções teóricas, os artigos exprimem o discernimento com que os pesquisadores brasileiros se detêm no amplo leque documental referente ao tema da espiritualidade, convidando os leitores a ampliarem os horizontes de suas próprias pesquisas.

Paulo Duarte Silva – organizador do dossiê

Revista de História Comparada - Programa de Pós-Graduação em História Comparada-UFRJ
https://revistas.ufrj.br/index.php/RevistaHistoriaComparada - ISSN: 1981-383X

VIAGENS REAIS E IMAGINADAS: DOIS OLHARES SOBRE A TERRA SANTA

Renata Cristina de Sousa Nascimento [1]
Universidade Federal de Goiás
Universidade Estadual de Goiás
Pontifícia Universidade Católica (PUC- Goiás)

Resumo: Consideradas fontes essenciais para o entendimento do imaginário medieval, narrativas de viagens tem sido bastante exploradas. Neste artigo temos o objetivo de destacar os lugares sagrados da Palestina através do *Itinerário de Benjamin de Tudela* e da fictícia *La Peregrinación de Carlomagno.* Fontes célebres que nos conduzem à Jerusalém dos patriarcas e reis através do viajante judeu, e à Terra Santa dos cristãos, sempre idealizada como berço de relíquias.
Palavras-chave: Viagens; Narrativas; Terra Santa.

Abstract: Considered as essential sources for the understanding of the medieval imaginary, travel narratives have been extensively explored. In this article we aim to highlight the sacred places of Palestine through the Benjamin Itinerary of Tudela and the fictional Pilgrimage of Charlemagne. Famous sources that lead us to the Jerusalem of the patriarchs and kings through the Jewish traveler, and to the Holy Land of Christians, always idealized as the cradle of relics.
Keywords: Travels; Narratives; Holly Land.

Introdução

Os relatos de viagens se constituem em um campo rico e inesgotável de análise. Olhares múltiplos sobre regiões diversas tem sido objeto de estudo constante entre os historiadores. Tema recorrente, mas que não perde sua vitalidade, as narrativas de viajantes nos oferecem elementos que podem nos aproximar de regiões longínquas, e a princípio distantes do cotidiano do homem europeu medieval. A confluência cultural, as disputas pela ocupação dos espaços, a miscigenação e o estranhamento, marcaram a vivência entre as populações do Oriente e Ocidente durante toda a Idade Média. Se por um lado as guerras aceleraram este distanciamento, por outro as aproximações foram várias; incentivadas pelas peregrinações e trocas culturais intensas, que garantiam a flexibilidade identitária e a elaboração de novos significados e parâmetros. Os indícios deixados pelo tempo nos apresentam diversas possibilidades interpretativas, que perpassam os fazeres cotidianos dos homens de uma determinada época. Estar na Palestina sagrada, e nas terras vizinhas foi objeto de desejo de peregrinos, aventureiros e estudiosos ao longo dos séculos. A geografia

[1] E-mail: renatacristinanasc@gmail.com.

desta região tornou-se célebre através da Bíblia, sendo a cidade de Jerusalém considerada o centro do mundo. Terras que são mencionadas nas sagradas escrituras também alimentaram a ficção narrativa, especialmente a ideia do Paraíso Terrestre. Este lugar tornou-se arquétipo de felicidade, de plenitude e nostalgia impulsionando uma busca incessante e infinita. "O sonho de um lugar onde, nas origens do mundo, se vivia em estado de beatitude e inocência, mas que depois foi perdido é comum a muitas religiões, e com frequência representa uma antecâmara do Paraíso celeste."[2]

Na busca pela sacralidade palpável, lugares e objetos tornaram-se cruciais na rememoração de uma história divina, em que o êxtase espiritual podia ser atingido ainda neste mundo. Para além dos objetivos propriamente religiosos, a obtenção de vantagens comerciais reforçou a escolha pelas rotas que conduziam ao Oriente. Lugar do extraordinário, berço de relíquias, espaço de memória de grandes acontecimentos a Terra Santa foi o destino favorito de muitos viajantes. O contexto inaugurado após a Primeira Cruzada e o cerco cristão a Jerusalém (1099) corroborou com este interesse.

Imagem I- Miniatura do Cerco de Jerusalém

Fonte: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Primeira_Cruzada#/media/File:Godefroi1099.jpg>.

[2] ECO, U. **História das Terras e Lugares Lendários**. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2013. p. 145

O papel mobilizador das relíquias, ao lado do milenarismo, também impulsionou a busca pelos lugares que emanavam santidade. O resultado da 1ª cruzada em 1099 terá sido entusiasmante e, a partir deste episódio, foram organizadas grandes peregrinações a partir da Europa, diversas pessoas partiram em direção ao Oriente, participando numa viagem, numa passagem.[3] Este contexto favoreceu a associação entre peregrinação/ cruzada. O afluxo de homens e mulheres produziu uma série de narrativas, reais ou imaginadas que fomentaram o conhecimento sobre os caminhos, e solidificaram a importância simbólica de cidades como Constantinopla e Jerusalém. Da Europa à Ásia os relatos descreviam cidades, costumes e práticas religiosas que geraram um saber sobre estes espaços. Neste texto nosso objetivo é uma aproximação possível entre dois trajetos; *O Itinerário de Benjamin de Tudela*[4] e *La Peregrinación de Carlomagno*,[5] ambos redigidos durante a época das cruzadas; O primeiro refere-se a uma viagem que realmente aconteceu, mesmo que alguns dados apresentados sejam de difícil comprovação; O outro relato é comprovadamente irreal, mas apresenta o imaginário coletivo sobre o Oriente, sendo seu protagonista o imperador Carlos Magno. Dos lugares supostamente visitados vamos nos deter às descrições sobre a Terra Santa. Para Benjamin era um regresso à terra de seus antepassados judeus; Na perspectiva cristã da *Peregrinación* uma região rica em relíquias, região de Cristo e seus apóstolos.

A Viagem de Benjamin de Tudela

Natural do norte da Espanha o rabi Benjamin empreendeu seu itinerário entre a segunda e terceira cruzadas. "... Benjamin ben Ioná de Tudela, um mercador judeu, iniciou suas viagens por volta de 1160 e seu itinerário compreende grande parte do mundo então conhecido."[6] Aqui vamos nos deter na primeira parte do

[3] COSTA, Paula P. **Peregrinação e Cruzada no contexto da articulação Ocidente/ Oriente (séculos XI- XIII).** In NASCIMENTO, Renata Cristina de S; SOUZA, Armênia M. Cultura política e poder na Idade Média: Estudos em homenagem ao Dr. José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. Rio de Janeiro: Multifoco, 2018. p. 157- 179.

[4] **O Itinerário de Benjamin de Tudela**. Organização, tradução e notas de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2017.

[5] **La Peregrinación de Carlomagno.** Por Isabel de Riquer. Barcelona: El Festín de Esopo, 1984.

[6] A. ASHER. Introdução. *In:* **O Itinerário de Benjamin de Tudela**. Organização, tradução e notas de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2017. p. 24.

relato, da *Hispania* à Palestina. O autor começa o diário delimitando o início de seu périplo; "Eu viajei primeiro de minha cidade natal para a cidade de Saragoça e dali, pelo rio Ebro, para Tortosa. De lá fui, em uma jornada de dois dias, para a antiga cidade de Tarragona com as suas construções ciclópicas e gregas."[7] Em Barcelona o autor começa a descrever o número de judeus na cidade, destacando os mais notáveis. Este aspecto é algo comum em todo seu diário de viagem. Em Narbona acrescenta, "dali a Torá (Lei) difundi-se para todos os países. Sábios, e grandes ilustres homens residem ali. À sua testa encontra-se R. Kalonymos... da semente de David, cuja linhagem está estabelecida."[8] Interessante observar que, conforme os estudiosos, personagens judeus citados por Benjamin deixaram vestígios de sua existência e atuação, como é o caso de R. Kalonymos.[9] Dali entrou no reino francês, visitando as cidades de Béziers, e Montpellier, cidade comercial importante. "De Montpellier são quatro parasangas até Lunel, onde há uma congregação de israelitas, que estuda a lei dia e noite."[10] Os eruditos judeus presentes na cidade são destacados no texto, e também a ajuda que os estudantes recebiam da comunidade judaica; "os estudantes que vêm de terras distantes para estudar a Lei são ensinados, hospedados, alojados e vestidos pela congregação, durante todo o tempo em que frequentam a casa de estudo."[11] Nesta congregação contou 300 judeus.

[7] **O Itinerário de Benjamin de Tudela**. Organização, tradução e notas de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2017. p. 41.
[8] Ibidem. p. 42.
[9] Segundo o editor do texto: Registros da cidade de Narbona indicam vendas de terras em nome de R. Kalonymos, cujo antepassado R. Machir chegou à Europa no tempo de Carlos Magno. (Ver **O Itinerário de Benjamin de Tudela.** Op. Cit., p. 42.
[10] **O Itinerário de Benjamin de Tudela.** Op. Cit., p. 44.
[11] Ibidem. p. 44.

Imagem II- Provável rota de Benjamim de Tudela

Fonte: <http://spainillustrated.blogspot.com/2012/11/viaje-relato-de-benjamin-de-tudela.html>.

A solidariedade entre os judeus, segundo o autor, também está presente em Posquières, onde vive o rabi, R. Abraão: "De longe vem gente procurá-lo, a fim de aprender a Lei de seus lábios, e eles encontram repouso em sua casa, e ele lhes ensina. Àqueles que não possuem recursos ele também paga as despesas, pois é muito rico."[12] Do burgo de Saint Gilles, em que conta 100 judeus o viajante vai a Arles e Marselha, "que é uma cidade de opulentos e doutos cidadãos, possuindo duas congregações com cerca de 300 judeus...eles formam uma grande academia de homens eruditos."[13] Este relato é fundamental para o estudo da vivência judaica no Ocidente medieval, oferecendo um levantamento dos habitantes da comunidade, em cada cidade visitada. De navio vai a Gênova, cidade comercial e marítima: "Eles constroem navios que denominam galeras, e efetuam ataques predatórios contra Edom e Ischmael e a terra da Grécia até a Sicília, e trazem de volta para Gênova despojos de todos estes lugares."[14] De Pisa segue para Luca e de lá para Roma. Roma merece destaque na narrativa: "Numa parte encontra-se a grande igreja, que eles chamam de São Pedro de Roma. O grande palácio de Júlio César também se erguia em Roma. Há muitas estruturas maravilhosas na cidade, diferentes de quaisquer outras no mundo."[15] O autor incorpora em seu discurso

[12] Ibidem. p. 45.
[13] Ibidem. p. 46.
[14] Ibidem. p. 47.
[15] Ibidem. p. 49.

fatos fantásticos, relatos que ouviu, ou foram contados por seus antepassados. Também procura na cidade monumentos ou objetos relacionados à história judaica:

> Na Igreja de São João de Latrão há duas colunas de bronze tiradas do Templo, trabalho manual do rei Salomão, estando cada coluna gravada como Salomão, o filho de David. Os judeus de Roma disseram-me que em todo ano, no Nono dia de Ab (julho- agosto), encontram as colunas exsudando umidade como água. Há também a caverna em que Tito, o filho de Vespasiano, guardou os vasos do templo que ele trouxe de Jerusalém. Há também uma caverna em uma colina em uma margem do rio Tibre, onde se acham o túmulo dos 10 mártires.[16]

Fundada pelo imperador Constantino, a Igreja de Latrão inicialmente chamava-se Basílica de São Salvador, e foi residência papal até o século XIV. Daí sua importância e grandiosidade, tendo destaque no relato de Benjamin. Após passar por Cápua, Sorrento, Nápoles, o viajante vai a Salerno, "onde os cristãos têm uma escola de Medicina".[17] Visitando cidades do litoral o autor chega finalmente ao porto de Trani, onde se reúnem todos os peregrinos para irem a Jerusalém. Do Ocidente ao Oriente chega-se a Constantinopla; "Riqueza como a de Constantinopla não é de se encontrar no mundo inteiro."[18] E mais adiante diz:

> nenhum judeu vive na cidade, porque eles foram estabelecidos atrás de uma barra do mar. Um braço do mar de Mármora (Mármara) fecha-os por um lado, e eles não tem como sair, exceto pelo mar, quando querem fazer negócios com os habitantes.[19]

A forma violenta com que os judeus eram tratados é clara na narrativa; "Pois sua condição é muito baixa e há muito ódio contra eles, que é alimentado pelos curtidores, que despejam sua água suja nas ruas, diante das portas das casas judaicas e sujam o bairro dos judeus. Assim os gregos odeiam os judeus."[20] Muitas pequenas cidades são visitadas, onde são contados o número de judeus que lá viviam.

[16] Ibidem. p. 51- 52.
[17] Ibidem. p. 54.
[18] Ibidem. p. 63.
[19] Idem.
[20] Ibidem. p. 65.

Avançando na rota, Benjamin chega a Acre, "é o começo da Terra de Israel, situada junto ao Grande Mar (Mediterrâneo), possui um largo porto para todos os peregrinos que vêm a Jerusalém por navio."[21] Seguindo para Haifa localiza, do outro lado, uma montanha, nela visita a caverna de Elias. "No topo da montanha pode-se reconhecer o altar destruído que Elias reparou nos dias de Ahab"[22] Conforme I Reis 18: 20- 40, foi no Monte Carmelo que o rei Acab teria reunido os profetas de Baal, que confrontaram-se com o profeta Elias.[23] Neste episódio Iahweh, Deus de Israel teria se manifestado grandiosamente frente aos idólatras, demonstrando sua superioridade. Entrando pela região visitou Cafarnaum e depois Cesaréia, "a Gat dos filisteus, e ali vivem cerca de duzentos judeus e duzentos *cutims* – estes são os judeus de Schorom, que são chamados de samaritanos. A cidade é agradável e bonita e fica junto ao mar."[24] Após algumas aldeias e cidades chegou a Jerusalém. Neste período a cidade santa ainda estava sob a custódia cristã (a cidade foi capturada em 1099 e perdida em 1187). Em seu relato assinala a presença das ordens militares:

> A cidade possui também dois edifícios, de um dos quais- o hospital- saem quatrocentos cavaleiros (Cruzados); e no seu interior todos os doentes que aí vêm são alojados e cuidados na vida e na morte. O outro edifício é chamado Templo de Salomão; é o palácio construído por Salomão, o rei de Israel. Trezentos cavaleiros estão lá aquartelados, e saem de lá todos os dias para exercícios militares, além dos que vêm da terra dos francos e de outras partes da Cristandade, por terem assumido a obrigação de servir ali um ano ou dois até seu voto ser cumprido.[25]

Na Jerusalém cristã, redescobre a cidade de seus antepassados, "em frente a este lugar encontra-se o muro ocidental, que é um dos muros do Santo dos Santos. Este é chamado a Porta da Mercê, e para ali vêm todos os judeus a fim de orar diante do muro do pátio do Templo."[26] Narra a existência ainda dos estábulos mandados construir pelo rei Salomão, e o antigo tanque usado pelos sacerdotes antes de oferecerem seus sacrifícios. "A porta de Iehoschafat leva ao vale de

[21] Ibidem. p. 71.
[22] Idem.
[23] Então Elias disse ao povo: sou o único dos profetas de Iahweh que fiquei, enquanto os profetas de Baal são quatrocentos e cinquenta. (I Reis 18:22).
[24] Ibidem. p. 72.
[25] Ibidem. p. 74- 75.
[26] Ibidem. p. 75.

Iehoschafat, que é o lugar da reunião das nações. Ali está o pilar denominado Mão de Absalão e o sepulcro do rei Uzias."[27] Nas proximidades, assinala, há uma grande fonte chamada Águas de Siloam, nos oferecendo descrição dos hábitos dos moradores da cidade; "O povo de Jerusalém bebe na maior parte água da chuva, que coletam em cisternas em suas casas."[28] O fantástico, lugar comum nas narrativas de viagem, também se faz presente; "... a uma distância de duas parasangas do mar de Sodom fica o Pilar de Sal em que a mulher de Lot foi convertida; as ovelhas lambem – no continuamente, mas depois, ele retoma seu formato original."[29] Outra passagem refere-se às sepulturas de David e Salomão.

Conforme o autor o local exato dos sepulcros não pôde ser identificado, pois este era oculto aos homens. Baseando-se em fontes orais, refere-se a dois trabalhadores que tentando entrar na caverna, depararam-se com as tumbas reais: "Em frente havia uma mesa de ouro e um cetro e uma coroa. Essa era a sepultura do rei David. À esquerda dela, de maneira parecida, achava-se o sepulcro do rei Salomão; depois seguiam-se as tumbas dos reis de Judá, que foram sepultados ali."[30] Ao tentarem entrar na câmara um vento furioso os golpeou e eles ficaram prostrados até a noite; "E soprou um vento com uma voz humana, bradando: levantem-se e saiam deste lugar...Tomados de terror foram procurar o patriarca, e relataram-lhe estas coisas."[31]

Continuando a história diz que o patriarca inicialmente pensou em entrar no local, mas foi persuadido pelos dois trabalhadores a desistir, dizendo; "Nós não vamos entrar lá, pois o Senhor não deseja mostrá-lo a nenhum homem."[32] Desta forma o patriarca deu ordens para que o local fosse vedado e proibido aos olhos dos homens. Atualmente, apesar das controvérsias históricas e arqueológicas, o túmulo do rei Davi, é atribuído pela tradição junto ao Cenáculo. Na época do relato de Benjamin ele não afirma ter visto a tumba, pelas razões já apresentadas. Estando próximo à cidade de Belém, o viajante depara-se com a tumba de Raquel; "na bifurcação do caminho, encontra-se o pilar do túmulo de Raquel, que é

[27] Ibidem. p. 75.
[28] Ibidem. p. 78.
[29] Idem.
[30] Ibidem. p. 79.
[31] Idem.
[32] Ibidem. p. 80.

formado de onze pedras, correspondentes ao número dos filhos de Jacob."[33] Destaca-se na narrativa o interesse por visitar o sepulcro dos patriarcas e reis. Em Hebron, localiza a Igreja denominada santo Abram, sendo antigamente este lugar local de culto religioso judaico, antes da cidade de Hebron ter sido sucessivamente dominada. Para os judeus, que davam recompensas especiais, os guardiões da caverna ofereciam a possibilidade de visitar tumbas ilustres; "... mas quando chega à terceira caverna vê que há ali seis sepulcros, os de Abraão, Isaac e Jacob, respectivamente em face dos de Sara, Rebeca e Lea...encontra-se lá muitas urnas cheias de ossos de israelitas."[34] Justifica a presença dos ossos próximos às tumbas, dizendo que vários judeus depositavam os restos de seus pais neste local sagrado. Outro local santo é a Igreja de São Samuel de Schiló, na cidade de mesmo nome. Ali os cristãos teriam depositado os ossos do profeta Samuel. Dos locais visitados encontram-se também diversas cidades, com Séforis, Tiberíades, e a várias outras localidades próximas ao Rio Jordão, sempre oferecendo o número de judeus que viviam em cada uma delas. A partir daí viaja a Damasco, terminando seu roteiro pelas Terras de Israel, chamada de Terra Santa, pelos cristãos.

A Lenda da Peregrinação de Carlos Magno

Historicamente o imperador Carlos Magno (742-814)[35] nunca foi comprovadamente ao Oriente. Independente deste fato a matéria épica, ou lendária situa a visita do imperador à Constantinopla e Terra Santa, evocando feitos de Carlos e seus companheiros. As Canções de Gesta, compostas em geral entre os séculos XI e XIII situam as façanhas imperiais voltadas à sua atuação bélica, sempre acompanhado dos Doze Pares de Francia.

> O zelo dos monges de Saint-Denis relaciona-se diretamente à propaganda com que os capetíngios sustentam sua afirmação de legitimidade... Conta-se que Carlos, o Calvo transportou para Saint-Denis as relíquias da paixão trazidas por Carlos de uma peregrinação à Terra Santa inventada pelos monges de Saint-Denis; aqui, no fim do século XI, compôs-se a canção épica e ao mesmo tempo cômica que tem justamente o título de Peregrinação de Carlos Magno.[36]

[33] Ibidem. p. 80.
[34] Ibidem. p. 81.
[35] Calculada de acordo com as informações do cronista Eginhardo.
[36] FAVIER, Jean. **Carlos Magno**. São Paulo: Estação Liberdade, 2004. p. 608- 609.

La Peregrinación de Carlomagno possivelmente foi escrita na segunda metade do século XII, não havendo acordo entre os filólogos sobre a data. Trata-se de um relato bastante cômico, em que Carlos acompanhado de seus Doze Pares e de mil cavaleiros teria partido à Constantinopla, passando pela Terra Santa; "com dos propósitos muy concretos: comprovar si Carlomano es o no es más apuesto que el emperador de Constantinopla, sorprendentemente llamado Hugo el Fuerte, y visitar Jerusalén, la tierra de nuestro Señor".[37] A ideia de ir à Constantinopla é gerada pela insatisfação do imperador, após a rainha ter dito no Mosteiro de Saint Denis, diante de toda a corte que o imperador Hugo de Constantinopla era um rei mais altivo que Carlos. "Cuando la reina vio que Carlos estaba tan enfadado se arrepintió mucho y quiso arrojarse a sus pies."[38] Carlos Magno reuniu então seus cavaleiros e partiu para o Oriente, manifestando desejo de passar por Jerusalém. "Quiero ir a adorar la Cruz y el Sepulcro, lo he soñado tres veces y debo ir."[39] Conforme o poema saíram de Francia, deixando para trás a Borgonha, atravessando a Lorena, Baviera e Hungria passaram também por algumas terras de posse dos seljúcidas e dos persas, considerados "aquella gente odiosa".[40]

Nesta fictícia expedição volta-se ao imaginário medieval, que pretende retratar Carlos Magno como cruzado e peregrino. Após atingir a Grécia, "vieron las colinas y las montañas de romània y cabalgaron hacia la tierra donde Dios recibió martírio; vieron Jerusalén, una antigua ciudad."[41] Entrando em um mosteiro Carlos e os doze teriam sido confundidos com Cristo e seus apóstolos. "En mi opinión creo que es mismo Dios; El y los doce Apóstoles os vienen a visitar."[42] Conforme a fonte o próprio patriarca teria se aproximado do imperador, tendo reconhecido sua nobreza e importância. Aspecto interessante é a construção na narrativa de Carlos como um devoto colecionador de relíquias; tendo o mesmo solicitado ao patriarca: "Si os place, dadme algunas de vuestras santas relíquias, que llevaré a Francia para

[37] **La Peregrinación de Carlomagno**... Op. Cit., p. 9.
[38] Ibidem. p. 35.
[39] Ibidem. p. 39.
[40] Ibidem. p. 41.
[41] Idem.
[42] Idem.

iluminarla"[43] Conforme Favier,[44] a intenção do poema era justificar a presença de tantas relíquias no Mosteiro de Saint Denis. Os vestígios associados à paixão de Cristo recebem destaque especial, sendo doadas pelo patriarca:

> Tales relíquias os daré como no las hay mejores bajo el cielo: un trozo del sudário que Jesús tuvo en su cabeza cuando fue puesto y acostado en el sepulcro mientras los judíos lo vigilaban con espadas de acero, al tercer día resucitó tal como lo había predicho y fue a los Apóstoles para alegrarles; tendréis uno de los clavos que tuvo en el pie y la Santa Corona que llevó en la cabeza, y tendréis el cáliz que Él bendijo; os daré gustosamente la escudilla de plata inscrustada de oro y piedras preciosas y tendréis el cuchillo con el que Dios comió y algunos cabellos de la barba de San Pedro y de su cabeza.[45]

Ainda segundo a fonte o imperador aceitou as relíquias, reconhecendo seu valor "poderosas son las relíquias y Dios obra por ellas grandes milagros".[46] A mobilidade destes despojos sagrados foi fator recorrente em toda Idade Média, assim como as suspeitas de falsificação. No poema anônimo, tem-se a finalidade clara de legitimar as relíquias veneradas no reino da França, sendo estas atribuídas à peregrinação de Carlos Magno.

Imagem III- Carlos como colecionador de relíquias.

Fonte: <https://www.mitiemisteri.it/leggende-di-carlo-magno/attachment/carlo-magno-pic>.

[43] Idem.
[44] FAVIER, Jean. Op. Cit.
[45] **La Peregrinación de Carlomagno**... Op. Cit., p. 46- 47.
[46] Ibidem. p 47.

Considerações Finais:

Relatos fictícios ou não, a literatura de viagens engloba gêneros bem distintos. Pelos itinerários revelam-se caminhos e desejos, que nos aproximam dos homens de outras épocas. A análise cuidadosa destas fontes reflete a aproximação sempre possível entre história e literatura, entre real e imaginário, entre o concreto e o fantástico. As regiões menos conhecidas do Oriente e a geografia sagrada da Palestina exerceram grande fascinação entre os viajantes, constituindo uma espécie de *topoi*. Estes locais evocam reações emotivas em uma sociedade dominada pelo pensamento simbólico, e por práticas cultuais intensas. Um mundo distante, em que os homens tentavam interpretar seus mistérios.

O *Itinerário de Benjamin de Tudela* reúne informações sobre o mundo conhecido, e também sobre as comunidades judaicas existentes no percurso. Testemunho do comércio e das práticas culturais o diário de viagem importa-se com um mundo palpável a uma comunidade específica, e revela de forma indireta seus anseios e dificuldades. Também escrito no século XII, por um anônimo, *La Peregrinación de Carlomagno* reforça a tentativa de idealizar o imperador como rei cristão, colecionador de relíquias e combatente da fé. Imagem de longo alcance, que incorpora e solidifica o mito de Carlos Magno. "Al pasar del estado de guerrero al del peregrino, el Carlos impetuoso y altivo de la penosa escena de Saint-Denis se transforma de repente en un personaje totalmente devoto".[47] Apesar de possuírem características e intenções distintas, os dois relatos nos obrigam a um esforço investigativo complexo. Tentativa de compreender diversos olhares sobre uma região marcada pela memória sagrada, singular e incorporada na história divina.

Referências:

ASHER. **Introdução**. *In*: O Itinerário de Benjamin de Tudela. Organização, tradução e notas de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2017. p. 23- 30.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus. 2013 (9ª impressão)

BORDONOVE, Georges. **Les Croisades et le Royaume de Jérusalem**. Paris: Pygmalion, 2007.

[47] LISEANU- POPA, D. La huellas de una peregrinación imaginaria: Carlomagno en Oriente. **Revista de filología románica**, n. 1 (extra), 1991. p. 43.

COSTA, Paula P. Peregrinação e Cruzada no contexto da articulação Ocidente/ Oriente (séculos XI- XIII). *In:* NASCIMENTO, Renata Cristina de S; SOUZA, Armênia M. **Cultura política e poder na Idade Média**: Estudos em homenagem ao Dr. José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. Rio de Janeiro: Multifoco, 2018. p. 157-179.

ECO, Umberto. **História das Terras e Lugares Lendários**. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2013.

FAVIER, Jean. **Carlos Magno**. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

LISEANU- POPA, D. La huellas de una peregrinación imaginaria: Carlomagno en Oriente. **Revista de filología románica**, n. 1 (extra), p. 39-54, 1991.

NASCIMENTO, Renata Cristina de S; FRANÇA, Susani S. L; LIMA, Marcelo Pereira. **Peregrinos e Peregrinação na Idade Média**. Petrópolis: Vozes, 2017.

_____. As Relíquias Cristãs e a Apropriação Simbólica do território. **OPSIS**, Catalão-GO, v. 18, n. 1, p. 142-153, jan./jun. 2018.

O Itinerário de Benjamin de Tudela. Organização, tradução e notas de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2017.

RIQUER, Isabel. **La Peregrinación de Carlomagno.** Barcelona: El Festín de Esopo, 1984.

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA:
Universidade Federal de Goiás, Campus- Jataí.
Rua Riachuelo, Samuel Graham
CEP: 75800-000 - Jatai, GO – Brasil

Recebido: 20/04/2018
Aprovado: 10/05/2018

Revista de História Comparada - Programa de Pós-Graduação em História Comparada-UFRJ
https://revistas.ufrj.br/index.php/RevistaHistoriaComparada - ISSN: 1981-383X

A RECEPÇÃO DO APOCALIPSE DE JOÃO NA ITÁLIA MEDIEVAL A PARTIR DO *EXPOSITIO IN APOCALYPSIM*

Valtair Afonso Miranda[1]
Faculdade Batista do Rio de Janeiro

Resumo: Joaquim de Fiore (1135-1202) foi um notário da Calábria italiana que abraçou a vocação monástica depois de uma peregrinação à Palestina. Ingressou num monastério em Corazzo, e se esforçou para incorporá-lo a Ordem Cisterciense, mas abandonou-o para fundar uma casa monástica nas montanhas calabresas de Fiore. Desde seu retorno à Calábria, ele manifestou o interesse em promover ideias a respeito de uma eminente e iminente intervenção escatológica divina. Sua estratégia para divulgá-las envolveu a produção de vários livros, entre eles o *Expositio in Apocalypsim*, uma apresentação da história da Igreja na forma de um comentário ao Apocalipse de João. Este artigo se propõe a refletir sobre a recepção de textos religiosos na história a partir da relação entre um texto bíblico e suas ressignificações em um comentário bíblico medieval.
Palavras-chave: *Expositio in Apocalypsim*; Apocalipse de João; Joaquim de Fiore; História da Recepção; Milenarismo.

THE RECEPTION OF REVELATION OF JOHN IN MEDIEVAL ITALY FROM *THE EXPOSITIO IN APOCALYPSIM*

Abstract: Joachim of Fiore (1135-1202) was a Calabrian notary of Italy who embraced the monastic vocation after a pilgrimage to Palestine. He entered a monastery in Corazzo, and endeavored to incorporate it into the Cistercian Order, but abandoned it to found a monastic house in the Calabrian mountains of Fiore. Since his return to Calabria, he has expressed interest in promoting ideas about a great and imminent divine eschatological intervention. His strategy for disseminating them involved the production of several books, among them the *Expositio in Apocalypsim*, a presentation of the history of the Church in the form of a commentary on the Revelation of John. This article proposes to reflect on the reception of religious texts in history from the relationship between a biblical text and its significations in a medieval biblical commentary.
Keywords: *Expositio in Apocalypsim*; Revelation of John; Joachim of Fiore; Reception History; Milenarism.

O estudo da recepção dos textos não se preocupa apenas com a forma como novos autores usam obras antigas. O que subjaz a este tipo de análise é uma determinada perspectiva quanto ao ato do próprio consumo textual (leitura, audição ou contemplação),[2] em busca da forma como textos são apropriados diferentemente em novos contextos históricos. O professor Acosta Gomes definiu o fenômeno como "conhecimento, acolhida, adoção, incorporação, apropriação crítica do ato literário enquanto operações realizadas pelo leitor, ou como adaptação, assimilação ou incorporação de uma obra enquanto atividades levadas

[1] E-mail: valtairmiranda@gmail.com.
[2] Textos podem vir da oralidade ou do mundo literário; podendo ainda ser encontrados em artefatos da cultura material, como construções, esculturas e vasos de cerâmica. Cf. HARDWICK, Lorna. **Reception studies**. Oxford: Oxford University, 2003. p. 4.

a cabo por outro escritor"[3]. Especialmente a partir da década de 1960, os estudos de recepção passaram a dar uma atenção redobrada à parte final do eixo "produção-recepção", principalmente a partir das contribuições do historiador da literatura Hans Robert Jauss,[4] que enfatizou três significativos elementos:

a) o caráter histórico de um texto não pode ser "capturado" por sua simples descrição ou apenas pelo exame de suas condições de produção;

b) é preciso atentar para a interação entre a produção e a recepção, uma espécie de diálogo entre autor e leitor, produtor e consumidor, artista e audiência;

c) este diálogo é mediado por um horizonte de expectativas, formado pelas experiências de vida, ou vivências, dos agentes tanto da produção quanto da recepção. O significado textual se encontraria então na fusão dos horizontes de expectativas do autor, materializado no texto, e do leitor.

Neste sentido, textos parecem fazer parte de um processo de comunicação composto pelo autor que emite os sinais, pela obra que carrega os sinais e porta uma mensagem, pelo leitor que recebe a informação, a interpreta, e reage de uma ou outra maneira.[5] O leitor constrói sentido ao acessar o texto com um horizonte de expectativas estéticas, que ele projeta sobre a obra, alterando a tradição de leitura e construindo uma nova para leitores posteriores. Já o autor, ele se encontrava inserido numa tradição que lhe influenciou e condicionou a forma como escreveu.

Estudos de recepção entendem que textos possuem uma estrutura de sentido (quem escreve quer dizer algo), mas levam também em conta o papel do leitor na construção do mesmo. Sem o leitor, a estrutura de signos do texto não passaria de objetos materiais desprovidos de significado. Antes de chegar ao leitor, a obra é um "artefato". Quando chega até o leitor, o "artefato" se converte em uma estrutura significativa, um "objeto estético".[6]

Entre estes dois polos do processo (produção e recepção; escrita e consumo), a história da recepção dá uma relevância maior para o segundo, com

[3] ACOSTA GÓMEZ, Luis A. **El lector y la obra**: teoria de la recepción literária. Madrid: Gredos, 1989. p. 13.
[4] JAUSS, Hans Robert. **Toward an aesthetic of reception**. Minneapolis: University of Minnesota, 1982.
[5] ACOSTA GÓMEZ, Luis A. Op. Cit., p. 19.
[6] Ibidem. p. 22.

foco nos efeitos e influências que um texto produz na sua audiência. E mesmo quando olha para a produção, dá um destaque especial para o papel do leitor idealizado pelo autor, que influiu na construção do texto.

Nos termos da professora Lorna Hardwick, "os estudos de recepção estão preocupados com a investigação das rotas pelas quais os textos se movem e os modos culturais que moldam e filtram as maneiras pelas quais um texto é recebido".[7] Com esta imagem das "rotas textuais" em mente, vamos nos mover agora entre dois polos. Do lado da produção, um antigo livro bíblico intitulado Apocalipse de João. Do lado da recepção, um comentário medieval intitulado *Expositio in Apocalypsim*. Esta obra, editada pela Junta de Veneza em 1527, e reimpressa pela Editora Miverva em 1964, vem identificada no *explicit* como de autoria de Joaquim de Fiore.

O autor do *Expositio in Apocalypsim*

Tomando como ponto de partida este vínculo, aceitando-o como autêntico, o que é possível dizer sobre este *Venerabilis Abbatis Joachim*? Seu nascimento se deu provavelmente em 1135 em Celico, uma vila pequena à leste de Consenza, na Calábria, província do Reino normando da Sicília. Seu pai era Mauro, um notário do Arcebispo Sancio de Consenza. Sobre sua mãe, só se conhece seu nome: Gema. Ele era o sexto de oito filhos do casal, e o mais velho a sobreviver.[8] Joaquim foi enviado ainda jovem para trabalhar também em Consenza, como oficial da Chancelaria normanda da Calábria. Após um período inicial, o ainda jovem Joaquim foi encaminhado para a corte de William II, na Sicília, onde trabalhou para o chanceler Estevão de Perche. Após algum tempo na corte, foi com o notário Santoro para Apúlia e Val di Crati, onde foi acometido de uma doença. Possivelmente para tratar da enfermidade, ele retornou para a corte, em Palermo.

Em meados de 1167, Joaquim decidiu fazer uma peregrinação à Jerusalém, retornando em para Sicília em 1171,[9] não para a corte, mas como outros monges gregos da ilha, para uma região montanhosa e isolada. Ele escolheu a proximidade

[7] HARDWICK, Lorna. Op. Cit., p. 4.
[8] DANIEL, E. Randolph. **Abbot Joachim of Fiore. Liber de Concordia Novui ac Veteris Testamenti.** Philadelphia: The American Philosophical Society, 1983. p. xii.
[9] AFFLECK, Toby. Joachim of Fiore. **Access History**, Brisbane, v. 1, n. 1, p. 45-54, 1997. p. 45.

do Monte Etna, perto de um antigo monastério oriental.[10] Alguns meses depois, atravessou o estreito de Messina na direção da Calábria, sua terra natal. Buscou um abrigo, ou mesmo uma caverna, em Guarassanum, perto de Consenza e da vila onde nasceu. Após um período recluso em Guarassanum, Joaquim aceitou a hospitalidade da abadia cisterciense de Sambucina, ainda perto de Consenza. Mas não ficou muito tempo ali, pois se deslocou para Rende, cerca de 10 quilômetros a noroeste, onde por um ano pregou às pessoas da região.

Após este período como pregador itinerante, ele tomou a decisão de ingressar no monastério de Corazzo como noviço.[11] Este monastério fora fundado em 1157 por Rogério de Martirano. O abade, desde o tempo da fundação, era Columbano. Em 1177, entretanto, por algum motivo não explicitado, apenas relatado como *scandala*, os monges de Corazzo resolveram afastá-lo e, na sequência, elegeram Joaquim para substituí-lo, o que indica o status de liderança que o ex-peregrino já havia adquirido entre eles.[12]

Enquanto abade, ele dedicou boa parte de suas energias na tentativa de filiar sua casa à Ordem Cisterciense. A primeira tentativa de Joaquim foi Sambucina, próxima de Corazzo, igualmente na Calábria, e com quem ele já tinha tido contatos em mais de uma ocasião. O pleito, porém, foi rejeitado, aparentemente em função de questões ligadas à propriedade do monastério de Joaquim.[13] Com a rejeição de Sambucina, o abade calabrês se voltou para Casamari, uma casa cistersiense fora do Reino da Sicília, fundada em 1140 a leste de Roma.[14] Ali ele chegou em 1183 e ficou por oito meses, partindo somente no ano seguinte. A resposta de Casamari foi semelhante à de Sambucina, mas durante este período Joaquim encontrou a hospitalidade do abade Geraldo (abade de 1183-1209), e

[10] MC GINN, Bernard. **Apocalyptic Spirituality**: Treatises and Letters of Lactantius, Adso of Montier-En-Der, Joachim of Fiore, the Franciscan Spirituals, Savonarola. New York: Paulist, 1979. p. 98.
[11] DANIEL, E. Randolph. Op. Cit., p. iv.
[12] Graham Loud analisou o processo de eleição no interior das abadias da Itália meridional em: LOUD, Graham A. **The Latin Church in the Norman Italy**. Cambridge: Cambridge University, 2007. p. 462-467.
[13] TRONCARELLI, Fabio. **Gioacchino da Fiore**: la vita, il pensiero, le opere. Roma: Città Nuova, 2002. p. 21.
[14] DUBY, Georges. **Atlas Histórico Mundial**. Madrid: Debate, 1987. p. 49.

dedicou a maior parte do tempo no estudo do acervo da rica biblioteca do monastério.[15]

Joaquim retornou para Corazzo em 1184. Segundo West e Zimdars-Swartz, ele voltou com a clara perspectiva de que as questões administrativas vinculadas ao seu cargo o atrapalhavam não só a escrever suas ideias, mas também a divulgá-las para preparar a igreja para os eventos iminentes.[16] Diante disso, ele procurou, na primavera desde mesmo ano, uma sela mais reservada num local perto de Corazzo, chamado Petralata, sem rompimento formal ainda com o seu monastério.

Em 1188, Joaquim foi a Roma, onde Clemente III (papa de 1187-1191) teria aprovado a resignação de Joaquim do cargo de abade de Corazzo. De posse da resignação papal, ele continuou por um tempo em Petralata, contando com a ajuda de Rainer, um eremita da ilha de Ponza, que se juntou a ele. No inverno de 1188, insatisfeitos com as interrupções e visitas, eles foram atrás de um lugar mais isolado, e o encontraram nas montanhas calabresas de Fiore, para onde se mudaram em maio de 1189. Naquele lugar, à medida que discípulos vinham se juntar a Joaquim, nasceu a necessidade de organizar um monastério. O resultado foi a fundação da abadia de S. João de Fiore.[17]

Em Roma, no dia 25 de agosto de 1196, Celestino III (papa de 1191-1198) emitiu uma bula na qual formalmente aprovou a criação da abadia de S. João e a Regra da nova Ordem Fiorense.[18] Ainda nesta bula, Joaquim aparece descrito como o abade de Fiore, indicando que pelo menos aos olhos do papa ele não tinha mais conexões com Corazzo nem com a Ordem Cisterciense. Seis anos depois, no dia 30 de março de 1202, ele faleceu durante uma visita à abadia de S. Martino di Giove, uma das casas de sua ordem.

[15] TRONCARELLI, F. Op. Cit., p. 21.
[16] WEST, Delno C.; ZIMDARS-SWARTZ, Sandra. **Joachim of Fiore**: a Study in Spiritual Perception and History. Bloomington: Indiana University, 1983. p. 4.
[17] Ibidem. p. 5.
[18] RUCQUOI, Adeline. "No hay mal que por bien no venga": Joaquín de Fiore y las esperanzas milenaristas a fine de la Edad Media. **Clío & Crímen**: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango, Durango, n. 1, p. 217-240, 2004. p. 219. Esta Regra se perdeu, apesar de estudiosos entenderem que ela deveria ser bem próxima da Regra Cisterciense.

Do *Praephatio super Apocalypsim* para o *Expositio in Apocalypsim*

Um fenômeno significativo nas obras de Joaquim é a forma como ele reelabora e repete os mesmos temas seguidamente, em um processo contínuo e dinâmico. Torna-se importante então apontar data e momento de produção não apenas para o *Expositio in Apocalysim*, mas para as demais obras do abade relacionadas com o Apocalipse de João que sobreviveram e estão disponíveis para consulta: *Praephatio super Apocalypsim*, *Enchiridio super Apocalypsim* e *Liber Introductorius*.[19] A produção do comentário maior (*Expositio*) se deu por meio da produção de obras menores (em formato de sermão e tratado), desde os primeiros anos da década de 1180, até os anos próximos de sua morte.[20]

A mais antiga destas obras, entretanto, o *Praephatio super Apocalypsim,* é marcada pela natureza compósita. Antes de ser um único texto, é formado pela reunião de dois pequenos sermões, nos quais o abade faz uma apresentação da relação entre o Apocalipse de João e a história da Igreja.[21]

O primeiro sermão começa com a expressão: "O Livro do Apocalipse é o último de todos os livros escritos com espírito de profecia incluído no catálogo das Sagradas Escrituras".[22] O segundo inicia com a frase: "Antes de dizer qualquer coisa sobre o livro do Apocalipse, devemos considerar que este livro está provido de um título, de uma saudação, de um prefácio."[23] Cada sermão tem sua própria unidade interna, e foram reunidos em circunstâncias desconhecidas por causa de afinidades temáticas. Iremos distingui-los, como faz Potestà, pelas primeiras palavras latinas de cada um.[24] O primeiro, e mais antigo, pode ser denominado *Apocalipsis liber ultimus.* O segundo, *Locuturi aliquid.* Ambos foram escritos por

[19] Há ainda um "independente e curto comentário do Apocalipse" inédito e sem publicação, denominado pela historiadora Marjorie Reeves como *Apocalypsis Nova*, presente em dois manuscritos do século XIII. Cf. REEVES, Marjorie. **The influence of Prophecy in the Later Middle Ages**: a Study in Joachimism. London: University of Notre Dame, 1993. p. 513.
[20] POTESTÀ, Gian Luca. **Il Tempo Dell'Apocalisse**: Vita di Gioacchino da Fiore. Roma: Laterza, 2004. p. 286.
[21] SELGE, Kurt-Viktor. **Gioacchino da Fiore – Introduzione all'Apocalisse**. Roma: Viella, 1995. Foi desta edição que partiu a tradução para o português do professor Rossatto: ROSSATTO, Noeli Dutra. Introdução ao Apocalipse. **Veritas**, Porto Alegre, v. 47, n. 3, p. 453-471, 2002. Outra tradução em português pode ser encontrada em: BERNARDI, Orlando. Comentário ao Apocalipse (Expositio in Apocalypsin). Joaquim de Fiori. **Scintilla**, Curitiba, v. 7, n. 2, p. 229-257, 2010.
[22] ROSSATTO, Noeli Dutra. Introdução ao Apocalipse... Op. Cit., p. 453.
[23] Ibidem. p. 462.
[24] POTESTÀ, G. L. Op. Cit., p. 290 e 294.

Joaquim para servir de base para a pregação em contexto litúrgico num período anterior à sua passagem por Casamari (1183-1184).[25] Estes tratados constituem uma primeira aproximação exegética de Joaquim ao Apocalipse de João, cujo público alvo imediato era formado pelos monges do monastério de Corazzo.

A próxima obra de Joaquim a desenvolver uma leitura do Apocalipse é o *Enchiridion super Apocalypsim*. Ele foi escrito no período em que o abade pousou em Casamari (1183-1184).[26] Nele, Joaquim faz uma apresentação ampla da obra de João, sem discutir frase a frase, como fará no *Expositio*, mas já expondo suas partes principais. O termo "*Enchiridion*" pode ser traduzido como "manual", e foi escrito, segundo o abade, para "apresentar o conteúdo de todo o livro do Apocalipse" (*Enchiridion,* l. 56-57).[27] É uma síntese, portanto, do conteúdo que ele entendia estar presente no último livro da Bíblia cristã, e poderia ser utilizado como "texto introdutório e explicativo"[28] do seu *Expositio*. Isto dá ao *Enchiridion*, também, um papel de esquema ou projeto do comentário ao Apocalipse que o abade começaria a produzir em Casamari.

O texto começa com "*Incipit Enchiridion abbatis Joachim super Apocalypsim"* (l. 1), seguido da primeira frase do texto: "Como católicos e ortodoxos lutamos (*certatum*), com os mais fortes entusiasmos (*studiis*), para lançar os fundamentos da Igreja (*ecclesiae fundamenta*)" (l. 2-3).[29] Este texto foi produzido por Joaquim para apresentar o *Expositio* e lhe servir de resumo, mas no momento em que o *Expositio* estava para ser concluído, o *Enchiridion* sofreu uma revisão tão profunda, com alteração de aspectos significativos do seu conteúdo, que os estudiosos preferem mudar seu nome, chamando-o, então, de *Liber introductorius*.[30] Gian Luca Potestà estima que esta revisão do *Enchiridion* pode ter ficado pronta no último

[25] TAGLIAPIETRA, Andrea. Il "prisma" Gioachimita: Introduzione all'opera di Gioacchino da Fiore. *In:* GIOACCHINO DA FIORE. **Sull'Apocalisse.** Milano: Feltrinelli, 2008. p. 13-125. p. 75. Potestà, entretanto, sugere um período posterior à Casamari, entre 1185-1186, para *Apocalipsis líber ultimus*, e uma data subsequente para *Locuturi aliquid.* Cf. POTESTÀ , G. L. Op. Cit., p. 290 e 294.
[26] TAGLIAPIETRA, Andrea. Op. Cit., p. 92. Potestà, entretanto, prefere datar o *Enchiridion* para uma data posterior a 1194. Cf. POTESTÀ, G. L. Op. Cit., p. 328.
[27] As citações do *Enchridion* seguem o texto crítico de BURGER, Edward K. **Joachim of Fiore:** Enchiridion super Apocalypsim. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1986.
[28] POTESTÀ, G. L. Op. Cit., p. 327.
[29] BURGER, E. K. Op. Cit., p. 9.
[30] POTESTÀ, G. L. Op. Cit., p. 327.

ano do pontificado do papa Celestino III (papa de 1191-1198), ainda com a função de "simplificar e sintetizar os resultados da obra maior".[31]

Uma comparação entre a primeira redação (*Enchiridion*, início da década de 1180) e essa segunda redação (*Liber introductorius*, 1198) revela mudanças, por exemplo, na postura quanto ao Império Germânico, que é tratado de forma crítica no *Enchiridion*, mas de forma branda no *Liber introductorius.* Afinal, a monarquia Hohenstaufen, antes temida por Joaquim, havia se manifestado concretamente após 1191 na figura generosa de Henrique VI e suas doações para a casa de S. João de Fiore.[32]

Com relação ao *Expositio in Apocalypsim*, ele é o resultado de mais de uma década de trabalho e elaboração. Joaquim o começou ainda em Casamari (1183-1184) e só o concluiu no final do século. A informação sobre a conclusão é dada pelo próprio Joaquim na Carta Testamentária (*Expositio in Apocalypsim*, 1r). Se a data de 1198 para o *Liber introductorius* estiver correta, as repetidas referências a ele encontradas no interior do *Expositio* indicam que Joaquim usou o período entre 1198 e 1200 para fazer uma revisão completa de seu grande comentário do Apocalipse.[33]

O gênero literário do *Expositio in Apocalypsim*

O *Expositio in Apocalypsim* é certamente a maior obra de Joaquim de Fiore. Nas edições seiscentistas de Veneza, o *Expositio* tem 224 fólios, contra 135 da *Concordia*. O abade denominou o *Expositio* na sua Carta Testamentária de "*expositione Apocalipsis"* (*Expositio in Apocalypsim*, 1r). Mas o que consistiria, em termos formais, esta "exposição do Apocalipse"? Ela não segue a forma literária da *Concordia*, nem do *Psalterium*, ou mesmo do *Enchiridion*. O Apocalipse de João é, enquanto gênero literário, um "apocalipse", e se insere na longa tradição literária judaica apocalíptica que retrocede ao século II antes de Cristo. O *Expositio* de Joaquim, entretanto, não é um Apocalipse; antes, é um comentário bíblico do Apocalipse.

[31] Ibidem. p. 329.
[32] TAGLIAPIETRA, A. Op. Cit., p. 108.
[33] POTESTÀ, G. L. Op. Cit., p. 287.

Um comentário bíblico é, estritamente, uma explicação sistemática, abrangente e sequencial de um determinado livro da Bíblia, cujo propósito é atualizar o material bíblico para as circunstâncias das novas audiências.[34] Por sequencial entende-se o acompanhamento da estrutura do texto bíblico que se está comentando. No caso do Apocalipse, o comentarista o seguia nos blocos ou perícopes, não necessariamente versículo a versículo ou capítulo por capítulo, já que essa padronização só começaria a partir do século XIII.[35]

É de Vitorino em diante que surge a prática de comentar o Apocalipse inteiro "como resposta a problemas particulares da igreja de cada época".[36] O bispo de Pettau, na Panônia Superior romana, escreveu um comentário ao Apocalipse cerca do ano 300. O original grego do *Comentarius* de Vitorino está perdido, mas seu texto é bem conhecido por meio da recensão feita por Jerônimo para o Latim. O bispo de Pettau morreu no tempo das perseguições de Diocleciano, e isso aparece marcado em sua interpretação do Apocalipse.[37] Ele entendia que os eventos narrados no livro de João eram iminentes, pois diziam respeito às tribulações das igrejas de sua época. Ele segue a estrutura do Apocalipse, procurando destacar e explicar as passagens do texto joanino que julgava serem mais difíceis. Ao comentar Apocalipse 20, Vitorino expressou a expectativa quiliasta de um reino milenar de Cristo na terra:

> Assim, pois, os que não tomarem a dianteira ao ressuscitar na primeira ressurreição e reinar com Cristo sobre toda a terra (*super ordem*), e sobre todas as gentes (*super gentes universae*), ressuscitarão ao toque da trombeta final, depois de mil anos. (*Commentarius in Apocalypsim*, 167-169 PLS)[38]

Esta expectativa, entretanto, tornou-se um problema para a Igreja posterior a Constantino e ao Edito de Tolerância de 313, em função das novas formas

[34] MATTER, E. Ann. The Apocalypse in Early Medieval Exegesis. *In:* EMMERSON, Richard K.; MCGINN, Bernard (Ed.). **The Apocalypse in the Middle Ages**. London: Cornell University: 1992. p. 38-50, p. 38-39.
[35] SMALLEY, Beryl. **The study of the Bible in the Middle Ages.** Oxford: Basil Blackwell, 1952. p. 222-224.
[36] MATTER, E. A. Op. Cit., p. 38.
[37] TORRÓ, Joaquín Pascual. Introducción general. *In:* VICTORINO DE PETOVIO. **Comentário al Apocalipsis y otros escritos**. Madri: Cidad Nueva, 2008. p. 9-26. p. 9.
[38] VITORINO DE PETOVIO. **Comentario al Apocalipsis y otros escritos.** Madri: Cidad Nueva, 2008. p. 208-209.

eclesiásticas e o desenvolvimento de redes de relacionamento com o poder temporal.[39] Por isso, a recensão de Jerônimo procurou moldar a obra de Vitorino, expurgando as afirmações milenaristas, fazendo-a corresponder a uma época em que a Igreja estava em paz com o Império e com a sociedade. A leitura literal do milênio foi transformada em leitura alegórica. Segundo Jerônimo, na sua revisão do comentário de Vitorino de Apocalipse 20, "o número denário significa o decálogo, e o centenário é a coroa da virgindade", o que indicaria que o texto joanino queria ensinar que os cristãos virgens, não apenas do corpo, mas também da língua e do pensamento, serão exaltados pelo Cristo do fim dos tempos.[40]

Quase um século depois de Vitorino, outro autor resolveu escrever uma exposição completa do Apocalipse. Ele é conhecido como Ticônio (330-395), e era membro da igreja donatista do norte da África.[41] Ele expôs todo o livro do Apocalipse utilizando os princípios que havia formulado numa outra obra intitulada *Liber regularum*.[42] O comentário de Ticônio se perdeu, mas estudiosos têm acesso aos princípios que ele usou para escrevê-lo, bem como a reconstruções parciais do seu conteúdo, a partir das citações que dele fizeram, entre outros, Primasio, Beda e Beato de Liebana.

As regras do *Liber regularum* levaram Ticônio a fazer uma leitura do Apocalipse com ênfase na encarnação de Jesus (Regra 1), no relacionamento entre o Antigo e o Novo Testamento (Regra III), no simbolismo dos números (Regra V), na recapitulação (Regra VI), e na espiritualização do milênio, com uma forte rejeição do quiliasmo.[43]

O próximo exegeta latino a compor um comentário ao Apocalipse foi Primasio.[44] Sua obra, *Commentarius in Apocalypsim,* faz uma síntese de Vitorino e Ticônio. Primasio foi bispo de Justiniapolis no norte da África, província da

[39] MATTER, E. A. Op. Cit., p. 39.
[40] O texto de Vitorino está publicado em duas seções. A superior apresenta o texto do próprio bispo de Pettau traduzido para o Latim. A inferior registra a análise feita por Jerônimo sobre a exegese de Vitorino. A análise de Jerônimo mencionada no corpo deste texto está em VITORINO DE PETOVIO, Op. Cit., p. 211.
[41] CALVO, Juan José Ayán. Introducción. *In:* TICONIO. **Livro de Las Reglas.** Madri: Cidad Nueva, 2009. p. 11-78, p. 14
[42] Ibidem. p. 28
[43] Ibidem. p. 39-44.
[44] MATTER, E. A. Op. Cit., p. 41.

Numidia, de 527-565, em um período de colapso da ação imperialista bizantina. Apesar de envolvido num clima de instabilidade social, o interesse do bispo africano continuou na linha de Jerônimo e Agostinho, ao fazer uma exegese alegórica do Apocalipse.[45] Como o Apocalipse ainda não tinha marcas de capítulo e versículo, as definições estruturais do seu comentário se tornaram importantes na interpretação do livro joanino. Ele o dividiu em cinco partes: 1) sete igrejas; 2) sete selos; 3) sete trombetas e a mulher ensolarada; 4) as bestas da terra e mar, as sete pragas e as sete taças; 5) o cordeiro sobre o trono, o novo céu e a nova terra.[46] Matter avalia que todos os comentaristas do Apocalipse no Ocidente, posteriores a Primasio, até o século XII, foram influenciados por este comentário:[47]

Autor	Data	Lugar
Primasio	540	Numídia
Cesário de Arles	540	Sul da Gália
Apringius	550	Ibéria
Cassiodoro	575	Sul da Itália
Beda	730	Northumbria
Ambrosio Autpert	760	Benevento
Beato de Liebana	780	Ibéria
Alcuino	800	França
Haimo	840	França
Anônimo	Século IX	França
Glossa Ordinaria	1100	Região de Leon

O Beato de Liebana, além de depender de Primasio, recorreu fortemente a Vitorino e Ticônio. Em função do seu papel dentro do cristianismo hispânico do século VIII, os temas recorrentes no seu comentário eram a santidade da Igreja e a

[45] Ibidem. p. 42.
[46] Ibidem. p. 43.
[47] Ibidem. p. 44.

defesa da divindade de Cristo contra a teologia adocionista dos seguidores do bispo Elipando de Toledo.[48]

Há no Beato uma combinação significativa de exegese, eclesiologia e cristologia que se tornou recorrente em ambientes monásticos a partir do século VIII. A perspectiva era de que o Apocalipse deveria ser interpretado tendo como referência a história da Igreja na terra.

Beda e Ambrosio Autpert incorporaram as contribuições de Primasio e se tornaram as grandes bases de interpretação do Apocalipse no período carolíngio.[49] Por meio da obra *Explanatio Apocalypsis,* Beda apresenta a história da Igreja e ao mesmo tempo mantem um olhar sobre a história de toda a criação. Ele fez uso das sete regras de Ticônio para descrever sete períodos da história do mundo no Apocalipse: 1) as sete igrejas da Ásia que descrevem, na realidade, as igrejas de Cristo; 2) os quatro animais e a abertura dos sete selos revelam os conflitos futuros e triunfos da Igreja; 3) as sete trombetas descrevem futuros acontecimentos da Igreja; 4) a Mulher e o Dragão revelam as obras e vitórias da Igreja; 5) as sete pragas que infestarão a terra; 6) o castigo da prostituta, ou cidade ímpia; 7) a Jerusalém como noiva que desce do céu.[50]

O comentário de Ambrosio Autpert construiu uma leitura alegórica detalhada do Apocalipse. Foi escrito entre 758-767 no ducado Lombardo de Benevento. Ele absorveu os comentários de Vitorino, Ticônio, Primasio, além das análises de Agostinho e Gregório o Grande. Ele estava motivado a fazer uma síntese de suas fontes, com ênfase no "casamento espiritual" entre Cristo e a Igreja.[51]

Os comentaristas posteriores ao período carolíngio insistiam em ver no Apocalipse uma alegoria da história da Igreja, e procuravam nos comentários anteriores elementos para apoiar seus pressupostos exegéticos. Há pouco interesse na perspectiva da iminência do fim do mundo que aparecia nos leitores quiliastas dos séculos II e III. A insistência dos comentaristas posteriores a Ticônio de rejeitar o quiliasmo levou a uma interpretação do Apocalipse que o entende

[48] Ibidem. p. 46.
[49] Ibidem. p. 47.
[50] Idem.
[51] Ibidem. p. 48.

como um guia para a Igreja na terra esperar a união com uma Igreja que já se encontra no céu.[52]

Neste sentido, quando surgem, no século XII, a *Glossa ordinaria* e os comentários de Ruperto de Deutz, o conteúdo tratado por meio de um comentário ao Apocalipse era de cunho mais eclesiológico do que escatológico. É nesta grande tradição, então, que retrocede a Vitorino e Ticônio no Ocidente, e Ecumênio e Andreas de Cesareia no Oriente, que se insere o *Expositio in Apocalypsim* de Joaquim de Fiore. Com isso é possível entender as lógicas de produção de uma obra deste tipo e o uso idealizado para ela.

O propósito do *Expositio*

Um comentário bíblico era, então, um tipo de texto voltado principalmente para a liderança das igrejas, mas com potencial de alcance muito maior, já que logo era transformado em base para os sermões dos clérigos.[53] No *Liber introductorius*, Joaquim explicitou o que o teria levado a escrever o *Expositio*:

> Aceitei expor o Apocalipse que o beato João, isolado na ilha de Patmos, narrou, a partir da sequência de eventos (*ex cuius serie*), como eu penso (*ut ego extimo*), para demonstrar claramente o que eu havia previsto, e se estas coisas são dignas de maior aprofundamento, de modo que possam incitar ao desprezo do mundo (*possint ad conseptus seculi*) a esposa e os filhos do reino, e endossar a palavra do Senhor que disse: "exultai e erguei a cabeça, porque a vossa salvação está próxima" (Lucas 21.28) (*Expositio in Apocalypsim*, 2b)[54]

Por meio do seu comentário ao Apocalipse de João, o abade queria promover o seu ideal de pureza para a Igreja latina, bem como produzir na audiência do seu *Expositio* "desprezo pelo mundo" (*conseptus seculi*). O termo *conseptus,* traduzido por constrangimento, desprezo, aparece em um dicionário como "com cerca ao redor de", "cercado por todos os lados", "fechado

[52] Idem.
[53] Comparar com a análise de Raquel Parmegiani em: PARMEGIANI, Raquel de Fátima. Leituras Medievais do Apocalipse: Comentário ao Beato de Liebana. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo, v. 23, n. 36, 107-125, 2009. p. 122-124.
[54] Traduzido a partir de TAGLIAPIETRA, A. Op. Cit., p. 80.

completamente".[55] Neste sentido, tanto João quanto Joaquim parecem se valer de seus textos para incitar e promover ascetismo entre suas respectivas audiências.

Joaquim usou o *Expositio* para apresentar uma "história teológica do Cristianismo",[56] narrando o desenvolvimento da Igreja. Para o abade, desde os dias do seu aparecimento, a Igreja estava se desenvolvendo na direção da sua mais plena expressão, quando deixará de ser a instituição de Pedro e se transformará na instituição de João, um tipo de monasticismo contemplativo, no período do descanso sabático.[57]

Uma das metas de Joaquim era encontrar sentido na história humana, e ele entendeu que o Apocalipse poderia ser a fonte para isso.[58] Ao encaminhar o *Expositio* para a cúria papal, o abade de Fiore desejava disseminar a ideia de que uma cristandade reformada e purificada era o objetivo de um processo histórico dinâmico que tinha suas raízes na antiguidade da história de Israel.[59] A chave para enxergar esta história estava no último livro da Bíblia, o Apocalipse de João.

Estrutura literária do *Expositio*

O *Expositio in Apocalypsim*, na sua versão presente no incunábalo veneziano, é precedido por três documentos distintos. O primeiro é a Carta Testamentária (1r), na qual o abade calabrês relata suas motivações ao escrever suas grandes obras e manifesta o desejo de apresentá-las à cúria papal. Em seguida, há uma carta de Clemente III (papa de 1187-1191) para Joaquim (1v), datada para o dia 8 de junho de 1188, solicitando que o abade encaminhe suas obras para a Sé romana.[60] Após as duas cartas, começa o *Liber Introductorius in Apocalypsim* (1v-25v), um longo texto que teria a função de apresentar o *Expositio*; suas partes básicas; uma síntese das principais ideias do abade, especialmente os três *status* do

[55] **DICIONÁRIO LATIM PORTUGUÊS.** Porto: Porto, 2001. p. 171.
[56] POTESTÀ, G. L. Op. Cit., p. 297.
[57] LERNER, Robert E. The medieval return to the thousand-year Sabbath. *In:* EMMERSON, Richard K.; MCGINN, Bernard (Ed.). **The Apocalypse in the Middle Ages.** London: Cornell University, 1992. p. 51-71. p. 57.
[58] SMALLEY, B. Op. Cit., p. 289; DANIEL, E. Randolph. Joachim of Fiore: Patterns of History in the Apocalypse. *In:* EMMERSON, Richard K.; MCGINN, Bernard (Ed.). **The Apocalypse in the Middle Ages**. London: Cornell University, 1992. p. 72-88. p. 87.
[59] DANIEL, E. Randolph. Joachim of Fiore…, Op. Cit., p. 87.
[60] Uma edição latina da carta pode ser encontrada em ELLIOTT, E. B. **Horae Apocalypticae**: a commentary on the Apocalypse, critical and historical. Londres: Seeley, 1862. 4 v., V. 4. p. 386.

mundo; a *concordia* dos dois Testamentos, e as sete fases (a*etas*) da história da Igreja. Finalmente, no fólio 26v tem início o *Expositio*, por meio da expressão: "*Incipit prima septem partius in expositione Apocalipsis*".[61]

A forma como o comentário de Joaquim foi construída permite visualizar as seguintes seções:[62]

26v	Parte I: Sete Igrejas
51v	Éfeso
67r	Esmirna
69r	Pérgamo
73v	Tiatira
78r	Sardes
82v	Filadélfia
92v	Laodicéia
99r	Parte II: Sete selos
113v	Primeiro Selo
114r	Segundo Selo
114v	Terceiro Selo
115v	Quarto Selo
116v	Quinto Selo
117v	Sexto Selo
123v	Sétimo Selo
123v	Parte III: Sete Trombetas
127v	Primeiro Anjo
128v	Segundo Anjo
128v	Terceiro Anjo
129v	Quarto Anjo
130v	Quinto Anjo
133v	Sexto Anjo
152r	Sétimo Anjo
153r	Parte IV: A Mulher vestida de Sol e o Dragão
154r	Primeira distinção
158r	Segunda distinção
160v	Terceira distinção
161v	Quarta distinção
172v	Quinta distinção
173r	Sexta distinção
174v	Sétima distinção
177r	Parte V: Sete Taças
187r	Primeira Taça

[61] Por esta expressão, é possível perceber uma ambiguidade estrutural na obra. Joaquim anunciou sete seções, mas terminou a obra com oito.
[62] Adaptamos aqui a estrutura sugerida por: WEST, Delno C.; ZIMDARS-SWARTZ, Sandra. Op. Cit., p. 74-75.

187r Segunda Taça
188v Terceira Taça
189r Quarta Taça
189v Quinta Taça
190r Sexta Taça
191r Sétima Taça

191v Parte VI: A queda da Babilônia e a derrota das bestas
191v Primeira distinção
202v Segunda distinção
206r Terceira distinção

209v Parte VII: Descanso sabático
Pars prima
Pars secunda
Pars tertia
Pars quarta

215r Parte VIII: Jerusalém Celestial

Síntese do *Expositio in Apocalypsim*[63]

Joaquim se propõe a escrever um comentário exegético do Apocalipse de João, tarefa que o coloca na tradição de outros exegetas medievais da obra joanina, como Beda, o Venerável, ou Beato de Liébana. Mas o resultado, entretanto, vai além de discussões exegéticas para se tornar o que Potestà chamou de "história teológica do Cristianismo".[64] Esta história aparece no *Expositio* de duas formas: linear e cíclica. Tanto na narrativa linear, quanto na cíclica, há uma preocupação contínua do abade em vincular cada texto do Apocalipse a eventos históricos da forma mais estreita possível.[65]

A revelação linear aparece quando o abade estrutura o último livro do Novo Testamento em oito partes, sendo que as sete primeiras simbolizariam sete fases (*aetas*) da história da Igreja. Das sete, seis relatam algum tipo de confronto da Igreja. As quatro primeiras fases apresentam protagonistas diferentes (apóstolos, mártires, doutores, monges e virgens). Na quinta e na sexta, é a Igreja em geral que enfrenta a Babilônia e o Anticristo. A sétima seria de descanso, na forma de um

[63] Para esta síntese, cf. POTESTÀ, G. L. Op. Cit., p. 297-325; ELLIOTT, E. B. Op. Cit., p. 384-420; TAGLIAPIETRA, A. Op. Cit., p. 79-84.
[64] POTESTÀ, G. L. Op. Cit., p. 297. MCGinn acompanha Potestà nesta avaliação, e toma Joaquim como criador da mais imponente teologia da história desde *De civitate Dei* de Agostinho. Cf. MC GINN, Bernard. **L'Abate Calabrese**: Gioacchino da Fiore nella storia del pensiero occidentale. Gênova: Casa Editrice Marietti, 1990. p. 172.
[65] POTESTÀ, G. L. Op. Cit., p. 298.

s*abbatum*[66] especial. Finalmente, viria o oitavo período, que seria a consumação final da história e a eternidade transcendental.[67] Esta seria a relação esquemática entre a história da Igreja e as partes do Apocalipse:

- Primeira parte (Apocalipse 1.9-3.22): os apóstolos lutam contra os judeus;

- Segundo parte (Apocalipse 4.1-8.1): os mártires lutam contra a Roma pagã;

- Terceira parte (Apocalipse 8.2-11.19): os doutores da Igreja lutam contra Ário e os governantes arianos;

- Quarta parte (Apocalipse 12.1-14.20): os monges e as virgens lutam contra os sarracenos;

- Quinta parte (Apocalipse 15.1-16.17): a Igreja em geral luta contra a Babilônia;

- Sexta parte (Apocalipse 16.18-19.21): a Igreja em geral luta contra o Anticristo;

- Sétima parte (Apocalipse 20.1-10): o descanso sabático;

- Oitava parte (Apocalipse 20.11-22.21): a Nova Jerusalém.

A história da igreja aparece de forma cíclica (*recapitulatio)* nas cinco primeiras seções do Apocalipse, justamente aquelas em que Joaquim conseguiu fornecer uma estrutura sétupla. Em cada uma delas, ele retorna ao ponto de partida para narrar novamente uma história que começaria na encarnação de Cristo.[68] Aparentemente, todas terminam no descanso sabático, um tempo de felicidade na terra. Isso indica que a série de recapitulações pode ter se restringido apenas às cinco primeiras partes do *Expositio* em função da perspectiva do abade de estar vivendo no tempo da sexta seção, quando os eventos lhe são contemporâneos, ou estão para acontecer em breve.[69]

[66] Termo de origem hebraica (*sabat*), aparece na Vulgata como *sabbatum*. Seu significado é o sétimo dia da semana no calendário judaico, ou o dia de descanso. Cf. LEWIS, Charlton T.; SHORT, Charles. **A Latin Dictionary**. Oxford: Clarendon, 1958. p. 1609. Ele retornará de forma recorrente no *Expositio* para descrever um período de "descanso" para a Igreja de suas tribulações.
[67] COURT, John M. **Approaching the Apocalypse**: a short history of Christian millenarianism. New York: I. B. Tauris, 2008. p. 73.
[68] MC GINN, B. Op. Cit., p. 162.
[69] O abade entende o próprio tempo como a hora da abertura do sexto selo, e o início do terceiro status. Cf. MC GINN, B. Op. Cit., p. 167.

A primeira parte do *Expositio* (26v-99r) apresenta os comentários de Joaquim sobre Apocalipse 1.1-3.22 (a seção das sete cartas para sete igrejas). É a mais longa seção do comentário. Na estrutura geral, é o primeiro tempo da Igreja, a luta dos apóstolos contra a sinagoga dos judeus. Na história da salvação, ela corresponde a sete gerações, com cada igreja descrevendo sete ordens e seus respectivos inimigos. A igreja de Éfeso apresenta a ordem dos apóstolos em luta contra os inimigos judaizantes; a de Esmirna descreve a ordem dos mártires no confronto contra inimigos pagãos; a de Pérgamo simboliza a ordem dos doutores e seus adversários arianos e sabelianos; a de Tiatira aponta para a ordem dos virgens em confronto contra os falsos contemplativos; a de Sardes indica a ordem dos monges cenobíticos, cujos inimigos eram monges hipócritas; a de Filadélfia revela a ordem dos eremitas e contemplativos numa luta contra falsos cristãos e falsos profetas; a de Laodicéia, por fim, representa a ordem dos monges do terceiro *status*.

Na seção das cartas, o abade ainda apresenta o relacionamento entre Pedro e João, questão que ele retoma repetidas vezes no *Expositio*. O primeiro é *typos* de Cristo e representa a Ordem Ativa, enquanto o segundo é *typos* do Espírito Santo, e representa a Ordem Contemplativa. Ao passo que Pedro deixou Jerusalém para fundar a sede apostólica em Roma, João saiu da Judéia e foi para a Ásia escrever o Apocalipse para as sete igrejas. Pedro morreu primeiro. João sobreviveu-lhe cerca de três décadas. Isso indicaria que a Igreja Contemplativa (de João) vai ultrapassar historicamente a Igreja Ativa (de Pedro).

Na segunda parte do *Expositio* (99r-123v) Joaquim discute a seção dos selos (Apocalipse 4.1-8.1). Na estrutura geral, é o segundo tempo da Igreja, quando os principais personagens são os mártires em luta contra os pagãos, em um tempo que vai até o momento de paz da Igreja no tempo de Constantino e Silvestre. Corresponde também a sete tribulações paralelas ao Antigo e ao Novo Testamentos. Desta forma, o abade desenvolveu um sistema de duplo septenário: um trata de eventos da história de Israel e o outro aponta para a história da Igreja. Durante todo o seu comentário, os métodos hermenêuticos do abade permitem que ele encontre vários significados para os mesmos personagens e eventos do Apocalipse.

O cavalo branco que apareceu na abertura do primeiro selo foi imaginado por Joaquim como a igreja primitiva pregando o evangelho enquanto é perseguida pelos judeus. No Antigo Testamento, significa o nascimento de Israel por meio do cativeiro egípcio.

A abertura do segundo selo descreve o surgimento do cavalo vermelho, cujo cavaleiro carrega uma espada mortal. O cavalo simboliza a Roma pagã com seus sacerdotes e exércitos. Na história da Igreja, este selo inaugura a perseguição dos fiéis sob o antigo Império Romano. Corresponde, na história dos judeus, à conquista de Canaã, que vai do tempo dos juízes até o governo de Davi.

O terceiro selo, que descreve um homem com um par de balanças, é a heresia de Ário, cujo clero aparece representado no cavaleiro que traz terror e escuridão para a fé cristã. O ser angelical que anuncia este selo representa a ordem de doutores que proclamou a verdade e enfrentou os arianos. Na história do Antigo Testamento, corresponde ao período de enfrentamento dos sírios.

Na abertura do quarto selo, um cavalo pálido aparece trazendo pragas e é seguido pelo Hades. Este representa a ameaça sarracena, cujo cavaleiro é Maomé, que persegue os cristãos. Durante este período, os monges e virgens tentaram sobreviver e manter a fé cristã. Corresponde ao tempo da tribulação de Israel sob os assírios.

Ao abrir o quinto selo, o Apocalipse descreve um grupo de almas debaixo do altar. Nos quatro primeiros selos, cristãos foram perseguidos e mortos na Judéia, Roma, Grécia e Arábia. Esta quinta perseguição vem da Mauritânia e Espanha, onde sarracenos mataram muitos cristãos. Também significa o sofrimento da Igreja romana em luta contra os imperadores germânicos. As roupas brancas significam que os mártires passaram do luto para a alegria. A expressão "até que seus irmãos sejam mortos" indica para Joaquim que ainda resta um conflito final que promoverá o martírio de muitos cristãos.

O sexto selo descreve cataclismos cósmicos. Ele representa o dia do julgamento da Babilônia, cujo significado é "quem quer que ataque a Igreja de Pedro, moral ou fisicamente",[70] especialmente os falsos cristãos ou falsos membros

[70] "*Quicumque Petri ecclesiam moribus viribusque impugnant"* (117v). As traduções do *Expositio* são próprias, a não ser que haja indicações em contrário.

da Igreja romana. O abade espera perseguições para os fiéis, com papel significativo na história, já que por meio delas a Igreja será purificada de sua corrupção.

Na abertura do sétimo selo, um silêncio se manifesta no céu. Para Joaquim, ele representa o s*abbatum* de descanso, no qual um silêncio contemplativo será trazido à realidade. Em comparação, na correspondente era do Antigo Testamento, depois de Esdras e Malaquias, cessou a produção de Escritura. Então, sob o sétimo selo, não será mais preciso a pregação.

A terceira parte do *Expositio* (123v-153r) trata das sete trombetas do Apocalipse (Apocalipse 8.2-11.18). Na estrutura geral, é o tempo terceiro, quando a ordem dos doutores digladia contra os hereges, em particular os arianos. Mas também corresponde a sete fases. A trombeta de número um é a fase dos Apóstolos, principalmente Paulo, pregando contra o Judaísmo e o legalismo. O granizo, misturado com fogo e sangue, significa o espírito de escuridão dos corações dos judeus. Como resultado, um terço dos judeus convertidos apostatou de volta para o Judaísmo.

A segunda trombeta significa os Mártires da era pós-apostólica, pregando contra a heresia dos nicolaítas. Nicolau é a montanha que caiu no "mar dos gentios". Por causa dele, um terço dos pagãos convertidos abandonou a fé. A terceira trombeta simboliza os doutores do tempo de Constantino. O meteoro que cai é Ário, cujo erro desabou sobre bispos e sacerdotes, e contaminou a água pura das escrituras. A quarta trombeta tipifica os monges e as virgens, que, como luminares celestiais, caminhando em contemplação, iluminam o mundo. Serão em larga medida atingidos pelo aparecimento dos sarracenos. A quinta trombeta descreve gafanhotos-escorpiões, que representam os *pathareni*.[71] As arvores que os gafanhotos destroem indicam a Igreja católica. A couraça dos escorpiões aponta para o coração duro dos *perfecti* entre os *pathareni*. Neste ponto de seu comentário, o abade fala de um homem que escapou de uma prisão em Alexandria no ano anterior (1195). Joaquim o encontrou em Messina e ouviu dele notícias de

[71] Joaquim usa o termo *pathareni* para se referir ao movimento dissidente conhecido como "catarismo". Cf. POTESTÀ, G. L. Op. Cit., p. 308. Especificamente sobre esta dissidência medieval, cf. AGUSTÍ, David. **Los cátaros**: el desafio de los humildes. Madrid: Sílex, 2006.

uma aliança entre sarracenos e *pathareni*. A esta aliança, outras nações hostis se juntarão, como os turcos do Oriente, os mouros e os berberes do sul.

Entre a sexta e a sétima trombeta, o Apocalipse descreveu três cenas distintas: a convocação para que se coma um livro, a descrição da medida do templo, e a atuação das duas testemunhas martirizadas pela besta. Na cena em que o livro é comido, o abade descreveu a ordem monástica segundo o modelo joanino (*monaschis designatis in Joanne*). A cidade santa que aparece na medição do templo significa a Igreja romana. A Igreja grega, por ter se afastado da sé apostólica, é a parte externa do templo, que será dada aos gentios. Aos olhos de Joaquim isso já aconteceu em grande medida, mas os gregos podem esperar por novas desolações. A rejeição ao *filioque* era, para o abade, a maior prova de apostasia da Igreja grega.[72] Sobre as duas testemunhas, Joaquim as entende como Moisés e Elias, ou duas ordens espirituais que virão no poder destes antigos personagens bíblicos para pregar contra o Anticristo. Segundo o abade, "Moisés foi um Levita e pastor do povo de Israel. Elias foi um homem solitário que não teve esposa ou filhos. Logo, um representa a ordem dos clérigos; o outro, a ordem dos monges".[73] Finalmente, surge a sétima trombeta. É tempo do julgamento da besta e do falso profeta. O Anticristo e os seus seguidores serão exterminados. Começará então a fase final da história da Igreja, "o terceiro *status* do mundo, que será um tempo de descanso e contemplação. Nele, após o fim das pessoas corruptas da terra, reinará o povo santo do Altíssimo."[74] Esta seção termina com uma longa descrição da conversão final dos gregos e judeus à Igreja latina.

A quarta parte do *Expositio* (153r-174v) não apresenta uma estrutura clara no Apocalipse (Apocalipse 11.19-14.20), mas mesmo assim o abade optou pela

[72] WHALEN, Brett Edward. **Dominion of God**: Christendom and Apocalypse in the Middle Ages. Cambridge: Harvard University, 2009. p. 111. O *filioque* era uma fórmula latina de descrição do relacionamento entre as pessoas da Trindade. Ela afirma a dupla origem do Espírito, procedendo, simultaneamente, do Pai e do Filho. Sobre a importância do *filioque* para o pensamento de Joaquim, cf. DANIEL, Randolph E. The double procession of the Holy Spirit in Joachim of Fiores Understanding of History. **Speculum**, Chicago, v. 55, n. 3, p. 469-483, 1980.

[73] "*Moses fuit Levita, et pastor Populi Israel; Helyas vir solitarius no habens filios aut uxorem. Ille ergo significat ordinem clericorum; iste ordinem monachorum*". (148v). Muito se especulará, posteriormente, na recepção do pensamento joaquimita, sobre a relação entre as duas testemunhas de Apocalipse e as ordens de Francisco e Domingos. Cf. REEVES, M. Op. Cit., p. 72-73.

[74] "*Et ad tertium statum mundi, qui erit in sabbatum et quietem: in quo, exterminatis prius corruptoribus terrae, regnaturus est populus sanetorum Altissimi.*" (152v).

divisão em sete distinções (*distinctiones*). A seção começa na abertura do santuário celestial, mas tem como foco a história do Dragão.[75] É o quarto tempo da história da Igreja, no qual a ordem dos monges e das virgens luta contra Maomé, a quarta cabeça do Dragão. Igualmente, corresponde a sete fases.

A primeira distinção apresenta o conflito entre a mulher vestida de sol e o Dragão. Nesta primeira batalha, os protagonistas foram Pedro e seus sucessores. O inimigo, por sua vez, agiu através de Herodes e Nero. A segunda distinção apresenta a guerra entre Miguel e o Dragão (Apocalipse 12.7-12) como símbolo da perseguição pagã aos cristãos até o tempo de Constantino. A terceira distinção descreve a fuga da mulher para o deserto, que representa a perseguição à igreja através das monarquias arianas. Ela fugirá para uma vida de retiro e contemplação durante 42 meses, ou 1260 dias.

A quarta distinção começa em Apocalipse 12.17, com o levantamento das duas bestas, e vai até 14.5 (o ajuntamento das 144.000 testemunhas do Cordeiro). A besta representa a perseguição sarracena aos eremitas e virgens, mas também indica, por meio de suas cabeças, uma série de adversários históricos da igreja. As quatro primeiras cabeças, respectivamente, eram os judeus, pagãos romanos, arianos e sarracenos. Esta cabeça sarracena parecia ter morrido, em função da tomada de Jerusalém, da conquista normanda na Sicília, e da expulsão dos mouros na Espanha. Para Joaquim, entretanto, ela voltou a viver, tão terrível quanto antes, e a tomada de Jerusalém seria uma demonstração disso. É a cabeça que parecia ter morrido, mas reviveu para impressionar o mundo todo. Joaquim interpretou a segunda besta de Apocalipse como um falso-profeta, que se levantará do meio da igreja, conhecendo e falando como um cristão. Este fará aliança com a "cabeça sarracena" da primeira besta. São os *pathareni*, "a escória dos hereges" (*haereticorum fex*). Os 144.000 que aparecem em Apocalipse 14 são, para o abade, os monges e virgens da igreja que se opõe àqueles que têm a marca da besta.

A quinta distinção cobre apenas dois versículos do Apocalipse (Apocalipse 14.6-7). É o anúncio do Evangelho Eterno e do juízo.[76] Também é o tempo da

[75] POTESTÀ, G. L. Op. Cit., p. 314.

[76] A expressão "Evangelho Eterno" está na origem da condenação imposta a algumas ideias de Joaquim em Anagni no ano de 1255, em função da atividade do franciscano Geraldo de Borgo san

desolação da Babilônia. A sexta distinção (Apocalipse 14.8-12) descreve o anúncio dos dois últimos anjos no céu. É o tempo do advento da Besta e do falso-profeta. No momento de descrever a sétima distinção (Apocalipse 14.13-20), a cena do Filho do Homem e a ceifa, Joaquim anuncia a idade sabática final, quando os fiéis viverão na terra com aqueles que sobreviverem à queda do Anticristo.

Potestà alerta que o *Expositio* é um comentário bíblico e não um tratado escolástico. Além do mais, ele foi escrito no transcurso de quase vinte anos de trabalho. Isso faz com que ele comporte algumas contradições ou oscilações. Nesta sétima distinção, por exemplo, o descanso sabático parece ter a presença de Cristo na terra com os santos. Nas outras referências ao mesmo período, Cristo não exerce um papel pessoal na transição para a era do Espírito.[77]

A quinta parte do *Expositio* (177r-191v) cobre a seção das sete taças do Apocalipse (Apocalipse 15.1-16.17). É o quinto tempo da Igreja, indicando o confronto da Igreja romana, simbolizada pelo trono de Deus, contra Babilônia. Cada taça representa também sete destinatários da ira divina. A primeira taça da ira foi despejada sobre os judaizantes, que adoraram a besta no tempo de Herodes e a sinagoga judaica. A segunda, sobre a igreja infiel antes de Constantino. A terceira, sobre os bispos arianos e seus ensinos depois de Constantino. A quarta, sobre os hipócritas das ordens contemplativas. A quinta, sobre os falsos clérigos e monges. A sexta, sobre os perversos do mundo. A sétima taça, sobre os próprios eleitos, na forma de uma perseguição purificadora.

A sexta parte do *Expositio* (191v-209v) não apresenta mais a divisão septenária. Esta seção do Apocalipse descreve a queda da Babilônia e o juízo sobre as bestas (Apocalipse 16.18-19.21). É o sexto tempo da história, e trata da luta dos *viri spirituales*, primeiramente contra o Dragão, depois contra a besta que veio do mar e a besta que veio da terra. O abade viu nesta longa passagem bíblica três distinções. A primeira (Apocalipse 16.18-18.24) descreve a queda da Babilônia e da besta que a sustenta. Potestà destaca que um aspecto marcante desta distinção está no fato de Joaquim ter retirado o Império Germânico da série de inimigos

Donnino. Cf. ROSSATTO, Noeli Dutra; *et. all*. Evangelho eterno: a hermenêutica condenada. **Filosofia Unisinos**, São Leopoldo, v. 11, n. 3, p. 298-339, 2010.

[77] POTESTÀ, G. L. Op. Cit., p. 317.

finais da igreja. No seu sermão de 1184 (*Apocalipsis liber ultimus*), o Império seria o adversário que iria purificar a Igreja dos seus pecados. O mesmo aparece no texto *Expositio Prophetiae Anonumae Romae repertae anno* (1184). Mas quando o abade escreve a sexta parte do *Expositio*, o Império não representa mais um inimigo a ser temido. A cidade que cairá, agora, não representa Roma, ou o Império Germânico, mas Constantinopla e o Império Bizantino. Babilônia se torna símbolo para qualquer oposição à Igreja de Roma.[78]

A segunda distinção (Apocalipse 19.1-10) apresenta a exultação dos fiéis diante da ruína da Babilônia. A terceira distinção (Apocalipse 19.11-21) apresenta a derrota da besta e do falso-profeta. Ambos representam inimigos da igreja desde o tempo dos apóstolos. Nos termos de Joaquim, são as "nações incrédulas que uma vez estiveram sujeitas ao Império Romano, e então perseguem a Cristo e sua Igreja".[79] Suas sete cabeças sucessivas são: a) Herodes e seus judeus no reino da Judéia; b) os pagãos do Império Romano até o tempo de Diocleciano; c) reino grego ariano; d) reino godo ariano; e) reino vândalo ariano; f) reino lombardo ariano; g) o império de Maomé. O tempo da sétima cabeça é o tempo da desolação da Babilônia. Esta terceira distinção descreve ainda um cavaleiro sobre um cavalo branco. Segundo o abade, esse cavaleiro pode indicar a manifestação de Cristo para destruir a besta através de sua volta pessoal ou o poder de Cristo operado por meio de outras figuras. Inicialmente, ele se inclina para uma vinda pessoal. Depois, entretanto, admite que isso pode ser explicado pela ação invisível de Cristo em sua Igreja militante.

Finalmente, as duas próximas seções do *Expositio* fecham o livro. A parte sétima (209v-215r) discute o milênio (Apocalipse 20.1-10), e a oitava (215r-224r) a Jerusalém Celestial (Apocalipse 20.11-22.21). Esta última corresponde ao oitavo *aetas*, não mais dentro da história, mas no *seculum futurum* posterior ao último tempo da humanidade.

[78] Ibidem. p. 319-320.
[79] "*Universas gentes infideles quae aliquando subjectae fuerunt Romano imperio, et persecutae sunt Christum, et ecclesiam ejus*". (196r)

A Idade Sabática do Espírito

Segundo Bernard MCGinn, Joaquim era um "um convicto utopista, no sentido de que ele sentia ardentemente a iminência da condição ideal de vida sobre a terra".[80] Sua descrição desta época futura parece realmente estar marcada pela ansiedade. Ele desejava ver o que naquele momento apenas podia imaginar, e esperava estar vivo quando tudo acontecesse, já que aguardava a manifestação deste período histórico para breve. Mas que tipo de vida o abade esperava? Quais seriam as tais "condições ideais" de existência humana sobre a terra?

Acima de tudo, seria o reino do Espírito (*regnus Spiriti Divini*). O Espírito é a mais frequente referência de Joaquim para este período. Ele é o "anjo" que amarrará Satanás por "mil anos", ou seja, durante um "período perfeito" de tempo. Talvez por uma geração (30 anos).[81] Assim, o ministério de Cristo, a segunda pessoa da Trindade, e o ministério do Espírito Santo, a terceira pessoa, durariam igualmente 30 anos. Será um período curto, mas necessário, à luz da revelação trinitária à humanidade, já que o Pai se manifestou no primeiro status e o Filho no segundo. O terceiro *status* pertence ao Espírito.

Durante este tempo, o Espírito atuará sobre toda a terra, enchendo-a de paz. Essa será sua principal característica. Finalmente terá acabado a longa série de conflitos e perseguições que marcou os dois povos de Deus (Israel e Igreja) desde o início da história. Neste período, ambos estarão unidos (judeus e gentios) debaixo da plena posse da "inteligência espiritual" para conhecer os segredos das Escrituras. Joaquim fala de uma "cidade amada" no final da sétima seção do *Expositio*, o que pode ser uma indicação de que Joaquim esperava que Jerusalém fosse o lugar desta reunião universal dos "povos do altíssimo" no final dos tempos.[82] Assim, se a graça de Deus se moveu do Oriente para o Ocidente, no período sabático, ela voltará do Ocidente para o Oriente.

Joaquim denomina o período de *sabbatum*, e abre a sétima seção do *Expositio* falando dos seis "tempos" anteriores (*tempore laboriosa*). Se a ocasião

[80] MC GINN, Bernard. **L'Abate Calabrese**..., Op. Cit., p. 168 (tradução nossa).
[81] Joaquim usa o termo "geração" para descrever períodos históricos. Uma geração teria a duração de trinta anos. Do nascimento de Jesus até o descanso sabático, 1260 anos, 42 gerações passaram. Cf. WEST, D. C.; ZIMDARS-SWARTZ, S. Op. Cit., p. 32-35.
[82] WHALEN, B. E. Op. Cit., p. 123.

anterior foi de trabalho, este último tempo da história será de descanso. Por isso é um "sábado", expressão que faz alusão à semana primordial de criação das Escrituras hebraicas, cuja narrativa descreve a divindade criando o mundo em seis dias. No sétimo, entretanto, descansou "de toda a sua obra que tinha feito. E abençoou Deus o dia sétimo e o santificou; porque nele descansou de toda a obra que, como Criador, fizera." (Gênesis 2.2-3). Esse relato dos primórdios retorna várias vezes nas narrativas bíblicas. Em uma delas, surge no código legal judaico conhecido como "dez mandamentos": "em seis dias, fez o Senhor os céus e a terra, o mar e tudo o que neles há e, ao sétimo dia, descansou; por isso, o Senhor abençoou o dia de sábado e o santificou" (Êxodo 20.11). O texto da Vulgata assim traduziu uma das expressões: "*benedixit Dominus diei sabbati*". Tomando esta semana da criação como uma das estruturas da história da humanidade, o abade vinculou os tempos anteriores, de trabalho, com os seis primeiros dias, aguardando com muita ansiedade o "*septimum mundi statem*", o sábado de descanso espiritual.[83]

Na sétima parte do *Expositio,* a descrição deste sábado final permanece vaga em muitos aspectos. Joaquim fala de características como *pax* e *spiritualis intellectus*. A primeira é uma inversão dos sucessivos conflitos que caracterizaram a história da humanidade. A segunda aponta para um aperfeiçoamento da sabedoria dos homens e mulheres do final da história que excederá a sabedoria dos livros e tornará desnecessária a pregação. Mas se desejamos uma caracterização mais abrangente, precisamos recorrer a outra fonte do pensamento do abade de Fiore.

Joaquim transformou algumas de suas ideias em imagens e esquemas, o que faz com que uma forma de aproximação ao sábado do Espírito esteja no documento conhecido como *Liber Figurarum.*[84] Esta obra sobreviveu como uma coletânea de figuras do abade. Algumas destas aparecem no contexto dos livros autênticos. Outras, exclusivamente no *Liber*. No total, são 26 figuras, resultado da

[83] Ibidem. p. 106.
[84] MC GINN, B. Op. Cit., p. 169. Para uma análise do *Liber Figurarum*, cf. TAGLIAPIETRA, Op. Cit., p. 99-106. Usamos a edição encontrada em: GIOACCHINO DA FIORE. **Lo specchio del mistero**: Le tavole del Liber Figurarum di Gioacchino da Fiore. Centro Internazionale di Studi Gioacchimiti: San Giovanni in Fiore, 2000.

edição dos discípulos de Joaquim, que não apenas organizaram suas principais imagens, mas, também, desenharam outras, seguindo de perto suas ideias.[85]

Uma das figuras que mais claramente tratou do período sabático foi a *Dispositio novi ordinis pertinens ad tertium statum* (*Liber Figurarum*, Tav. XII).[86] É um diagrama da sociedade do final dos tempos. Percebe-se que o abade apresenta essa nova sociedade com elementos de descontinuidade e continuidade em relação ao tempo anterior. A Igreja, por exemplo, será transformada, mas, não necessariamente descontinuada.

A nova sociedade foi desenhada na forma de uma cruz grega, com suas partes transformadas em oratórios, o que define o centro desta nova realidade humana como uma grande instituição religiosa, generalizada e universal. A figura é formada por um oratório central, cercada por outros quatro oratórios, que correspondem a diversos tipos de vida monástica, tendo na parte inferior da figura dois outros oratórios, maiores em circunferência, mas, distantes dos oratórios centrais. Ou seja, são cinco oratórios dedicados a tipos distintos de monges (*ordo monachorum*), um para os clérigos (*ordo clericorum*) e outro para os leigos (*ordo coniugatorum*).

A imagem foi baseada na passagem de 1Coríntios 12.12, quando Paulo descreve o corpo com muitas partes, que formam um só organismo quando estão todas juntas. Joaquim combinou esta imagem com a visão dos "seres viventes" de Apocalipse 4: um leão, um boi, um homem e uma águia. Em seguida, ele aplicou a estes seres os "carismas" de Efésios 4: apóstolos, profetas, evangelistas e pastores-mestres. O resultado dessa amálgama é uma comunidade que dá unidade e plenitude ao "povo do altíssimo" na terra.

Nesta comunidade religiosa perfeita do fim do mundo, numa posição correspondente ao "nariz" da sociedade, está o *pater spiritualis*, que guia pelo exemplo e dedicação. Este oratório é dedicado à "Maria e a Santa Jerusalém". Ele é simbolizado pela pomba, e funciona como um conselho para o restante da

[85] TAGLIAPIETRA, A. Op. Cit., p. 100; MC GINN, Bernard. **Apocalyptic Spirituality**: Treatises and Letters of Lactantius, Adso of Montier-En-Der, Joachim of Fiore, the Franciscan Spirituals, Savonarola. New York: Paulist, 1979. p. 103.

[86] GIOACCHINO DA FIORE. **Lo specchio del mistero**..., Op. Cit., p. 13. Para a análise da *Dispositio*, cf.: MCGINN, Bernard. **Apocalyptic Spirituality**..., Op. Cit., p. 111-112; TAGLIAPIETRA, A. Op. Cit., p. 103-104.

sociedade. Joaquim o denomina também de "trono de Deus", como em Apocalipse 4. O "pai espiritual" e os demais membros deste oratório seguem a "regra" na pureza da forma. No interior do oratório aparece a descrição: "Este local será a mãe de todos os locais. Será o pai espiritual que presidirá todos os lugares".[87]

À esquerda do oratório central está o oratório de "Pedro e de Todos os Santos Apóstolos". Esta parte representa a mão. É simbolizada pelo Leão, e funciona como uma casa para pessoas idosas e doentes se recuperarem por meio do "espírito de fortaleza". Apesar da fragilidade dos seus membros, eles ainda seguem a regra religiosa:

> Neste oratório vão viver estes irmãos delicados e velhos, que, por fraqueza de estômago não podem suportar a austeridade da regra e do jejum, mas ainda assim, como podem, se esforçam para proceder de acordo com a pureza da regra. Eles não serão obrigados a sair para os campos para fazer trabalhos manuais, mas vão executar seus trabalhos em casa debaixo de cuidados. Não será permitida a entrada neste oratório por vontade própria ou escolha, mas apenas aqueles a quem ordenou o abade.[88]

À direita do oratório central está o oratório de "Paulo e de todos os Doutores da Igreja". Esta casa representa a "orelha", e é simbolizada por um "homem". Funciona como um centro de aprendizagem, onde pessoas irão estudar com a ajuda do "*espírito de inteligência*": "Neste oratório vivem homens eruditos, entretanto com desejo de aprender as coisas de Deus, e que desejam dedicar-se mais do que os outros para ler e estudar a doutrina espiritual".[89]

Acima do oratório central está o oratório de "João Evangelista e dos Santos Virgens". Esta parte representa os "olhos". É simbolizada pela águia, e seu papel é a contemplação debaixo da completa clausura. O "espírito de sabedoria" está sobre aqueles que estão nesta casa. É aqui que os "*viri spirituales*" viverão vidas perfeitas através do louvor e da contemplação. Segundo a descrição na imagem, "neste oratório viverão homens perfeitos e virtuosos que, inflamados pelo desejo de vida espiritual, querem levar uma vida contemplativa".[90] Eles "jejuam o tempo todo,

[87] GIOACCHINO DA FIORE. **Lo specchio del mistero**... Op. Cit., p. 13-14.
[88] Idem.
[89] Idem.
[90] Idem.

exceto por motivo de doença. Não bebem vinho e nem comem alimentos temperado com óleo, exceto nos domingos e nos principais dias festivos".[91]

Abaixo do oratório central está o oratório de "Estevão e de todos os Santos Martirizados". Ele é simbolizado pelo "boi" e representa a "boca" da comunidade. Por meio do "espírito de ciência", estes membros serão preparados e treinados em grande disciplina espiritual. Neste oratório, "vivem os irmãos que têm força para a atividade exterior e não podem progredir na disciplina espiritual, como apropriado". Esta descrição já indica um declínio de status em relação aos membros dos oratórios superiores e seus representantes de alto ideal de vida religiosa.

Na parte inferior da figura há ainda outros dois oratórios que consomem um grande espaço da imagem. Há um intervalo maior entre eles e a parte superior da *Dispositio*, mas, ainda há uma ligação, como aparece no registro: "entre o mosteiro e a sede do clero deve existir uma distância de quase três milhas". Elemento semelhante será repetido para o espaço que separa as duas casas de baixo.

O oratório do clero é chamado de "João Batista e dos Profetas". É uma casa larga e representa os "pés" da comunidade. É simbolizada por um "cachorro". Por meio do "espírito de devoção", sacerdotes e clérigos vivem em continência e comunidade, sob a abstinência de alguns tipos de alimento e de roupa festiva.

Entre o oratório do clero e o mais inferior, que forma a base, surge novamente a menção do espaço de separação entre os edifícios, tema que aponta para um distanciamento não apenas espacial entre os personagens de cada um, mas também de poder, função e papel: "entre estes dois oratórios deve existir um espaço de cerca de três estádios".[92]

Na parte inferior da figura está o oratório de "Abraão e dos Patriarcas", representado por uma ovelha, cuja função é servir de casa para pessoas casadas e seus filhos, sob o "temor pela salvação". Estes viverão em casas privadas, mas suas vidas seguirão as ordens do *pater spiritualis* e seus supervisores. Eles trabalharão regularmente, darão o dízimo e viverão uma vida nivelada, sem distinção de

[91] Idem.
[92] Idem.

classes, e com bens materiais em comum. A imagem ainda registra: "Sob o nome deste oratório estarão reunidos os cônjuges com seus filhos e filhas, em forma comunitária, para ter relações com as esposas, mais para produzir descendentes do que para satisfazer os desejos".[93]

Por meio da *Dispositio* surge a descrição de uma realidade social fortemente estruturada, com espaços geográficos marcados por *status*, função e dinâmica religiosa e social. Joaquim recorreu ao texto de Efésios 4.3 para falar da metáfora do corpo de Cristo, com órgãos diferentes. Usou também João 14.2 para trazer a imagem das várias casas divinas. Por meio destas metáforas ele compôs a imagem de sete "casas espirituais", nas quais leigos, diferentes níveis de monges, clérigos e sacerdotes habitarão.[94] Estas sete casas são ordenadas como se fossem a futura Jerusalém transcendental de Apocalipse 22. Não é ainda aquela, mas uma antecipação proléptica de suas qualidades. Esta comunidade monástica se manifestará no período sabático, em "semelhança à Jerusalém Celeste".[95]

A *Dispositio* contém o plano de um monastério perfeito, no qual a vida contemplativa desempenha o papel central da existência humana. Apesar do predomínio da *ordo monachorum*, haverá também, possivelmente sob os influxos da espiritualidade cisterciense,[96] espaço para trabalho e estudo. Daí a existência dos leigos, para trabalhar; dos clérigos, para ministrar os sacramentos aos leigos; e do "oratório do boi", formado por monges que terão contato com clérigos.

Conclusão

Mesmo se recusando a definir Joaquim como milenarista em função de uma definição estreita do fenômeno,[97] o francês Jean Delumeau descreve longamente o sistema do calabrês na segunda obra de sua trilogia dedicada ao estudo do

[93] Idem.
[94] Idem.
[95] Idem.
[96] RUCQUOI, Adeline. "No hay mal que por bien no venga": Joaquín de Fiore y las esperanzas milenaristas a fine de la Edad Media. **Clío & Crímen**: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango, Durango, v. 1, p. 217-240, 2004. p. 229.
[97] Segundo Delumeau, "Joaquim não é um messianista, pois não divisou no horizonte nenhum novo messias. Tampouco é um milenarista em sentido estrito, porquanto jamais profetizou que o reinado do Espírito duraria mil anos". Cf. DELUMEAU, Jean. **Mil anos de felicidade**: uma história do paraíso. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 43.

paraíso.[98] No momento de resumir a natureza do repouso sabático, o historiador francês recorreu a diversas expressões do abade e forneceu esta síntese, que dificilmente poderia deixar de ser definida como milenarista:

> Depois do tempo da "lei e da "graça" virá, portanto, o da "maior graça", durante o qual a natureza se transformará e se embelezará. A liberdade espiritual florescerá no mundo. Então, "não haverá mais sofrimentos e gemidos. Reinarão, ao contrário, o repouso, a calma, a abundância da paz". Seremos voltados à contemplação, ao louvor. "Dançaremos de alegria ao contemplar os admiráveis desígnios de Deus". Não haverá mais necessidade de escrever livros para explicar as Escrituras. A prédica se deterá. O tempo da letra terá terminado. Os fieis contemplarão os mistérios em plena luz. O Evangelho segundo a letra será substituído pelo "Evangelho eterno" que procede do Evangelho de Cristo. A verdade nos será dada em sua simplicidade.[99]

A recepção do Apocalipse de João nos comentários de Joaquim se deu de forma criativa, seletiva e aglutinadora. O resultado disso foi a transformação do descanso milenar de João no sábado do Espírito joaquimita, um novo tipo de milenarismo, uma forma de expectativa social que ansiava por um período de felicidade para toda a humanidade, mesmo que afirmasse alguns benefícios especiais para um grupo dentro dela. Nos termos de Norman Cohn:

> Por mais respeito que Joaquim tivesse às doutrinas, exigências e interesses da Igreja, o que ele propusera era, na verdade, um novo tipo de milenarismo – e aliás um tipo que as gerações futuras haveriam de elaborar, num sentido antieclesiástico e, depois, num sentido abertamente secular.[100]

Referências bibliográficas

ACOSTA GÓMEZ, Luis A. **El lector y la obra**: teoria de la recepción literária. Madrid: Gredos, 1989.

AFFLECK, Toby. Joachim of Fiore. **Access History**, Brisbane, v. 1, n. 1, p. 45-54, 1997.

[98] A trilogia de Delumeau é formada pelas seguintes obras: DELUMEAU, Jean. **Une histoire du paradis**: Le Jardin des délices. Fayard: Hachette Littératures, 2002; DELUMEAU, Jean. **Mil anos de felicidade**: uma história do paraíso. São Paulo: Companhia das Letras, 1997; DELUMEAU, Jean. **O que sobrou do paraíso**? São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

[99] DELUMEAU, Jean. **Mil anos de felicidade**..., Op. Cit., p. 45. As aspas pertencem ao texto citado.

[100] COHN, Norman. **Na senda do milênio**: milenaristas, revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média. Lisboa: Presença, 1970. p. 90.

AGUSTÍ, David. **Los cátaros**: el desafio de los humildes. Madrid: Sílex, 2006.

BERNARDI, Orlando. Comentário ao Apocalipse (Expositio in Apocalypsin). Joaquim de Fiori. **Scintilla**, Curitiba, v. 7, n. 2, p. 229-257, 2010.

BURGER, Edward K. **Joachim of Fiore:** Enchiridion super Apocalypsim. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1986.

CALVO, Juan José Ayán. Introducción. *In*: TICONIO. **Livro de Las Reglas.** Madri: Cidad Nueva, 2009. p. 11-78.

COHN, Norman. **Na senda do milênio**: milenaristas, revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média. Lisboa: Presença, 1970.

COURT, John M. **Approaching the Apocalypse**: a short history of Christian millenarianism. New York: I. B. Tauris, 2008.

DANIEL, E. Randolph. **Abbot Joachim of Fiore.** Liber de Concordia Novui ac Veteris Testamenti**.** Philadelphia: The American Philosophical Society, 1983.

DANIEL, E. Randolph. Joachim of Fiore: Patterns of History in the Apocalypse. In: EMMERSON, Richard K.; MCGINN, Bernard (Ed.). **The Apocalypse in the Middle Ages**. London: Cornell University, 1992. p. 72-88.

DANIEL, Randolph E. The double procession of the Holy Spirit in Joachim of Fiores Understanding of History. **Speculum**, Chicago, v. 55, n. 3, p. 469-483, 1980.

DELUMEAU, Jean*.* **Mil anos de felicidade**: uma história do paraíso. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

DELUMEAU, Jean. **O que sobrou do paraíso**? São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

DELUMEAU, Jean. **Une histoire du paradis**: Le Jardin des délices. Fayard: Hachette Littératures, 2002.

DICIONÁRIO LATIM PORTUGUÊS. Porto: Porto, 2001.

DUBY, Georges. **Atlas Histórico Mundial***.* Madrid: Debate, 1987.

ELLIOTT, E. B. **Horae Apocalypticae**: a commentary on the Apocalypse, critical and historical. Londres: Seeley, 1862.

GIOACCHINO DA FIORE. **Lo specchio del mistero**: Le tavole del Liber Figurarum di Gioacchino da Fiore. Centro Internazionale di Studi Gioacchimiti: San Giovanni in Fiore, 2000.

HARDWICK, Lorna. **Reception studies**. Oxford: Oxford University, 2003.

JAUSS, Hans Robert. **Toward an aesthetic of reception**. Minneapolis: University of Minnesota, 1982.

LERNER, Robert E. The medieval return to the thousand-year Sabbath. *In:* EMMERSON, Richard K.; MCGINN, Bernard (Ed.). **The Apocalypse in the Middle Ages.** London: Cornell University, 1992. p. 51-71.

LEWIS, Charlton T.; SHORT, Charles. **A Latin Dictionary**. Oxford: Clarendon, 1958.

LOUD, Graham A. **The Latin Church in the Norman Italy**. Cambridge: Cambridge University, 2007. p. 462-467.

MATTER, E. Ann. The Apocalypse in Early Medieval Exegesis. *In:* EMMERSON, Richard K.; MCGINN, Bernard (Ed.). **The Apocalypse in the Middle Ages**. London: Cornell University Press: 1992. p. 38-50.

MC GINN, Bernard. **Apocalyptic Spirituality**: Treatises and Letters of Lactantius, Adso of Montier-En-Der, Joachim of Fiore, the Franciscan Spirituals, Savonarola. New York: Paulist, 1979.

MC GINN, Bernard. **L'Abate Calabrese**: Gioacchino da Fiore nella storia del pensiero occidentale. Gênova: Casa Editrice Marietti, 1990.

PARMEGIANI, Raquel de Fátima. Leituras Medievais do Apocalipse: Comentário ao Beato de Liebana. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo, v. 23, n. 36, 107-125, 2009. p. 122-124.

POTESTÀ, Gian Luca. **Il Tempo Dell'Apocalisse**: Vita di Gioacchino da Fiore. Roma: Laterza, 2004.

REEVES, Marjorie. **The influence of Prophecy in the Later Middle Ages**: a Study in Joachimism. London: University of Notre Dame, 1993.

ROSSATTO, Noeli Dutra. Introdução ao Apocalipse. **Veritas**, Porto Alegre, v. 47, n. 3, p. 453-471, 2002.

ROSSATTO, Noeli Dutra; *et. all*. Evangelho eterno: a hermenêutica condenada. **Filosofia Unisinos**, São Leopoldo, v. 11, n. 3, p. 298-339, 2010.

RUCQUOI, Adeline. "No hay mal que por bien no venga": Joaquín de Fiore y las esperanzas milenaristas a fine de la Edad Media. **Clío & Crímen**: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango, Durango, n. 1, p. 217-240, 2004.

SELGE, Kurt-Viktor. **Gioacchino da Fiore – Introduzione all'Apocalisse**. Roma: Viella, 1995.

SMALLEY, Beryl. **The study of the Bible in the Middle Ages.** Oxford: Basil Blackwell, 1952.

TAGLIAPIETRA, Andrea. **Il "prisma" Gioachimita**: Introduzione all'opera di Gioacchino da Fiore. In: GIOACCHINO DA FIORE. Sull'Apocalisse. Milano: Feltrinelli, 2008. p. 13-125.

TORRÓ, Joaquín Pascual. Introducción general. *In:* VICTORINO DE PETOVIO. **Comentário al Apocalipsis y otros escritos**. Madri: Cidad Nueva, 2008. p. 9-26.

TRONCARELLI, Fabio. **Gioacchino da Fiore**: la vita, il pensiero, le opere. Roma: Città Nuova, 2002.

VITORINO DE PETOVIO. **Comentario al Apocalipsis y otros escritos.** Madri: Cidad Nueva, 2008.

WEST, Delno C.; ZIMDARS-SWARTZ, Sandra. **Joachim of Fiore**: a Study in Spiritual Perception and History. Bloomington: Indiana University, 1983.

WHALEN, Brett Edward. **Dominion of God**: Christendom and Apocalypse in the Middle Ages. Cambridge: Harvard University, 2009.

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA:
Faculdade Batista do Rio de Janeiro
Endereço: Rua José Higino, 416 - Tijuca
CEP: 20510-412
Rio de Janeiro – RJ - Brasil

Recebido: 16/04/2018
Aprovado: 10/05/2018

Revista de História Comparada - Programa de Pós-Graduação em História Comparada-UFRJ
https://revistas.ufrj.br/index.php/RevistaHistoriaComparada - ISSN: 1981-383X

FONS SAPIENTIE. TEORIA, ABORDAGENS E ANÁLISE DA BULA DE CANONIZAÇÃO DE DOMINGOS DE GUSMÃO

Thiago de Azevedo Porto[1]
Universidade Federal do Pará

Resumo: O presente artigo tem como foco a bula *Fons sapientie*, documento papal publicado em 03 de julho de 1234, para anunciar a canonização de Domingos de Gusmão pela Igreja romana. A principal proposta deste trabalho é realizar uma análise do discurso presente nesta bula de canonização, tendo como referencial teórico as reflexões de Michel Foucault. Por meio do método comparativo o texto também explora abordagens realizadas por outros pesquisadores e os perfis de santidade elaborados para Domingos de Gusmão no documento papal.
Palavras-chave: *Fons sapientie*; Canonização; Domingos de Gusmão.

FONS SAPIENTIE. THEORY, APPROACHES AND ANALYSIS OF THE DOMINIC GUZMAN CANONIZATION BULL

Abstract: This article focuses on the bull *Fons sapientie*, papal document published on July 3, 1234, to announce Dominic of Guzman's canonization by the Roman Church. The main proposal of this work is to perform an analysis of the discourse present in this canonization bull, having as theoretical reference the reflections of Michel Foucault. Through the comparative method the text also explores approaches made by other researchers and the profiles of sanctity elaborated for Dominic of Guzman in the papal document.
Keywords: *Fons sapientie*; Canonization; Dominic of Guzman.

Fons sapientie é o título da bula de canonização[2] de Domingos de Gusmão,[3] um documento papal que foi publicado na cidade de Rieti (Itália), em 03 de julho de 1234, anunciando oficialmente o reconhecimento da santidade daquele líder

[1] E-mail: thiagoporto81@gmail.com.
[2] A versão utilizada neste artigo é o resultado de uma edição crítica publicada pela *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica* em 1935, tendo sido editada por Angelus Walz em latim junto com outros documentos referentes à canonização de Domingos em uma coletânea que recebeu o título de *Acta Canonizationis S. Dominici*. Para maiores informações, cf.: WALZ, Angelus. Acta Canonizationis S. Dominici. *In:* **Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica**, tomus XVI. Romae: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1935. p. 89-194. Deste ponto em diante a referência à bula de canonização editada por Angelus Walz será feita apenas como *Fons sapientie*, seguida da identificação das páginas correspondentes ao documento tal como citado no corpo do texto.
[3] Domingos de Gusmão nasceu por volta de 1170, na cidade de Caleruega, Reino de Castela, e morreu em 1221, na cidade de Bolonha, localizada na região da Emilia-Romagna, na Península Itálica. Ele teve uma trajetória inicial de formação e de atuação religiosa na diocese de Osma, na Península Ibérica. Depois, acompanhando o bispo de Osma, ele atuou como pregador em diferentes cidades do sul do Reino da França. Domingos foi apontado pelo papado e por uma corrente dominicana como o fundador da Ordem dos Frades Pregadores, uma tradição histórica que começou a ser desenvolvida na década de 1230, de forma associada às iniciativas para a sua canonização pela Igreja romana.

dos dominicanos pela Igreja romana e incentivando os cristãos a visitarem o seu sepulcro na cidade de Bolonha.

O texto em questão tem o formato de uma carta aberta, elaborando um discurso oficial sobre a santidade do primeiro mestre geral dos dominicanos e apontando como destinatários as autoridades eclesiásticas e religiosas, os sacerdotes e os demais cristãos. Trata-se de um documento institucional, de caráter religioso e eclesiástico, já que o discurso nele desenvolvido é atribuído ao papa Gregório IX.[4]

O discurso elaborado na *Fons sapientie* registra os sentidos que foram construídos para a santidade e a canonização de Domingos de Gusmão, também mobiliza saberes para fundamentar a argumentação e, por isso mesmo, acaba reproduzindo uma visão de mundo em tudo adequada aos projetos das instituições diretamente envolvidas nessa causa.[5]

O presente artigo tem como proposta principal realizar uma análise do discurso elaborado neste documento papal, para isso toma como referencial teórico conceitos e reflexões de Michel Foucault. Os estudos foucaultianos evidenciaram o discurso como um elemento fundamental para a compreensão dos fenômenos históricos. Segundo o filósofo francês o discurso não é um elemento secundário no convívio social, ou uma prática subjetiva que não pode ser decodificada. Ele é um acontecimento social e histórico, pois é alvo das disputas pelo poder e dos conflitos entre grupos divergentes por determinadas posições, por conseguinte, ele é, ao mesmo tempo, objeto a ser conquistado e arena para as lutas do cotidiano.[6]

---

[4] Gregório IX foi pontífice romano de 1227 a 1241. Ele se chamava Hugolino, era filho do conde de Segni e sobrinho do também papa Inocêncio III. Antes de se tornar papa, ele atuou como clérigo na corte pontifícia, tendo desempenhado a função de legado papal na região da Lombardia (na Península Itálica) durante o pontificado de seu antecessor, o papa Honório III. Gregório IX foi o papa que canonizou Francisco de Assis, Antônio de Lisboa/Pádua e Domingos de Gusmão.

[5] Uma análise comparativa das instituições participantes da causa de canonização de Domingos de Gusmão foi justamente o escopo da tese de doutorado defendida em março de 2018, junto ao Programa de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC/UFRJ), sob a orientação da Prof.ª Dr.ª Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva. Para maiores informações, cf.: PORTO, Thiago de Azevedo. **O papado, os dominicanos e as instituições de Bologna na canonização de Domingos**: uma análise comparativa. Rio de Janeiro, 2018. Tese (Doutorado em História Comparada) – Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

[6] FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 21 ed. São Paulo: Loyola, 2011. p. 10.

No tocante ao discurso e suas apropriações, duas contribuições de Foucault se relacionam mais de perto com a análise desenvolvida neste artigo: o discurso como espaço articulador entre saber e poder; e os procedimentos (controle, seleção, organização e redistribuição) que operacionalizam a produção desse discurso gerador de poder.[7] Por isso, a análise do discurso aqui realizada tem como foco a mobilização de saberes na argumentação da *Fons sapientie* e articulação desse recurso discursivo com as instituições envolvidas na canonização de Domingos de Gusmão.

Já a base metodológica utilizada neste artigo, dialoga com as reflexões do historiador Jürguen Kocka, ao defender que a comparação permite ao pesquisador "identificar questões e problemas que se poderiam de outro modo perder, negligenciar ou apenas não inventariar",[8] justamente em decorrência da funcionalidade e do caráter heurístico do método comparativo.

Nesse sentido, a segunda parte do presente texto realiza uma comparação entre os trabalhos de diferentes pesquisadores que se dedicaram a analisar a bula de canonização de Domingos de Gusmão. Tal procedimento permitiu apontar tendências de abordagens já realizadas sobre o referido documento papal, bem como identificar caminhos que não foram ainda explorados.

Além disso, o método comparativo foi aqui utilizado em conjunto com a análise do discurso, permitindo identificar, comparar e analisar perfis de santidade que foram elaborados para Domingos de Gusmão na bula *Fons sapientie*. Os principais resultados dessa análise são apresentados ao final do texto, destacados como contribuições ao debate sobre o documento que registra a canonização do primeiro líder dos dominicanos pela Igreja romana.

Comparando abordagens sobre a bula *Fons sapientie*

A bula de canonização de Domingos de Gusmão já foi alvo de reflexões e análises realizadas por pesquisadores europeus em diferentes períodos. Por isso, antes de realizar uma análise própria e apontar possíveis contribuições ao que já

[7] BRANDÃO, Helena H. N. **Introdução à análise do discurso**. 2. ed. Campinas, SP: Unicamp, 2004. p. 37.
[8] KOCKA, Jürguen. Comparison and beyond. **History and Theory**, n. 42, p. 39-44, 2003. p. 40.

foi realizado pela historiografia, é importante registrar e comparar algumas tendências de análise sobre este documento.

Em 1957, com a publicação do livro *Histoire de Saint Dominique*,[9] Marie-Humbert Vicaire[10] foi um dos primeiros historiadores a tecer considerações sobre a bula *Fons sapientie*, mais precisamente no capítulo em que ele explorou a canonização do primeiro mestre geral dos Frades Pregadores.

Como parte de sua argumentação no referido livro, Vicaire destaca que o documento em questão foi redigido em um estilo oratório, recorrendo bastante a alegorias bíblicas, sem apresentar uma tonalidade pessoal entre o papa e o líder da Ordem dos Pregadores, algo que só teria sido realizado nos últimos parágrafos daquele texto, para a decepção do historiador dominicano.[11]

Vicaire também ressalta o amplo quadro histórico construído na argumentação da bula *Fons sapientie*, em que o papa voltou seu olhar para as vicissitudes da evangelização do mundo, que foi abordada a partir de quatro etapas históricas, ilustradas com alegorias retiradas de Zacarias, principalmente aquela das quatro quadrigas que endireitam a marcha da Igreja.[12]

O historiador dominicano também argumenta que a bula de canonização de Domingos colocou a Ordem dos Frades Pregadores em uma posição de destaque na história da Igreja, conferindo uma dimensão histórica para a ordem dominicana que é inédita naquela conjuntura. Por isso o documento seria uma prova do sucesso de Domingos e de sua obra, alavancando sua ordem religiosa a uma posição privilegiada na hierarquia da Igreja, algo só comparável ao sucesso dos cistercienses no início do século XIII.[13]

---

[9] VICAIRE, Marie-Humbert. **Histoire de Saint Dominique**. Au coeur de L'Église. Paris: Du Cerf, 1957.

[10] Marie-Humbert Vicaire nasceu em 1903 e morreu em 1993. Ao nascer se chamava Paul Vicaire e adotou o nome de Marie-Humbert quando ingressou na Ordem dos Frades Pregadores, em 1928. Foi um historiador dedicado ao tema da Ordem dominicana e de são Domingos. Também foi professor de História da Igreja junto à Faculdade de Teologia da Universidade de Fribourg. Na década de 1960, junto com Étienne Delaruelle, ele foi um dos idealizadores e organizadores dos colóquios de Fanjeaux (na França), cujas atas foram publicadas a partir de 1966 sob o título de *Cahiers de Fanjeaux*.

[11] VICAIRE, M-H. Op. Cit., p. 352.

[12] Ibidem. p. 352.

[13] VICAIRE, M-H. Op. Cit., p. 353 e 354.

O trabalho realizado por Marie-Humbert Vicaire nas décadas de 1960 e 1970, sem dúvida incentivou e influenciou outras pesquisas sobre a canonização de Domingos de Gusmão, abrindo caminhos de investigação e apresentando reflexões historiográficas que foram aprofundadas, ampliadas e problematizadas por outros historiadores. Mas suas análises e interpretações devem ser dimensionadas e problematizadas sempre levando em consideração o pertencimento religioso e institucional daquele historiador, que ingressou na Ordem dos Frades Pregadores e se especializou em pesquisas sobre a ordem e sobre o seu primeiro mestre geral.

A decepção de Vicaire com a ausência de uma tonalidade mais pessoal na argumentação da *Fons sapientie* é um exemplo explícito da sua vinculação e do seu compromisso religioso com os dominicanos. Pois o documento não deixa de registrar ao final a familiaridade entre o papa Gregório IX e Domingos de Gusmão. Contudo, o historiador dominicano não parece ter exagerado quanto à importância que foi conferida ao primeiro mestre geral dos Frades Pregadores e a sua ordem religiosa na argumentação daquela bula de canonização.

Da década de 1990 em diante a bula de canonização de Domingos de Gusmão foi alvo de análises e reflexões por diferentes pesquisadores italianos, em um esforço historiográfico e intelectual que permitiu aprofundar e diversificar as interpretações realizadas por Marie-Humbert Vicaire.

Grado Giovanni Merlo[14] foi um dos pesquisadores que explorou o referido documento em um dos capítulos do seu livro *Contro gli eretici*,[15] uma coletânea de trabalhos publicada em 1996, com todos os textos refletindo sobre as estratégias de combate aos hereges que foram utilizadas pela Igreja romana a partir dos séculos XII e XIII.

Ao analisar a bula de canonização de Domingos, o referido historiador italiano identificou uma lógica, ao mesmo tempo, contextual e teológica para a

[14] Historiador e professor universitário desde 1977, atuando primeiramente na *Università degli studi di Torino* e depois na *Università degli studi di Milano*, tendo se especializado nas cátedras de História Medieval, História da Igreja Medieval e História das Heresias. Grado Giovanni Merlo é autor de dezenas de textos publicados na forma de artigos, capítulos e livros, dentre os quais o livro referido a seguir. Heresias e hereges são temas frequentes em seus trabalhos, configurando também uma de suas contribuições na análise da bula *Fons sapientie*.

[15] MERLO, Grado Giovanni. **Contro gli eretici**. La coercizione all'ortodossia prima dell'Inquisizione. Bologna: Il Mulino, 1996.

forma como o texto caracteriza as Ordens Mendicantes, exaltando seus fundadores e seus discípulos por meio de uma teologia da milícia cristã. Para isso, recorre-se na argumentação a uma alegoria retirada de Zacarias, que ilustra a história da Igreja em quatro diferentes fases, com o surgimento de comunidades cristãs que funcionam como verdadeiras milícias enviadas por Deus. Segundo Merlo, a linguagem utilizada na *Fons sapientie* é repleta de palavras e imagens militares, que encontram seu sentido no contexto de escrita do documento e no clima de ativismo anti-herético que caracterizava o pontificado de Gregório IX.[16]

O mesmo autor também apontou em sua argumentação que essa teologia da milícia cristã vinha sendo desenvolvida em outros documentos papais (anteriores a 1234), aparecendo também em bulas de canonização já emitidas por Gregório IX, tal como a de Francisco de Assis. Nesse sentido, a bula *Fons sapientie* seria uma espécie de síntese dessa perspectiva teológica, consolidando na literatura e na documentação posterior uma visão papal sobre as ordens mendicantes e sobre os fundadores que foram canonizados por aquele pontífice: uma visão na qual os frades Pregadores e Menores aparecem unidos como uma milícia evangelizadora enviada pela providência divina para combater "os gravíssimos e intoleráveis ataques às vinhas do Senhor".[17]

Ao finalizar suas reflexões sobre o mencionado documento de canonização, Grado Giovanni Merlo aponta o que seria uma novidade na estratégia papal de combate às heresias: a interpretação do apostolado da palavra (evangelização) em uma dimensão de milícia cristã e a conjugação de forças (armadas e desarmadas) para o combate aos hereges, apagando a diferença entre atos de persuasão e de coerção à ortodoxia, já que ambos integravam as ações da *militia Christi*.[18] Nessa perspectiva o autor aponta a *Fons sapientie* como o documento papal que representa o ponto mais alto da elaboração bíblico-teológica da milícia cristã como empresa anti-herética.[19]

Por sua larga experiência de pesquisa histórica sobre os hereges, as heresias, o cristianismo e a Igreja romana, Grado Giovanni Merlo acabou

[16] MERLO, G. G. Op. Cit., p. 27 e 30.
[17] Ibidem. p. 30 et seq.
[18] MERLO, G. G. Op. Cit., p. 46-47.
[19] Ibidem. p. 47-48.

apontando na análise da bula de canonização de Domingos as relações intrínsecas entre uma teologia da milícia cristã e as estratégias papais de combate às heresias no contexto dos séculos XII e XIII. O que foi, sem dúvida alguma, uma valiosa contribuição historiográfica para as análises posteriores sobre o referido documento.

No entanto, existem outros aspectos que não foram explorados pelo professor Merlo naquele texto, justamente por ele estar mais atento às questões sobre os hereges e o combate às heresias pelo papado. Aspectos e sentidos que dialogam mais de perto com o processo de consolidação da Ordem dos Frades Pregadores no âmbito da hierarquia da Igreja e que também estão registrados discursivamente na referida bula de canonização.

Outro historiador italiano caminhou mais nessa direção, buscando esclarecer a relação entre a canonização de Domingos de Gusmão e a consolidação institucional da Ordem dos Frades Pregadores nos quadros da Igreja romana. Trata-se aqui do trabalho do professor universitário Luigi Canetti[20] que publicou no mesmo ano de 1996 a sua tese de doutorado no formato de um livro pela editora CISAM, sendo intitulado *L'invenzione della memoria. Il culto e l'immagine di Domenico nella storia dei primi frati Predicatori*.[21]

Em seu livro Luigi Canetti desenvolve a tese de que a canonização de Domingos de Gusmão, em suas articulações de fases e instâncias, concorreu para construir uma imagem oficial para a santidade daquele pregador e para estabelecer o seu culto na cidade de Bologna, de maneira interligada com o processo de consolidação institucional da Ordem dos Frades Pregadores. Esta dupla construção, da santidade e da ordem religiosa, ficou registrada na bula de canonização, pois o discurso elaborado naquele documento oscila entre a glorificação da personalidade de Domingos e a celebração da figura do fundador de

[20] Luigi Canetti tem graduação e doutorado em História pela *Università degli studi di Bologna*. Desde de 2006, ele assumiu a cátedra de História do Cristianismo na mesma instituição universitária, atuando como docente e pesquisador na sede localizada na cidade de Ravenna. O professor Canetti tem dezenas de trabalhos publicados na forma de artigos, comunicações, capítulos e livros, tendo se especializado na temática do cultos aos santos na Idade Média, seus diversos aspectos, representações e práticas.

[21] CANETTI, Luigi. **L'invenzione della memoria**. Il culto e l'immagine di Domenico nella storia dei primi frati Predicatori. Spoleto: Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1996.

uma *religio*, que por vezes aparece como a maior protagonista daquela história santa.[22]

Em parte de sua análise da bula *Fons sapientie* Luigi Canetti desenvolve uma argumentação próxima à interpretação de Grado Giovanni Merlo, destacando a presença das imagens bíblico-guerreiras e da perspectiva de uma milícia cristã anti-herética como partes integrantes do discurso presente no documento em questão.[23] No entanto o professor Canetti faz antes uma ressalva importante, a de que a canonização de Domingos (e também o documento que a comunica) carrega o sentido de uma apologia, de uma legitimação carismática do ofício do inquisidor, que naquele contexto vinha sendo atribuído largamente aos Frades Pregadores pelo papado, o que, entre outras coisas, despertava certa hostilidade popular aos integrantes da Ordem dominicana.[24] Nesse sentido, o referido autor interpreta a teologia da milícia cristã não apenas como parte da estratégia papal de combate às heresias (tal como feito por Merlo), mas como um instrumento de defesa e de legitimação da Ordem dos Frades Pregadores.

O mencionado livro de Luigi Canetti já figura na historiografia ocidental como uma referência obrigatória para quem almeja pesquisar a canonização de Domingos de Gusmão. Entre suas principais contribuições historiográficas destaca-se a de colocar a Ordem dos Frades Pregadores como uma instituição ativa e diretamente interessada no processo de canonização de seu primeiro mestre geral, o que é ressaltado nas reflexões de Canetti sobre o texto da *Fons sapientie*, apontando que a construção da santidade de Domingos na bula de canonização segue paralelamente à legitimação institucional da Ordem dominicana.

Roberto Paciocco[25] foi outro pesquisador italiano que desenvolveu análises e reflexões a partir da bula *Fons sapientie*, como parte do livro *Canonizzazioni e*

[22] Ibidem. p. 12-13.
[23] CANETTI, L. Op. Cit., p. 103-104.
[24] CANETTI, L. Op. Cit., p. 96.
[25] Roberto Paciocco é graduado em filosofia pela *Università "G. D'Annunzio" di Chieti*, onde também atuou como professor colaborador. Desde 2000, ele atua como pesquisador e professor associado à *Università degli Studi di Chieti*, sendo responsável pela cátedra de História Medieval e especialista em exegese das fontes medievais. Paciocco é autor de diversos artigos, textos em eventos, capítulos e livros, destacando-se a Ordem dos Frades Menores e papado entre os séculos XII e XIV como temas recorrentes em suas publicações.

culto dei santi nella christianitas (1198-1302),[26] publicado em 2006, em que o autor realiza uma abordagem sobre canonizações e culto aos santos na Europa medieval. Valendo-se de sua experiência de pesquisa nesses temas, Paciocco fez uma análise comparativa das bulas de canonização emitidas no pontificado de Gregório IX, destacando aspectos e sentidos que se perpetuaram nos textos papais que foram produzidos para anunciar as canonizações de Francisco de Assis, Antônio de Pádua, Domingos de Gusmão e Elisabete de Turíngia.[27]

Ao analisar a bula *Fons sapientie*, em comparação com o texto da canonização de Francisco de Assis, Roberto Paciocco identificou o uso de uma parábola retirada de Mateus (Mt 19,30 e Mt 20,16), em que os frades mendicantes são identificados com os operários da undécima hora enviados pela providência divina e que teriam direito a mesma retribuição dada aos que os antecederam. Segundo o autor, a utilização desta parábola nos textos papais teria o efeito de uma legitimação teológica para o surgimento conjunto das ordens mendicantes, que estavam em vias de consolidação institucional nos quadros eclesiásticos.[28] Uma legitimação tal que permitiria às ordens religiosas de Francisco e Domingos superar as instituições anteriores e que eram mais tradicionais.

A comparação entre as bulas de canonização emitidas no pontificado de Gregório IX foi uma base para que Roberto Paciocco apontasse a *Fons sapientie* como o documento papal mais empenhado do ponto de vista eclesiológico, pois o texto identifica o surgimento dos frades Pregadores e Menores como a última e mais importante intervenção divina para confirmar a fé em Deus e na Igreja romana.[29] Além disso, o autor destaca que as canonizações de Francisco e de Domingos pelo papado contribuíram para direcionar as duas ordens religiosas para a memória litúrgica e hagiográfica daqueles que foram apontados como seus respectivos fundadores, fixando em seus cultos uma base relevante para a manutenção da unidade naquelas instituições mendicantes.[30]

[26] PACIOCCO, Roberto. **Canonizzazioni e culto dei santi nella *christianitas* (1198-1302)**. Assisi: Porziuncola, 2006.
[27] Ibidem. p. 69 et seq.
[28] Ibidem. p. 76-77.
[29] Ibidem. p. 77-78.
[30] Ibidem. p. 76.

Até este ponto as análises e reflexões de Roberto Paciocco não divergem das que foram feitas por Grado Giovanni Merlo e Luigi Canetti, ao contrário, reforçam interpretações já feitas por tais autores sobre a *Fons sapientie*, principalmente no tocante à legitimação teológica das ordens mendicantes por meio das bulas de canonização. O que fica mais compreensível no texto de Paciocco já que ele recorre a uma comparação sistemática das bulas de canonização emitidas no pontificado de Gregório IX, algo que não se encontra nos trabalhos de Merlo e Canetti.

A contribuição mais original da análise realizada por Roberto Paciocco, com relação às bulas de canonização dos mendicantes, encontra-se na parte em que ele trata das indulgências oferecidas pelo papa Gregório IX. O autor destaca uma possível contradição para apontar como o referido pontífice romano esteve devidamente empenhado na divulgação do culto aos novos santos. Segundo Paciocco, a concessão de indulgências por sacerdotes tinha sido regulamentada com a publicação do *Liber Extra*[31] e limitada a 40 (quarenta) dias, mas o próprio Gregório IX se afastou dessa norma e de forma recorrente concedeu mais de um ano de indulgência aos cristãos devotos dos novos santos mendicantes, o que ficou registrado nas bulas de canonização de Antônio, Domingos e Elisabete.[32]

Ao verificar a concessão de indulgências pelos papas durante os séculos XII e XIII, Roberto Paciocco pôde concluir que houve uma tendência de aumento das indulgências ligadas aos cultos dos santos, sendo que as mais amplas foram oferecidas justamente aos devotos dos santos mendicantes, o que aponta o grau de envolvimento do papado na consolidação e na divulgação desses novos cultos.[33]

Outro pesquisador que analisou a bula de canonização de Domingos de Gusmão foi Stefano Brufani,[34] a partir de um capítulo intitulado *I santi mendicanti* e

[31] O *Liber Extra* é uma coletânea de decretais e de constituições papais que foi organizada pelo dominicano Raimundo de Peñaforte, a pedido do papa Gregório IX. Tal livro foi publicado em setembro de 1234 pelo mesmo pontífice e passou a figurar como a principal base legislativa do direito canônico, sendo abolidas as coletâneas anteriores pelo mesmo decreto emitido pelo papa Gregório IX.
[32] PACIOCCO, R. Op. Cit., p. 210.
[33] Ibidem. p. 76.
[34] Stefano Brufani é graduado em Letras e Filosofia pela *Università degli Studi di Perugia*. Também é doutor em História da Igreja pela *Pontificia Università Gregoriana* e doutor em Filologia medieval pela *Università degli Studi di Firenze*. Desde 1998 ele atua como docente e pesquisador na *Università degli Studi di Perugia*, onde orienta pesquisa e ensina estudos franciscanos. Brufani é autor de

que foi publicado em 2012, como parte do livro *Forme e modelli della santità in Occidente dal Tardo Antico al Medioevo*.[35] Porém, Brufani caminhou para uma direção pouco explorada pelos pesquisadores anteriormente mencionados, pois orientou as suas reflexões para o modelo e a função da santidade tal como aparecem no documento em questão.

Stefano Brufani destaca que foi com os santos mendicantes, canonizados por Gregório IX, que se afirmou no século XIII um modelo de santidade mais em sintonia com os movimentos espirituais e religiosos que se desenvolviam naquele contexto.[36] Partindo do texto da *Fons sapientie*, o autor aponta que Francisco e Domingos foram assimilados pelo papado de forma unitária, como representantes de uma dupla função eclesiástica de defesa da fé e de sustento da Igreja romano-católica.[37]

Apesar de terem sido assimilados pelo papado de forma unitária, os fundadores das ordens mendicantes não seriam representantes de um mesmo modelo de santidade no século XIII, segundo argumenta Brufani. Para o autor, a canonização de Francisco teria afirmado um modelo laico e evangélico, enquanto a de Domingos seria representativa de um modelo clerical e reformista.[38]

Ao desenvolver suas reflexões, Stefano Brufani acabou ressaltando as possíveis relações entre modelo de santidade, função da santidade para o papado e a ligação de ambos (modelo e função) com o contexto histórico das canonizações papais. O que, segundo o próprio autor, estaria registrado no texto da *Fons sapientie*, que ao tratar da santidade de Domingos faz alusão a Francisco e a outros modelos religiosos, divulgando a visão eclesiológica do papado sobre as ordens mendicantes e sobre a santidade naquele contexto.

Portanto, todos os autores aqui mencionados deram alguma contribuição para uma melhor compreensão historiográfica da bula *Fons sapientie*, que figura na história como o principal documento a registrar a canonização de Domingos de

numerosos artigos e de textos em congressos, além de ter publicado edições críticas de fontes latinas, com destaque para os temas franciscanos.

[35] BRUFANI, Stefano. I santi mendicanti. *In:* BASCETTI, Massimiliano; DEGL'INNOCENTI, Antonella; MENESTÒ, Enrico (Org.). **Forme e modelli della santità in Occidente dal Tardo Antico al Medioevo**. Spoleto: CISAM, 2012. p. 57-96.

[36] Ibidem. p. 71-72.

[37] Ibidem. p. 73, 74 e 76.

[38] Ibidem. p. 90.

Gusmão e a divulgar os sentidos que foram conferidos pela Igreja romana para aquela santidade. Existiria ainda algum espaço para novas contribuições historiográficas? Uma análise mais atual apontaria algo diferente do que já foi identificado e debatido por tais autores?

O artigo aqui proposto pretende estabelecer debates com tais autores, suas reflexões e suas interpretações, por meio de uma análise do discurso da bula *Fons sapientie*. Entre outros motivos porque nenhum dos autores aqui elencados fez uma análise sistemática da construção textual e discursiva do referido documento papal, apontando núcleos de argumentação, temas privilegiados, saberes mobilizados e suas possíveis relações com o contexto de produção documental e com as instituições diretamente envolvidas na canonização de Domingos de Gusmão.

A ordem do discurso na bula *Fons sapientie*

A leitura e a análise realizadas sobre a bula *Fons sapientie* permitiram identificar uma estrutura textual dividida em três partes, que funcionam como núcleos discursivos de argumentação: na primeira o argumento desenvolvido pretende fundamentar a decisão apresentada ao final do documento, construindo um saber e traçando uma linha de pensamento com o intuito de provar que a santidade de Domingos de Gusmão é obra da divina providência e não da Igreja romana.

Na segunda parte volta-se o foco da argumentação para o pregador dominicano, apresentando suas virtudes, sua obra de vida e seus milagres, como elementos que sinalizam a sua santidade e que servem de base para a decisão final do pontífice. Por fim o documento expressa o pronunciamento final do papa Gregório IX que, com base no direito exclusivo de canonização e nos procedimentos de investigação realizados, decreta a inscrição do fundador da Ordem dos Frades Pregadores no catálogo de santos da Igreja romana, além de exortar os cristãos a celebrar a sua festividade todo dia 05 de agosto.

As primeiras linhas do texto em questão já introduzem a ideia que fundamenta a argumentação: "*Fons sapientie verbum patris dominus Ihesus*

Christus, [...] *redimens et renovans quos creavit,* [...] *sapienter signa propter instabiles mentes innovat et mirabilia contra diffidentiam incredulitatis immutat*".[39]

Segundo o argumento desenvolvido naquele documento, a origem da sabedoria humana está em Deus, que se expressou por meio de Jesus Cristo (Verbo do Pai). Nesse sentido, a Palavra de Deus é o guia para a vida cristã na terra. Quando há uma falha na comunicação ou na interpretação daquela Palavra, criam-se desvios ao caminho traçado nas sagradas escrituras, que tornam necessária a intervenção da providência divina para renovar os exemplos cristãos e os milagres como forma de enfrentar a incredulidade, redimindo aqueles que se desviaram.

Portanto, logo no início do texto, constrói-se uma argumentação de caráter teológico que articula a tríade Palavra/Deus/Providência. Tal articulação discursiva mobiliza as bases de um saber que pretende explicar e, ao mesmo tempo, justificar o reconhecimento oficial da santidade de Domingos de Gusmão, objetivo final do discurso manifestado naquele documento pontifício. A fundamentação teológica aqui apontada é complementada e reforçada discursivamente, logo em seguida, pelo recurso à história da Igreja e à tradição cristã ortodoxa, criando uma linha de pensamento que liga a vida e a atuação religiosa do fundador dos dominicanos aos supostos feitos e aos ícones do cristianismo na versão católico-romana.

Outra articulação de ideias desenvolvida no primeiro núcleo de formação discursiva da bula *Fons sapientie* é aquela envolvendo os conceitos de história/teologia/evangelização, que serve para delinear uma teologia histórica da *militia Christi*, entendida como o exército do Senhor a serviço da evangelização do mundo. Neste argumento parte-se do princípio de que a história da Igreja é propriamente a história da evangelização do mundo, e que a Palavra de Deus sempre enfrentou resistências e obstáculos, que aparecem de tempos em tempos, de forma que a *militia Christi* foi acionada, em diferentes períodos, por interferência da providência divina, para atender as necessidades da Igreja e de sua missão evangelizadora.

[39] *Fons sapientie*, p. 190: "A fonte de sabedoria, o Verbo do Pai, Nosso Senhor Jesus Cristo, [...] redime e regenera àqueles que criou, [...] renovando sabiamente as mentes inconstantes e os milagres contra os perigos da incredulidade" [Tradução do autor].

Tal articulação entre história, teologia e evangelização fica patente naquele documento pelo recurso discursivo a uma alegoria retirada de Zacarias (Zac 6, 1-2), que indica o aparecimento de quatro quadrigas em meio aos montes: A primeira é uma referência aos cristãos que a partir do martírio testemunharam a sua fé em Cristo e, dessa forma, "*hostiarum sanguine tingerent et in universam spatiosi maris faciem sagena predicationis expansa*";[40] a segunda quadriga era aquela formada pelos monges negros que, sob a liderança de são Bento, teriam restabelecido uma rede de unidade no cristianismo pelo reforço da vida comunitária;[41] a terceira foi aquela carregada pelos cavalos brancos, uma referência aos "*fratribus Cisterciensis ordinis et Florensis*", que liderados por são Bernardo teriam se unido as tropas cristãs já fatigadas por várias batalhas com seus exemplos de penitência e caridade;[42] a quarta quadriga, por fim, seria aquela puxada pelos frades Pregadores e Menores, que "*ei velut equo sue glorie prebens fidei fortitudinem et fervorem divine predicationis innitum circumdedit collo eius*".[43]

A linguagem e os termos utilizados nesta parte da argumentação da *Fons sapientie* encontram fundamento bíblico, sobretudo no Velho Testamento, sendo repletos de imagens militares/militantes que traçam um esquema quadripartido da história da evangelização do mundo, que tem como característica central a atuação da *militia Christi*.[44] Nesta história o anúncio da Palavra de Deus é o tema principal, a partir da pregação realizada inicialmente pelos mártires cristãos e perpetuada pela atuação dos monges beneditinos, cistercienses e florenses, e depois pelos frades dominicanos e franciscanos.

Ainda no âmbito daquela formação discursiva sobre a história da evangelização, justamente ao fazer referência ao surgimento dos frades Pregadores e Menores, ocorre também o recurso argumentativo a uma parábola de Mateus (Mt 19,30 e 20,16). Nesta, Deus teria suscitado a vinda de operários a soldo na undécima hora para trabalhar na sua vinha, que "*non solum vitiorum vepres et*

[40] *Fons sapientie*, p. 191: "tingiram com sangue as suas milícias e expandiram as redes de pregação pela imensidão dos mares" [Tradução do autor].
[41] *Fons sapientie*, p. 191.
[42] *Fons sapientie*, p. 191.
[43] *Fons sapientie*, p. 192: "como a cavalo de sua glória, receberam a força e o fervor da fé, rodeando seu colo com o clamor da divina pregação" [Tradução do autor].
[44] MERLO, G. G. Op. Cit., p. 30.

spine pervaserant, sed iam propemodum vulpecule demolientes convertere in aliene vitis amaritudinem intendebant",[45] sendo necessário então "*adversus infestissimam multitudinem, militiam adunare voluit promptiorem*".[46]

A inserção desta parábola bíblica na argumentação é amplamente favorável aos frades Pregadores e Menores, pois a interpretação é que eles teriam o direito à mesma retribuição dada àqueles que, antes deles, trabalharam na "vinha do Senhor", de forma que o documento papal realiza uma legitimação teológica das duas instituições mendicantes representadas por aqueles frades, inserindo-as na História da Igreja como protagonistas na missão de salvação.[47] O que no contexto de 1234 representava muito para aquelas ordens religiosas, que não estavam totalmente consolidadas no quadro eclesiástico, ao contrário, ainda buscavam legitimidade para a sua existência e atuação em sociedade, de forma que não fossem identificadas com outros grupos religiosos não amparados e não reconhecidos pela Igreja romana.

Portanto, o texto em questão apresenta uma argumentação de caráter eclesiológico, atribuindo o aparecimento dos frades franciscanos e dominicanos a uma intervenção da providência divina, que tinha o intuito de confirmar a fé em Deus e a confiança dos cristãos na Igreja romana naqueles tempos de dificuldade, representados pela parábola da undécima hora e pela vinha repleta de espinhos e vícios de uma multidão.

Toda a argumentação desenvolvida no início da bula *Fons sapientie*, na parte correspondente ao primeiro núcleo de formação discursiva, objetiva estabelecer o fundamento e a forma de pensar de um saber que pretende explicar e justificar a canonização de Domingos de Gusmão. Um saber que se pretende histórico e sagrado ao mesmo tempo, já que procura nas origens do cristianismo e na tradição ortodoxa (católico-romana) exemplos para as obras divinas, elaborando um discurso de base teológica (pois coloca Deus na origem de todo saber humano), e com uma linha de pensamento histórico-providencialista, já que o princípio básico

[45] *Fons sapientie*, p. 192: "não só estava repleta de espinhos e vícios maldosos, mas quase demolida pelas zorras, que a tentavam converter em uma vinha amarga e estéril" [Tradução do autor].
[46] *Fons sapientie*, p. 192: "congregar uma milícia mais valorosa contra uma multidão infestada" [Tradução do autor].
[47] PACIOCCO, R. Op. Cit., p. 76 et seq.

para os acontecimentos ali narrados é a interferência da providência divina.

No segundo núcleo de formação discursiva, tal saber se materializa no discurso da referida bula de canonização por intermédio de uma associação direta entre a vida do frade Domingos de Gusmão e a trajetória histórico-salvacionista da Igreja romana. Relacionando a alegoria de Zacarias e a parábola de Mateus, chega-se à vida e a atuação religiosa daquele frade pregador, que teria nascido como mais um dos prodígios realizados por Deus com o intuito de proteger a sua Igreja e o seu povo.

Após apontar Domingos como um prodígio da divina providência, o documento passa a elencar e a exaltar as virtudes e as ações atribuídas ao fundador dominicano quando ainda era vivo. Tal quadro de exaltação o coloca como um cristão diferenciado, que buscava a perfeição em suas ações e em seus pensamentos: maduro desde a infância; mortificou a sua carne; consagrou sua vida à religião; foi diligente no magistério e no ministério sagrado; subjugou a carne ao espírito, e a sensualidade à razão; dedicou-se à contemplação sem descuidar da caridade ao próximo.[48]

Por um lado, a pregação, a contemplação e a caridade se associam na figura de Domingos como reflexos de um ideal de *vita apostolica*, que acaba sendo projetado discursivamente sobre ele e sobre a instituição mendicante que ele liderou. No contexto do século XIII o reconhecimento da santidade era utilizado pela Igreja romana, entre outras razões, para oferecer à sociedade modelos de perfeição religiosa coerentes com os protótipos de comunidade devidamente aceitos e normalizados pelo papado.[49] Assim, ao valorizar tais aspectos na atuação do fundador dominicano, a Sede pontifícia aproveitava para propagandear e difundir um ideal de vida religiosa em tudo conformado aos ditames daquela instituição, dando um exemplo de disciplina a serviço do apostolado cristão por meio das virtudes e das ações que foram atribuídas ao líder dos frades pregadores.

De outro lado, as práticas ascéticas e penitentes, também ressaltadas entre as virtudes atribuídas a Domingos de Gusmão naquele documento, dialogam mais diretamente com o contexto histórico local de Bolonha e geral da Península Itálica.

[48] *Fons sapientie*, p. 192.
[49] BRUFANI, S. Op. Cit., p. 69 et seq.

Pois na década de 1230, muitos foram os movimentos religiosos de inspiração popular que tomaram aquelas práticas para si, por entendê-las como representativas de uma espiritualidade que colocava a mortificação da carne como o principal caminho para a perfeição cristã.[50]

Portanto, a menção a tais práticas na bula *Fons sapientie* demonstra que o papado não ignorava as manifestações religiosas populares, pelo contrário, procurava estabelecer modelos de santidade que permitissem algum diálogo com as formas religiosas mais valorizadas em sociedade. Tais práticas religiosas estão registradas no inquérito realizado na cidade de Bolonha, como parte do processo de canonização de Domingos,[51] o que aponta que as vozes ali expressadas não foram desconsideradas pela Sede romana no momento de elaborar um discurso oficial sobre a santidade do antigo líder da Ordem dos Frades Pregadores.

Ainda naquela parte da bula de canonização sobre as virtudes e as ações associadas com a vida religiosa de Domingos de Gusmão, aparece uma menção explícita à luta contra as heresias: "*Quo sagittante delicias carnium et fulgurante mentes lapideas impiorum omnis hereticorum secta contremuit, omnis ecclesia fidelium exultavit*".[52] Em um texto publicado anteriormente, argumentou-se que esta passagem constituía uma quebra no discurso elaborado na *Fons sapientie*, pois ela romperia com uma sequência lógica de pensamento, exaltando algo que não tinha se manifestado anteriormente na argumentação daquele documento.[53] Está em tempo de corrigir este equívoco de interpretação.

A exaltação da figura de Domingos por ele, supostamente, ter sacudido a seita dos hereges e, com isso, regozijado os cristãos, encontra total sentido naquela articulação entre teologia, evangelização e *militia Christi* que foi feita na primeira parte do documento papal. A propósito, a valorização da milícia cristã como um instrumento pontifício na luta contra as heresias foi um tema recorrente nas bulas de canonização publicadas, no mínimo, desde o papa Inocêncio III. De tal forma

[50] VAUCHEZ, André. **A Espiritualidade da Idade Média Ocidental** (Séc. VIII-XIII). Lisboa: Estampa, 1995. p. 163.
[51] PORTO, T. O papado, os dominicanos... Op. Cit., p. 204.
[52] *Fons sapientie*, p. 192-193: "Afastando as delícias da carne e iluminando as mentes obcecadas dos ímpios, sacudiu a seita dos hereges, exultando a Igreja dos fiéis" [Tradução do autor].
[53] PORTO, Thiago de Azevedo. Canonização e poder no pontificado de Gregório IX: princípios, problemas e reflexões. **Revista de História Helikon**, Curitiba, v. 2, n. 2, p. 72-93, 2014. p. 89.

que no pontificado de Gregório IX já estava consolidado o atributo santoral da *confusio haereticae pravitatis*, que, portanto, representava uma linha de política pastoral do papado voltada a recuperação para a ortodoxia de fiéis vacilantes e mesmo de infiéis naquele contexto histórico.[54]

Ainda no segundo núcleo de formação discursiva, a *Fons sapientie* apresenta uma versão para a *cura animarum* praticada por Domingos e apropriada pelos seus Frades Pregadores: "*quandoquidem inexplicabile gaudium de zelo concipiens animarum ad eloquia Dei dedit animum et per evangelium Christi multos generans, in conversione tam strenue multitudinis, evangelice dignitatis officium profitentis*".[55] Usar a pregação como forma prioritária de evangelização, expandindo o número de adeptos do cristianismo e regenerando aqueles que porventura tenham se desviado da ortodoxia, tal é a base da *cura animarum* atribuída ao fundador dos dominicanos no texto em questão.

Vale lembrar que no contexto da primeira metade do século XIII, o exercício da *cura animarum* foi estabelecido pela Igreja romana como tarefa prioritária das ordens mendicantes, de forma que o papado pudesse se valer de tais instituições para o próprio controle da *vita religiosa* em diferentes regiões da Europa.[56] Logo, é provável que a instituição pontifícia tenha aproveitado a argumentação daquela bula de canonização para reafirmar uma estratégia pastoral importante para aquele pontificado gregoriano. Pois, ao mesmo tempo em que o documento legitimava a Ordem dos Frades Pregadores a partir da santidade de Domingos, ele também vinculava tal instituição aos projetos de governo do papa Gregório IX.

Ao concluir a parte referente às virtudes e às ações realizadas, a mencionada bula de canonização faz uma referência direta à Ordem dominicana, instituição que é apontada como um efeito direto daquela *cura animarum* praticada por Domingos de Gusmão, e como sua principal obra de vida: "*Pastor et*

[54] CANETTI, L. Op. Cit., p. 103 et seq.
[55] *Fons sapientie*, p. 193: "Tomando-lhe um gozo inexplicável pelo zelo das almas, consagrou-se à pregação divina, regenerando a muitos pelo Evangelho de Cristo, e ao converter tão valente multidão, mereceu obter a dignidade dos patriarcas" [Tradução do autor].
[56] PACIOCCO, Roberto. Le canonizzazioni papali nei secoli XII e XIII. Evidenze a proposito di "centro" romano, vita religiosa e "periferie" ecclesiastiche. *In:* ANDENNA, Cristina; BLENNEMANN, Gordon; HERBERS, Klaus; MELVILLE, Gert. **Die Ordnung der Kommunikation und die Kommunikation der Ordnung**. Zentralität: Papsttum und Orden im Europa des 12. und 13. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2013. Band 2. p. 277-299. p. 284 et seq.

dux inclitus in populo Dei factus, novum Predicatorum ordinem instituit meritis, ordinavit exemplis, nec miraculis confirmare desiit evidentibus et probatis".[57]

Antes da canonização de Domingos e da redação da *Fons sapientie*, é provável que nem mesmo os frades pregadores concebessem a formação de sua ordem religiosa como sendo um daqueles pontos de virada decisiva na história da Igreja, pois existiam outras comunidades religiosas mais tradicionais e mais valorizadas naquele contexto histórico, como aquela formada pelos cistercienses.[58] Mas a argumentação realizada no documento de canonização do fundador dominicano coloca aquela instituição mendicante em outro patamar, legitimando teologicamente a vida e a atuação religiosa de Domingos de Gusmão, ao mesmo tempo em que reconhece na Ordem dos Frades Pregadores a perpetuação da sua obra de santidade.

Não seria equivocado afirmar que a celebração da santidade de Domingos na *Fons sapientie*, em grande parte, deve-se ao fato de ele ter fundado e liderado a Ordem dos Frades Pregadores, que é exaltada por intermédio daquela alegoria de Zacarias como sendo a quarta quadriga enviada pela providência divina para defender a Igreja, a fé católico-romana e seus fiéis em um período de grande dificuldade. Pode-se mesmo apontar uma alternância entre a glorificação do fundador dominicano e a celebração de sua principal obra de vida, no caso a ordem religiosa, que aparece como protagonista da evangelização cristã e da história de salvação que é delineada pelo discurso daquela bula de canonização.[59]

O terceiro e último núcleo discursivo de argumentação volta-se propriamente para a aclamação oficial da santidade de Domingos de Gusmão pelo papa Gregório IX, para o estabelecimento de seu culto público e para a captação do interesse de devotos cristãos a partir de uma estratégia específica. Interessante notar como justamente nesta parte final do documento, o discurso ganha uma tonalidade personalista e, ao mesmo tempo, um caráter político-institucional, que não apareceram nas duas primeiras partes do texto.

---

[57] *Fons sapientie*, p. 193: "Feito pastor e ínclito caudilho do povo de Deus, instituiu uma nova ordem de Pregadores com seus méritos, ordenou-a com seus exemplos e não deixou de confirmá-la com milagres evidentes e provados" [Tradução do autor].
[58] VICAIRE, M-H. Op. Cit., p. 353.
[59] CANETTI, L. Op. Cit., p. 12 et seq.

A começar pela familiaridade que o pontífice romano assume ter tido com Domingos de Gusmão quando ele ainda estava vivo, configurando uma espécie de quebra do discurso manifestado até então na *Fons sapientie*, pois estabelece uma aproximação pessoal ao caso: "*Cum igitur ex multa familiaritate, quam nobiscum in minori constitutis officio habuit, argumenta sanctitatis ipsius ex insignis vite testimonio constitissent [...], ut cuius in terris solacium gratiose familiaritatis habere meruimus*".[60] Iniciar a parte final da bula de canonização com um argumento de familiaridade entre o papa e o santo a ser reconhecido, no mínimo parece algo estranho à ordem discursiva que foi construída desde o início do texto, além de, teoricamente, colocar em questão a suposta isenção dos critérios e dos procedimentos aplicados aos processos de canonização.

Mas isso não deveria ser uma questão problemática naquele contexto histórico, e nem neste tipo de documento pontifício, tampouco algo extraordinário ou escandaloso, já que a menção aparece de maneira explícita e, inclusive, é afirmada uma segunda vez. Na verdade, a *familiaritate* com o candidato avaliado era um argumento comum nas causas de canonização que obtiveram êxito no pontificado de Gregório IX, pois também aparece nos documentos referentes a Francisco de Assis, Antônio de Lisboa/Pádua e Elisabete de Turíngia.[61]

O fato dessa familiaridade não ter sido simplesmente omitida na bula de canonização aponta um contexto, um lugar de produção textual, no qual essa omissão não passaria imperceptível para outras pessoas ou grupos. Pois esse aspecto, a relação pessoal entre Domingos e Hugolino, é algo que ficou registrado ao longo do processo de canonização e em outros documentos da Ordem dos Frades Pregadores (tal como na crônica e nas epístolas atribuídas a Jordão da Saxônia).

No entanto, é importante frisar que a referida familiaridade entre o papa e o antigo líder dominicano foi evocada em um contexto de argumentação em que se

[60] *Fons sapientie*, p. 193: "Por conta da muita familiaridade que tivemos, quando eu ainda desempenhava um ofício menor, constassem os argumentos de sua santidade pelo testemunho de sua insigne vida [...], daquele que merecemos obter em terra o consolo gracioso de sua familiaridade" [Tradução do autor].

[61] VAUCHEZ, André. Grégoire IX et la politique de la sainteté. *In:* CONVEGNO INTERNAZIONALE "GREGORIO IX E GLI ORDINI MENDICANTI", 38, 2010, Assisi. **Atti**... Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2011. p. 353-377. p. 359.

ressaltam a importância dos testemunhos e da hierarquia da Igreja romana naquela decisão: "*essetque postmodum de miraculorum veritate dictorum facta nobis per testes idoneos plena fides, [...] ipsum de fratrum nostrorum consilio et assensu ac omnium tunc apud sedem apostolicam consistentium prelatorum cathalogo sanctorum ascribi*".[62]

Assim de um argumento pessoal se passa a outro de caráter marcadamente institucional, assentando a autoridade pontifícia para o reconhecimento da santidade na hierarquia da Igreja romana, da qual o papa é o representante máximo. Além de destacar o papel dos testemunhos colhidos por meio dos inquéritos pontifícios e dos auxiliares papais (os cardeais da cúria, por exemplo) no processo de avaliação e na decisão final de inscrevê-lo no catálogo de santos daquela instituição, de maneira que a canonização, em detrimento daquele argumento de familiaridade inicial, não aparece como resultado de uma decisão pessoal do papa.

Finalizando o terceiro núcleo discursivo e o próprio texto da *Fons sapientie*, o discurso papal expressado no documento procura contribuir firmemente com a celebração da santidade de Domingos, incentivando os cristãos a vivenciarem tal culto: "*Nos vero tanti confessoris venerabilem sepulturam, [...] Christiane devotionis honoribus frequentari, vere penitentibus et confessis, [...] unum annum de iniuncta sibi penitentia misericorditer relaxamus*".[63]

Por um lado, a concessão de um ano de indulgência para aqueles que frequentassem a sepultura de Domingos de Gusmão no dia de sua celebração, agindo com a devida reverência e devoção cristã, evidencia mais uma vez o apoio papal ao culto do fundador dominicano. Pois após reconhecer a sua santidade e estabelecer o dia de sua celebração, o documento papal lançou mão de indulgência como forma de atrair devotos para o culto do primeiro santo dominicano.

A referência direta no texto aos cristãos penitentes e confessos como possíveis beneficiários daquela misericórdia pontifícia confirma que o papado

[62] *Fons sapientie*, p. 193: "E nos fosse dada plena fé da verdade de seus milagres por testemunhos idôneos, [...] com o conselho e o assentimento de nossos irmãos, e de todos os prelados assistentes da sede apostólica, decretamos a sua inscrição no catálogo de santos" [Tradução do autor].
[63] *Fons sapientie*, p. 194: "Desejando que a venerável sepultura deste verdadeiro confessor [...] seja frequentada pela honra de devoções cristãs, da parte de verdadeiros penitentes e confessos, [...] perdoamos misericordiosamente um ano de penitência que pese sobre eles" [Tradução do autor].

estava atento aos movimentos religiosos que se desenvolviam naquele período, inclusive usando estratégias para captar a devoção daqueles grupos aos cultos recém-aprovados. Afinal de contas, a remissão de penas e pecados era um forte motivador das práticas penitentes naquela conjuntura.

Por outro lado, o uso das indulgências para além do que foi estabelecido nas normas canônicas, como foi o caso aqui exemplificado, demonstra que na prática não havia limites para a autoridade do pontífice romano, que podia ignorar as regras que ele mesmo criava para impor disciplina à hierarquia eclesiástica. Desta forma, extrapolando a norma e exercendo um direito exclusivo sobre as canonizações, o pontificado gregoriano redesenhava a geografia do culto aos santos na Europa,[64] aclamando as candidaturas de santidade que mais se adequavam aos projetos papais e criando novos centros de devoção cristã em cidades de seu interesse, tal como na aclamação da santidade de Domingos e no estabelecimento oficial de um culto público em Bolonha.

Comparando perfis de santidade de Domingos de Gusmão: saber, verdade e instituição na bula *Fons sapientie*

Qual é o perfil de santidade que emerge da bula *Fons sapientie* para Domingos de Gusmão? Quais são as suas características? A qual (ou quais) instituição (instituições) ele estaria vinculado? Não existe uma resposta única para articular todas estas questões, o que aponta o grau de complexidade da construção discursiva realizada naquele documento pontifício, bem como a diversidade da própria imagem de santidade que foi oficialmente elaborada para o antigo mestre geral dos Frades Pregadores. Em uma primeira avaliação da ordem do discurso manifestada naquela bula de canonização, percebe-se o delinear de três perfis de santidade para Domingos.

A começar pelo perfil de uma *santidade militante*, construído como parte integrante de uma teologia da milícia cristã, por sua vez argumentada no documento e representativa da lógica do combate às heresias naquele contexto histórico. Tal modelo é amplamente favorável ao papado e aos seus projetos na

[64] PACIOCCO, R. Canonizzazioni e culto... Op. Cit., p. 222.

primeira metade do século XIII, à medida que legitima as práticas persuasivas e coercitivas levadas a cabo por aquela instituição[65] no próprio contexto de redação daquela carta de canonização.

Mas a mesma construção discursiva também é favorável à estabilidade institucional da Ordem dos Frades Pregadores, que, precisamente na década de 1230, viu seus integrantes serem direcionados pela Sede romana para a tarefa pastoral do ofício da inquisição.[66] Portanto, a possível legitimidade conferida ao combate às heresias e às práticas inquisitoriais que lhe eram subjacentes, no âmbito do discurso elaborado na bula *Fons sapientie,* é representativa de um projeto que era compartilhado por aquelas instituições religiosas.

Aparece também na referida bula de canonização o perfil de uma *santidade apostólica*, caracterizada pela vida cristã em comunidade e pelo recurso à pregação como principal instrumento de evangelização do mundo. Tal modelo seria representativo, ao mesmo tempo, do papado e da Ordem dos Frades Pregadores, pois valoriza um protótipo de comunidade religiosa ancorado na própria história do cristianismo e normatizado pela Igreja romana, e que seria justamente o que foi colocado em prática naquela ordem criada e liderada por Domingos de Gusmão. Portanto, se por um lado, este perfil de santidade valoriza o estilo de vida religiosa adotado pelos frades dominicanos, por outro, também estreita os laços daquela ordem com a tradição cristã vinculada e difundida pelo papado.

Por outro lado este modelo também dialoga com os ideais de espiritualidade ainda vigentes nas sociedades europeias daquele período, sobretudo com aqueles representados pelos conceitos de *vita apostolica* e *vita vere apostolica*, que conferiam sentido às práticas cristãs de tantas pessoas desde o século XII.[67] Grupos interessados em viver uma experiência religiosa coerente com a mensagem do Evangelho, que não a viam totalmente espelhada na estrutura eclesiástica até então existente e tampouco no comportamento do clero diocesano.

Cabe ressaltar que tais ideais de vida religiosa animaram o comportamento

[65] MERLO, G. G. Op. Cit., p. 46 et seq.
[66] PAOLINI, Lorenzo. Gli Ordini Mendicanti e l'Inquisizione. Il comportamento degli eretici e il giudizio sui frati. **Mélanges de l'Ecole française de Rome**. Moyen-Age, Roma, tome 89, n. 2, p. 695-709, 1977. p. 704 et seq.
[67] VAUCHEZ, A. A Espiritualidade... Op. Cit., p. 163.

de grupos muito diversos naquele contexto histórico e nem todos se submeteram à autoridade da Igreja romana. Daí talvez a necessidade de se apropriar deste estilo de vida apostólica na bula *Fons sapientie* e delimitar um exemplo claro aos cristãos, um exemplo que estivesse devidamente enquadrado pelas diretrizes católico-romanas.

O terceiro e último perfil delineado pela ordem do discurso presente na bula *Fons sapientie* é o de uma *santidade ascético-penitencial*, caracterizada principalmente pela adoção de práticas de mortificação do corpo e por uma disciplina (de valores e de comportamentos) que seria o caminho prioritário para a perfeição cristã, permitindo uma ascese religiosa de seus praticantes e a consequente aproximação com o plano divino.

Tal modelo de vida religiosa é representativo dos eremitas (ou ascetas) cristãos, abordados tradicionalmente pela literatura hagiográfica medieval e, devidamente, cristalizados na mentalidade popular das sociedades europeias daquele período histórico. Ele estaria ainda representado na bula de canonização como uma estratégia de atração aos grupos populares para o culto da santidade de Domingos de Gusmão, pois tal perfil revela uma valorização de práticas que eram comuns aos movimentos de penitentes na Itália do século XIII.[68]

Assim sendo, este perfil de santidade ascético-penitencial, manifestado na bula *Fons sapientie*, permitiu criar um ponto de convergência espiritual entre uma tradição cristã vinculada à Igreja romana e as práticas religiosas que estavam sendo valorizadas naquele contexto histórico, inclusive a partir de movimentos populares que despertaram a atenção e o interesse do papado e das ordens mendicantes.[69] Isto demonstra que a prerrogativa de reconhecimento oficial da santidade exercida pelo pontífice romano, naquele caso específico, não foi feita de forma autoritária e desvinculada dos ideais de espiritualidade vigentes na península italiana e, mais precisamente, praticados na cidade de Bolonha.

Entre os três perfis de santidade apontados por uma análise do discurso da *Fons sapientie*, o primeiro (a *santidade militante*) aparece como hegemônico na

[68] CASAGRANDE, Giovanna. Penitenti e Disciplinati a Perugia e loro rapporti con gli Ordini Mendicanti. **Mélanges de l'Ecole française de Rome**. Moyen-Age, Temps modernes, Roma, t. 89, n. 2, p. 711-721, 1977. p. 711 et seq.
[69] Ibidem. p. 715 e 719.

ordem do discurso manifestada naquele documento. O que não gera nenhuma surpresa, visto que é o mais representativo da linha política eclesiológica e pastoral do pontificado de Gregório IX,[70] o que só evidencia a autoria institucional do papado naquela bula de canonização. Isto não significa que os outros dois perfis sejam meramente complementares daquele primeiro. Na verdade, o aparecimento deles no texto que elabora uma visão oficial para a santidade de Domingos acaba por registrar a articulação de diferentes grupos/instituições na causa de canonização do fundador dominicano. O que conduz ao segundo apontamento da análise do discurso aqui realizada.

A análise genealógica do discurso manifestado na bula *Fons sapientie* permitiu identificar o próprio processo de formação discursiva daquele documento. E um dos aspectos que chama atenção neste processo é a assunção de uma *vontade de verdade*, que na acepção foucaultiana é precisamente expressada "pelo modo como o saber é aplicado em uma sociedade, como é valorizado, distribuído, repartido e de certo modo atribuído".[71] Nesse sentido, a *vontade de verdade* seria um sistema de exclusão aplicado ao discurso,[72] um sistema que permitiria controlar os poderes atuantes em um discurso ao estabelecer uma verdade, impedindo desse modo que outras versões possam assim ser caracterizadas.

Ao analisar o discurso e a sua formação na bula de canonização de Domingos, observa-se a articulação de, no mínimo, três saberes diferentes na argumentação ali realizada: a Teologia, a História e o Direito. O primeiro encontra sua expressão na teologia da *militia Christi* e na fundamentação elaborada no núcleo de argumentação discursiva que inicia aquele documento, quando se recorre à ideia de que todo saber humano deriva de Deus.

Já a História esteve representada no uso de um esquema quadripartido para explicar a evangelização do mundo, mais precisamente no recurso a uma alegoria retirada de Zacarias, o que permitiu estabelecer uma interpretação particular para a história da Igreja. Entenda-se, uma história de cunho providencialista e

[70] CANETTI, L. Op. Cit., p. 103 et seq.
[71] FOUCAULT, M. Op. Cit., p. 17.
[72] Ibidem. p. 19.

salvacionista, pois coloca Deus como agente supremo dos acontecimentos e a salvação dos cristãos como objetivo da própria interferência divina.

E por fim o Direito, saber manifestado de forma inequívoca na última parte daquele texto, quando o papa Gregório IX apresenta as bases jurídicas para a sua decisão final, apontando o recurso feito aos testemunhos idôneos e ao auxílio dos prelados pontifícios, antes de exercer sua prerrogativa exclusiva – que foi juridicamente subtraída aos demais bispos – de inscrever no catálogo de santos da Igreja romana o fundador dos dominicanos.

Assim sendo, pode-se apontar uma valorização destes três saberes na ordem do discurso expressa na bula *Fons sapientie*, além de uma aplicação bastante particular no desenvolvimento daquele texto. O que permitiu a construção de uma tripla imagem de santidade para o fundador dominicano que era, ao mesmo tempo, representativa do papado, da Ordem dos Frades Pregadores e da cidade de Bolonha.

Tal articulação discursiva realizada no documento em questão, em uma perspectiva foucaultiana, seria uma *vontade de verdade* relacionada à canonização de Domingos de Gusmão, à medida que construiu uma versão oficial para explicar e justificar a sua inscrição no catálogo de santos da Igreja romana, excluindo, por conseguinte, a assunção de outras possíveis versões.

A teologia da milícia cristã, por exemplo, permitiu apontar o surgimento dos frades Pregadores e Menores como efeito da providência divina, de maneira que as instituições mendicantes ali representadas foram devidamente legitimadas na estrutura eclesiástica, dando sentido para as ações pastorais por elas realizadas em sociedade. Ao mesmo tempo em que fundamentava o uso da pregação como um instrumento do combate às heresias, em prol da sustentação da Igreja romana e da perpetuação de seus adeptos.

Da mesma forma, a história da Igreja traçada naquele documento, entendida como uma história da evangelização do mundo, também permitiu articular as ações dos Frades Pregadores com a missão salvacionista assumida como prioridade e razão de ser da Igreja católico-romana. De modo que os interesses pastorais do papado se realizaram na própria atuação religiosa de Domingos, sendo perpetuados pela Ordem que ele criou e liderou, a começar por seu

envolvimento nos projetos de evangelização da Sede romana.

Já o recurso ao Direito fundamentou o próprio ato praticado naquele documento, tornando possível a canonização de Domingos de Gusmão pelo papa Gregório IX, algo que era do interesse direto do papado, da Ordem dos Frades Pregadores e da cidade de Bolonha. Portanto, a valorização e a aplicação destes saberes no discurso elaborado na *Fons sapientie* manifestam uma *vontade de verdade*, que é propriamente a expressão discursiva de uma complexa articulação de projetos e de interesses contextuais, por sua vez vinculados aos grupos/instituições que participaram diretamente do reconhecimento da santidade do antigo líder dos dominicanos.

Para finalizar a análise do discurso aqui realizada é fundamental apontar ainda a atuação de um princípio de rarefação na construção discursiva realizada na bula de canonização de Domingos. Este princípio estaria atuando na própria autoria daquele documento: "O autor, não entendido, é claro, como o indivíduo falante que pronunciou ou escreveu um texto, mas o autor como princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações, como foco de sua coerência".[73]

Nesse sentido, a bula *Fons sapientie* é aqui entendida como um documento institucional, de caráter religioso e jurídico, cuja autoria é atribuída a Gregório IX e ao seu pontificado. Com isso não se quer dizer que o papa tenha redigido literalmente a carta de canonização de Domingos de Gusmão, mas que a sua autoridade e o seu governo atuaram sobre aquele documento de forma a criar uma coerência interna e a controlar as suas relações externas, contribuindo decisivamente para a elaboração daquele discurso.

A autoria de Gregório IX, no contexto da Idade Média, significava um indicador de verdade para o conteúdo expressado naquela bula de canonização, algo que é assumido na própria argumentação do texto quando se afirma que a familiaridade mantida pelo papa com o antigo mestre geral dos Frades Pregadores era também testemunho daquela santidade que foi oficialmente reconhecida. Com tal argumentação o documento imprime uma espécie de selo de verdade ao que

[73] FOUCAULT, M. Op. Cit., p. 26 et seq.

tinha sido apontado pelos outros testemunhos e avaliado posteriormente pela cúria romana, de modo a fundamentar a decisão que foi tomada pelo pontífice romano.

Por tudo o que foi aqui apontado, é possível afirmar que na ordem do discurso presente na bula *Fons sapientie* existe uma estreita relação entre saber, verdade e instituição. De modo que a argumentação daquele texto recorre a diferentes saberes (teológico, histórico e jurídico) para instituir uma verdade sobre a canonização de Domingos de Gusmão, uma versão oficial que acaba conferindo legitimidade às instituições que convergiram forças para aquele empreendimento coletivo de santidade, que visava oficializar um culto para o fundador dos dominicanos na cidade de Bolonha. Cidade que foi ao mesmo tempo o ponto de partida das iniciativas favoráveis àquela causa de santidade e o ponto de encontro dos interesses e dos projetos políticos do papado, da Ordem dos Frades Pregadores e das instituições locais que se envolveram diretamente nesta empreitada.[74]

Considerações finais de análise e contribuições para os futuros debates

A bula *Fons sapientie*, pela qual o papa Gregório IX anuncia a canonização de Domingos de Gusmão em 03 de julho de 1234, foi o objeto escolhido como alvo de análise, reflexão e debate neste artigo. Trata-se de um documento histórico e complexo na sua construção discursiva, que não aborda apenas a santidade conferida ao líder dos frades pregadores e o estabelecimento de seu culto oficial.

Os pesquisadores que anteriormente se debruçaram sobre a análise da bula de canonização de Domingos apontaram caminhos de investigação e interpretações possíveis para o documento. Mas não esgotaram todas as perspectivas de análise e de reflexão no campo da História, tampouco o presente artigo pretende fazê-lo: na prática historiográfica sempre existe espaço para a retomada de documentos já analisados, para que possam ser perscrutados por meio de diferentes abordagens de pesquisa e de escrita da História.

[74] Uma análise comparativa das instituições que se envolveram na causa de canonização de Domingos de Gusmão, bem como o sentido histórico da conjunção política e institucional de forças que atuou nesse caso, encontram-se mais detalhados em: PORTO, T. O papado, os dominicanos... Op. Cit.

Partindo de um viés comparativo, tratou-se aqui de identificar e de confrontar tendências de análise já realizadas sobre a bula *Fons spientie*, além de se realizar uma análise do discurso com base nos referenciais foucaultianos. Algumas conclusões dessa análise podem ser destacadas como contribuições à historiografia e às futuras pesquisas que tomem como fonte histórica o referido documento.

Em primeiro lugar destaca-se a mobilização de saberes como base para a construção discursiva realizada na *Fons sapientie*. A Teologia, a História e o Direito foram utilizados como parte integrante da argumentação traçada naquela bula de canonização e dos sentidos que foram atribuídos à santidade e à canonização de Domingos de Gusmão, aspectos que não foram identificados e/ou explorados nos trabalhos debatidos anteriormente.

Com base nos referencias teóricos de Michel Foucault, foi possível apontar a articulação entre saber, verdade e instituição na bula *Fons sapientie*, manifestando uma *vontade de verdade* que, por sua vez, representa a conjunção de forças e de instituições mais diretamente envolvidas na canonização de Domingos de Gusmão. O papado, a Ordem dos Frades Pregadores e a cidade de Bolonha (com suas instituições locais) estão devidamente representados no discurso elaborado oficialmente para anunciar a canonização do primeiro mestre dos dominicanos.

Tal constatação pôde ser realizada a partir de uma análise comparativa do triplo perfil de santidade construído para Domingos de Gusmão na referida bula de canonização. O que pode também ser ressaltado como uma contribuição às pesquisas e aos debates historiográficos, já que a identificação e a comparação desses perfis de santidade não aparecem nos trabalhos consultados ao longo da pesquisa de doutorado e nos autores aqui brevemente debatidos.

Nesse sentido, os perfis de santidade construídos para Domingos de Gusmão, por meio da argumentação traçada na *Fons sapientie*, permitem articular as instituições envolvidas em sua causa de canonização, conferindo legitimidade as mesmas e aos seus projetos por meio do discurso desenvolvido e do ato oficial de estabelecimento de um culto para aquele líder dos dominicanos.

Assim sendo, tanto os saberes mobilizados quanto os perfis de santidade construídos discursivamente para Domingos de Gusmão na bula de canonização

emitida em 03 de julho de 1234, funcionam como uma espécie de selo, de digital a apontar as instituições envolvidas nesse caso, bem como a conjunção de forças que foi realizada para o estabelecimento de um culto oficial na cidade de Bolonha.

Referências bibliográficas:

BRANDÃO, Helena H. N. **Introdução à análise do discurso**. 2. ed. Campinas, SP: Unicamp, 2004.

BRUFANI, Stefano. I santi mendicanti. *In:* BASCETTI, Massimiliano; DEGL'INNOCENTI, Antonella; MENESTÒ, Enrico (Org.). **Forme e modelli della santità in Occidente dal Tardo Antico al Medioevo**. Spoleto: CISAM, 2012. p. 57-96.

CANETTI, Luigi. **L'invenzione della memoria**. Il culto e l'immagine di Domenico nella storia dei primi frati Predicatori. Spoleto: Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1996.

CASAGRANDE, Giovanna. Penitenti e Disciplinati a Perugia e loro rapporti con gli Ordini Mendicanti. **Mélanges de l'Ecole française de Rome**. Moyen-Age, Temps modernes, Roma, t. 89, n. 2, p. 711-721, 1977.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 21 ed. São Paulo: Loyola, 2011.

KOCKA, Jürguen. Comparison and beyond. **History and Theory**, n. 42, p. 39-44, 2003.

MERLO, Grado Giovanni. **Contro gli eretici**. La coercizione all'ortodossia prima dell'Inquisizione. Bologna: Il Mulino, 1996.

MONTANARI, Elio. **Litterae encyclicae annis 1233 et 1234 datae**. Spoleto: Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1993.

PACIOCCO, Roberto. **Canonizzazioni e culto dei santi nella christianitas (1198-1302)**. Assisi: Porziuncola, 2006.

PACIOCCO, Roberto. Le canonizzazioni papali nei secoli XII e XIII. Evidenze a proposito di "centro" romano, vita religiosa e "periferie" ecclesiastiche. *In*: ANDENNA, Cristina; BLENNEMANN, Gordon; HERBERS, Klaus; MELVILLE, Gert. **Die Ordnung der Kommunikation und die Kommunikation der Ordnung**.

Zentralität: Papsttum und Orden im Europa des 12. und 13. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2013. Band 2. p. 277-299.

PAOLINI, Lorenzo. Gli Ordini Mendicanti e l'Inquisizione. Il comportamento degli eretici e il giudizio sui frati. **Mélanges de l'Ecole française de Rome**. Moyen-Age, Roma, tome 89, n. 2, p. 695-709, 1977.

PORTO, Thiago de Azevedo. Canonização e poder no pontificado de Gregório IX: princípios, problemas e reflexões. **Revista de História Helikon**, Curitiba, v. 2, n. 2, p. 72-93, 2014.

PORTO, Thiago de Azevedo. **O papado, os dominicanos e as instituições de Bologna na canonização de Domingos: uma análise comparativa**. Rio de Janeiro, 2018. Tese (Doutorado em História Comparada) – Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

VAUCHEZ, André. **A Espiritualidade da Idade Média Ocidental (Séc. VIII-XIII)**. Lisboa: Estampa, 1995.

VAUCHEZ, André. Grégoire IX et la politique de la sainteté. In: CONVEGNO INTERNAZIONALE "GREGORIO IX E GLI ORDINI MENDICANTI", 38, 2010, Assisi. **Atti**... Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2011. p. 353-377.

VICAIRE, Marie-Humbert. **Histoire de Saint Dominique**. Au coeur de L'Église. Paris: Du Cerf, 1957.

WALZ, Angelus. Acta Canonizationis S. Dominici. In: **Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica**, tomus XVI. Romae: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1935.

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA:
Universidade Federal do Pará
Campus Universitário de Bragança, Faculdade de História
Avenida Leandro Ribeiro, s/n, Bairro da Aldeia.
Bragança-PA / Brasil / CEP: 68.600-000

Recebido: 17/04/2018
Aprovado: 12/05/2018

Revista de História Comparada - Programa de Pós-Graduação em História Comparada-UFRJ
https://revistas.ufrj.br/index.php/RevistaHistoriaComparada - ISSN: 1981-383X

ENTRE PARIS E BOLONHA: A INSERÇÃO DOS FRADES PREGADORES NA VIDA UNIVERSITÁRIA DO SÉCULO XIII

Carolina Coelho Fortes[1]
Universidade Federal Fluminense

Resumo: Como novo grupo de clérigos inserido em um contexto em que estes abundavam, os irmãos pregadores, constituídos como Ordem ainda na segunda década do século XIII, buscaram estabelecer para si uma identidade que os diferenciasse dos demais. Encontraram-na nos estudos, atividade que, para eles, garantia a pregação bem informada e mais próxima da divindade. Além de investirem na construção de um conjunto sólido de diretrizes que pautavam sua vida de estudos, inseriram-se muito cedo nos ambientes universitários que começavam, também, a despontar na Cristandade. A presença dos pregadores nas corporações universitárias se dá ainda em seus anos de formação, e indica a relevância que o saber emanado dessas instituições tinha para a Ordem.

Nesse artigo, iremos nos debruçar sobre a aproximação entre os frades pregadores e as duas maiores corporações universitárias do século XIII, fundadas nas cidades e Paris e Bolonha. Ao compararmos suas pretensões em um e outro centro, fica-nos patente as intenções dos frades tanto em consolidar sua Ordem como uma *societas studii*, quanto em formar quadros aptos a corretamente legislar. Partindo da noção de identidade, traçaremos nossas considerações com base em registros variados, que vão de cartas e regra de vida dos frades.
Palavras-chave: Universidades medievais; Ordem dos Pregadores; Identidade.

BETWEEN PARIS AND BOLOGNA: THE INSERTION OF THE FRIARS PREACHERS IN THE UNIVERSITY LIFE OF THE 13TH CENTURY

Abstract: As a new group of clergymen inserted in a context in which they abounded, the friars preachers, constituted as an Order in the second decade of the thirteenth century, sought to establish for themselves an identity that would differentiate them from the others. They found it in studying, an activity which, for them, guaranteed the well-informed preaching about divinity. In addition to investing in building a solid set of guidelines that guided their life of study, they were inserted very early in university settings that also began to dawn on Christianity. The presence of preachers in university corporations occurs in their formative years, and indicates the relevance that the knowledge emanated from these institutions had for the Order.

In this article, we will look at the approximation between the preacher friars and the two largest university corporations of the thirteenth century, founded in the cities of Paris and Bologna. When we compare their pretensions in each of these centers, the intentions of the brothers are evident both in consolidating their Order as a *societas studii* and in forming cadres capable of correctly legislating. Starting from the notion of identity, we will draw our considerations based on varied records, ranging from letters to rule of life of the brothers.
Keywords: Medieval universities; Order of Preachers; Identity.

A Ordem dos Frades Pegadores se constituiu, ao longo do século XIII, como um *societas studii*, ou seja, como um grupo cuja principal marca identitária era a

[1] E-mail: carolfortes@hotmail.com.

dedicação aos estudos. Em um contexto eclesiástico efervescente, caracterizado pelo surgimento de novas ordens religiosas e de intensas disputas entre as esferas regionais e o papado, essa sociedade de irmãos acreditava melhor cumprir sua missão de cuidado das almas por meio da pregação erudita, na medida em que era informada por uma vida de estudos da *Sacra Pagina*.

Ao mesmo tempo em que construíam suas normas de maneira a dar o máximo de espaço aos estudos, inseriam-se nas instituições de ensino que começavam a se firmar naquelas primeiras décadas do século XIII, as universidades. Os frades afluíram, desde muito cedo, às duas maiores corporações universitárias de então, localizadas nas cidades de Paris e Bolonha. Nesse artigo, com base principalmente nos documentos escritos no âmbito da Ordem dos Pregadores, temos como objetivo compreender sua inserção nesses ambientes, patentemente diversos, concluindo que seus interesses em uma e outra universidade eram também diversos, ainda que norteados pela importância que conferiam à formação. A ênfase que davam aos estudos foi-lhes necessária para conferir a si mesmos uma identidade de grupo específica que os diferenciasse tanto dos novos seguidores da *vita apostolica*, os Frades Menores, quanto do clero secular, que competiam com eles por legitimidade, recursos e fieis.

Os pregadores de Saint Jacques

A relação entre a Ordem e a Universidade de Paris inicia-se ainda durante a vida de Domingos. O primeiro indício de sua presença não está em documentos emitidos pela Ordem, mas pelo papa Honório III. Em janeiro de 1217, ele lança a bula *Olim in partibus Tolosani*, pedindo aos mestres e estudantes da Universidade de Paris que auxiliassem os "pregadores católicos ativos em Toulouse" na sua campanha contra os hereges albigenses.

> Rogamos a atenção de vossa universidade, e advertimos que por mandato da escrita apostólica acorram até lá [Toulouse], onde pela causa de Deus dêem de coração aulas, prédicas e exortações, dediquem-se vigilantemente, como bons administradores da multiforme graça de

> Deus, a partir deste momento para que possam expulsar [dali] o Velho Gebuseu e fazer [aquele] povo agradável a Deus.[2]

De acordo com Tugwell, Domingos teria sido o idealizador desta carta,[3] sendo os pregadores católicos ele próprio e seus companheiros. Essa carta não teria sido entregue de imediato, mas enviada apenas sete meses depois, junto com os pregadores que Domingos manda a Paris.[4]

O destino da bula de Honório III não é o que nos interessa aqui. Se concordamos com a tese de Tugwell de que a carta foi escrita por conselho de Domingos,[5] podemos perceber nela a ideia que Domingos fazia de Paris, e do que ele deseja, naquele tempo, para a Ordem. Para derrotar a heresia albigense, então, eram necessários doutores, homens instruídos. E a fonte dessa instrução, aos olhos de Domingos, era Paris.

De acordo com a legenda de Constantino de Orvieto, em agosto de 1217, estando em Toulouse, Domingos reunira seus companheiros de pregação e falara

---

[2] "Verum ne, si terra illa quase novale novata culta non fuerit novis cultoribus et colonis, radices in ea pullulent extirpate illucque confugiant reptilia venenata et sic fiant novíssima eius prioribus graviora, nos attendentes multos per Dei gratiam inter vos esse quibus in lege Domini est voluntas et qui tanquam lignum secus decursus acquarum plantatum iam diu secus frumenta doctrine sedentes melius amodo fructificare valeant transplantati, universitatem vostram rogamus attentius et monemus per apostolica scripta mandantes quatinus illuc alliqui ex vobis accedant, qui causam Dei agentes ex animo, lectioni, predicationi et exhortationi vigilanter insistant et sicut boni dispensatores multiformes gratie Dei illam in alterutrum amministrent, ita quod exterminato exinde veteri Gebuseo populum acceptabilem Deo reddant." KOUDELKA, Vladimir. (Ed.) Monumenta Diplomatica S. Dominici, **Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica**, v. XXV. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1966, no. 78. p. 77.

[3] TUGWELL, S. **Saint Dominic.** Strasbourg: Signe, 1995. p. 26. De acordo com Mulchahey, a carta teria sido guardada por séculos no convento de Saint Jacques. MULCHAHEY, M. Michele. **First the bow is bent in study: Dominican education before 1350.** Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1998. p. 20.

[4] No *Libellus* podemos ler que os frades destinados a Paris levaram consigo várias bulas. Uma delas era certamente a *Olim in partibus Tolosani*. Essa seria a explicação mais razoável para se encontrar ali depois. " (...) sunt destinate a Parisius cum literis summi pontificis, ut ordinem publicarint". LAURENT, M-H. (Ed.) **Monumenta S.P.N. Dominici. II. Libellus de principiis Ordinis Prædicatorum, Acta canonizationis, Legendæ Petri Ferrandi, Constantini Urbevetani, Humberti de Romanis. Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorium Historica**, vol. XVI. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1935. p. 50. (Daqui em diante, faremos referência a essa obra como *Libellus*.) É provável, ainda, que a carta não tenha deixado o convento por tanto tempo porque em setembro daquele ano Toulouse seria ocupada pelos homens de armas do cátaro Raymond VI, tornando a ida de professores a Toulouse, pelo menos, perigosa. Sobre a cruzada Albigense Cf. STRAYER, Joseph. **The Albigensian Crusades**. University of Michigan, 1992.

[5] Tugwell atesta que a cópia mantida pelo convento de Saint Jacques era a original, pois levava o nome "D(omi)nicus" na parte superior direita do verso, logo abaixo da inscrição "R", abreviatura de "Rescriptum", o que indicava que a bula deveria ser entregue pela chancelaria papal a Domingos, para que ele a entregasse. Hoje este documento se encontra nos Archives Nationales, em Paris (Ser. L 239, no. 21).

de suas intenções de "dispersar os irmãos, embora fossem poucos, pois sabia que o bom grão quando espalhado rende frutos, mas armazenado, apodrece".[6] Estes grãos são lançados nos solos de cidades universitárias. Contabilizam-se, então, dezesseis religiosos no convento de Saint Romain em Toulouse, dos quais, entre outros, sete foram enviados para Paris.[7]

Quando reencontrou os homens que havia mandado para Paris, dois anos depois, Domingos deve ter se alegrado ao ver que as sementes haviam rendido bons frutos: "No caminho de volta [da Espanha], ele passou por Paris no ano do Senhor de 1219, e ali encontrou uma comunidade de quase trinta frades".[8] Certamente recrutados entre os estudantes. Mas, ao que tudo indica, os frades de Paris passavam por dificuldades, uma vez que podemos ler em uma carta datada de 26 de abril de 1218, enviada por Honório III aos mestres de Paris:

> Nós vós suplicamos vossa devoção, por isso apelamos para que atentem, pelo mandato da escrita apostólica (...) aos frades da Ordem dos Pregadores, cujo ministério e religião úteis agradam a Deus, em seu propósito louvável do ofício da pregação, pelo que vos incumbimos de gentilmente cuidar e, sendo eles dignos da reverência e recomendados pela Sé Apostólica, assistam em suas necessidades...[9]

Se é necessário pedir aos mestres de Paris que cuidem para que os frades sejam bem recebidos, isso provavelmente se deve à situação não muito promissora

---

[6] " (...) convocatis omnibus, dixit hoc suum esse propositum, ut fratres omnes licet paucos per diversas mundi dispergeret regiones, sciens quia semina dispersa fructificant, congesta putrescunt". CONSTANTINI URBEVETANI. Legenda. *In:* LAURENT, M-H. (Ed.) **Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorium Historica***,* vol. XVI. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1935. cap. 25. p. 304.

[7] Pelo menos é o que se depreende do registro de Jordão, no seu *Libellus*: p. 48, p. 49-50, p. 51, e do depoimento de João da Espanha no processo de canonização: Acta canonizationis. *In:* LAURENT, M-H. (Ed.) **Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorium Historica***,* vol. XVI. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1935. p. 143-4. As próximas referências à ata de canonização serão feitas pela expressão *Acta Canonizationis***.**

[8] "Anno eodem perrexit in Hispaniam magister Dominicus, ibique duabus domibus instauratis uma apud Madrid, que nun est monialum, aletra vero apud Segobiam, que prima fuit domus fratrum Hispanie, revertens inde venit Parisius ano domini MCCXIX, ubi fratrum fere triginta congregationem invenit." *Libellus*, cap. 59. p. 53.

[9] "Rogamus proinde devotionem vestram et exhortamur attente, per apostólica vobis scripta mandantes, quatinus dilectos fillios P., T. et R. latores presentium, fratres ordinis Predicatorum, quorum utile ministerium et religionem credimus Deo gratam, in eorum proposito laudabili confoventes ad officium predicationis ad quod deputati sunt curetis benigne recipere, ac, habentes eos pro nostra et apostolice Sedis reverentia commendatos, in suis eis necessitatibus assistatis ...." KOUDELKA, V. Op. Cit., no. 91. p. 94.

pela qual passavam naquele momento. Temos dois testemunhos de que este quadro foi revertido com rapidez. Jordão atesta que:

> No ano do Senhor de 1218, mestre João, decano de Saint Quentin, e a universidade de Paris, sob as ordens do papa Honório, doaram aos frades, ainda que de maneira não definitiva, a casa de Saint Jacques. Entraram ali para morar em 6 de agosto.[10]

Em julho o mestre ao qual Jordão se refere, João de Saint Albans, reitor do capítulo de Saint Quentin e mestre regente da faculdade de Teologia, havia oferecido, em nome da Universidade, o uso provisório de uma hospedaria, anexa à capela de Saint Jacques. Ao menos é o que nos relata João de Navarra, testemunho do processo de canonização de Domingos:

> Enquanto a testemunha e seus companheiros estudavam em Paris, o mestre João, decano de Saint Quentin, então regente de Teologia em Paris, e a universidade de mestres e estudantes parisienses deram a testemunha e a seus companheiros a igreja de Saint Jacques, situada na porta de Orleans, onde permaneceram e levantaram um convento, ao qual se juntaram muitos bons clérigos, que entraram na Ordem dos Frades Pregadores.[11]

As memórias de João de Navarra são de um tempo bom e próspero para a Ordem em formação. Ele não chega a se recordar, embora ali estivesse naquela ocasião, o que rememora Jordão: a casa ainda não era deles naquele momento. A relação de concórdia que se estabeleceria então com a Universidade, assinalada pela doação de fato da casa de Saint Jacques, fica registrada apenas em 1221:

> Declaramos que cedemos: os lugares do coro, do refeitório, do capítulo, devem ser cedidos a nós quando chegarmos, os enterros na igreja, exéquias e memoriais a qualquer tempo por qualquer um dos frades, e que a cada ano o aniversário da morte de um dos nossos seja celebrada e, se quisermos comemorar no coro os dias solenes, os ofícios das horas e para isso usar o altar-mor, que seja conforme nossa conveniência. Um dos frades celebrará a missa para nós em outros dias, caso seja possível.

[10] Jordão relata o fato: "Anno domini MCCXVIII, data estr fratribus domus sancti Iacobi, quamvis nondum absolute, a magistro Iohanne, decano sancti Quintini, et ab universitate Parisiensi, ad instantiam precum domini pape Honorii, quam intraverunt ad habitandum VIII idus Augusti." Libellus, cap. 53. p. 50. Vicaire toma a existência da carta como certa. Cf. VICAIRE, Marie-Humbert. **Histoire de Saint Dominique.** Paris: Du Cerf, 2004. p. 136.

[11] Em seu testemunho, frei João de Navarra atesta: "Et dum ipse testis et socii studerent Parisius, data fuit ei et sociis a magistro Iohanne decano sancti Quintini tunc regente in theologia Parisius, et ab universitate magistrorum et scolarium Parisiensium ecclesia sancti Iacobi, posita in porta Aurelianensi, ubi steterunt et fecerunt conventum." *Acta canonizationis*, p. 144.

> Ou ainda, um assistente ministrará a celebração para nós em nosso capítulo, em nossa presença, na hora apropriada.[12]

A casa passaria a ser propriedade dos frades, portanto, mediante uma série de concessões. Além destas era preciso que eles reconhecessem a universidade como patrona, que fossem feitas orações em nome de seus membros, realizadas missas duas vezes por ano em nome da conservação do *studium* parisiense e de seus membros, vivos ou mortos, e que enterrassem aqueles que assim o desejassem, no solo de Saint Jacques. Ou seja, os dominicanos comprometiam-se não apenas a pequenos gestos, como abrir mão de seus ofícios para que os membros daquela corporação pudessem executá-los, mas colocavam-se sob sua tutela, ao reconhecê-la como patrona.

Esse documento demonstra a aproximação gradual entre os frades e a Universidade de Paris. Ao receberem o que já havia se tornado o convento de Saint Jacques, em 1221, os frades reconhecem-na como patrona, ou seja, aceitam submeter-se à sua jurisdição. Mas esse vínculo seria reforçado após mais uma carta de Honório, escrita em maio de 1221, pedindo a João de Saint Albans que ministrasse suas aulas no interior do convento dos *fratres praedicatores*.

> O decano de Saint Quentin, cujas obras são conhecidas por nós, quem por nosso mandato em Paris ensina aos frades da Ordem dos Pregadores na faculdade de teologia, pelos quais nos escrevemos a vós. Que aceite integralmente suas rendas, de acordo com a constituição de natureza eclesiástica, para, com licença nossa da igreja de Saint Quentin, da qual recebe prebenda, (...) que dali seja subtraido e ensine no convento dos frades.[13]

---

[12] "Inter que hec duximus amplius declaranda: locum in choro, in refectorio, in capitulo, quod nobis inclinent advenientibus, sepulturam in ecclesia, exéquias et memorias per omne tempus sicut uni fratrum, et quod singulis annis anniversarium diem nostri transitus celebrabunt, et quos in diebus sollempnibus possimus et horas in choro et missam in maiori altari si voluerimus celebrare, aliis vero diebus vel unes de fratribus nobis missam celebrabit si poterit, aut nobis assistens vel capitulo nostro in nostra presentia hora competenti celebrare volentibus ministrabit." KOUDELKA, V. Op. Cit., n. 160, p. 161.

[13] " (...) decano Sancti Quintini nobis innotuit referente quod, cum de mandato nostro Parisius doceat fratres de ordine Predicatorum in theologica facultate nosque pro eo vobis scripserimus ut integre faceretis eisdem suos redditus ecdesiasticos iuxta constitutionem a nobis editam exhiberi, posito de licentia nostra in ecclesia Sancti Quintini aliquo loco sui qui distributiones cotidianas suarum percipiat prebendarum, contradictores per censuras ecclesiasticas compescendo ..." Ibidem. p. 162-163.

Esta carta, no entanto, levanta duas questões. Por que o papa pede que as aulas fossem dadas dentro do convento? A pedido do próprio Honório, o mestre João já lecionava aos frades em 1220, então por que reafirmar este pedido em 1221?

Sobre a primeira pergunta, temos mais base para encontrar uma resposta. De acordo com Vicaire, em 1213 o capítulo diocesano de Notre Dame de Paris havia imposto seus direitos sobre a pregação pública e proibido a todos os regulares de deixarem seus mosteiros e estudarem ou pregarem.[14] A hostilidade dos clérigos de Notre Dame fica patente em uma bula de Honório III, datada de 11 de dezembro de 1219, que mostra que os frades ainda não haviam podido celebrar quaisquer ofícios ou pregar dentro de sua própria igreja

> Acreditamos ser inadequado que os priores e frades supracitados [pregadores] sejam impedidos por aqueles homens [de Notre Dame] [de celebrar ofícios], contra a vontade da Sé Apostólica, quando a eles devem subsidiar e favorecer. Sem causa temporal nem lucro, mas pelo culto do nome divino, os frades desejam celebrar em [sua] capela, como já afirmamos pedindo sua atenção em carta anterior que ordenava que estes priores e frades naquela igreja [Saint Jacques] não fossem impedidos na celebração dos ofícios. Com justiça a eles é concedida a permissão de celebrar livremente...[15]

A relação com as autoridades de Paris não era assim tão pacífica quanto geralmente se acredita. A carta de Honório pode indicar a acirrada disputa, em uma cidade repleta de religiosos, por fiéis. Se sequer podiam atender às mais

[14] VICAIRE, M. H. Op. Cit., p. 33-34.

[15] "Unde cum ipsos non deceat dictos priorem et fratres super hoc, presertim contra Sedis apostolice indulgentiam, impedire, quibus potius deberent impendere subsidium et favorem, cum non causa temporalis lucri set pro divini nominis cultu desiderent in capella celebrare predicta, ipsos rogandos diximus attnetius et monendos, nostris dantes sibi litteris in mandatis ut iam dictos priorem et fratres in ecclesia ipsa, in qua nondum extitit quibusdam prohibentibus celebratum, iuxta sibi concessam indulgentiam libere celebrare permittant, alias habentes eos taliter commendatos quod eorum novella plantatio, que speratur fructum multiplicem allatura, rore sue beneficentie irrigata citius coalescat, idque ipsis ad cumulum proficiat premiorum". KOUDELKA, V. Op. Cit., n. 110, p. 115.
Em julho de 1220, o papa envia aos clérigos de Notre Dame outra carta, congratulando-os por permitirem que os frades realizassem seus ofícios e constituíssem um pequeno cemitério. "Cum enim vobis nuper preces direxerimus et mandata et quibusdam vestrum in nostra presentia constitutis iniunxerimus viva voce ur dilectos filios fratres ordinis Predicatorum habentes in visceribus caritatis eis in capella Sancti Iacobi quam habent Parisius celebrare divina et cimiterium permitteritis habere, vos, sicut ex eorum leta relatione didicimus, mandatum nostrum et eorum desiderium implestis liberaliter et libenter, ita quod ex ipso affectum videmini multum affectui gratie adiecisse." KOUDELKA, V. Op. Cit., p. 131.

básicas atividades pastorais, como celebrar qualquer tipo de ofício? Surge-nos ainda outra questão: de que maneira, então, os frades conseguiram quadruplicar em número? Certamente devido aos contatos que faziam com os estudantes em reuniões privadas no convento. O próprio Jordão relata que suas conversas com Domingos o haviam feito ingressar na Ordem: "(...) a quem outrora conversasse em assembleia com muitos em Paris; nas quais eu próprio estive presente".[16]

Sobre o pedido de Honório ao mestre João, podemos imaginar que tenha sido necessário reafirmá-lo justamente por conta do impedimento do capítulo parisiense. É provável que João lecionasse aos frades em algum prédio alugado para este fim e, claro, frequentado também por outros estudantes. Quando foi obrigado a ministrar suas aulas dentro da casa dos pregadores, ficava estabelecido ainda mais um vínculo com a Universidade. Os frades, portanto, passavam a ser assistidos por um mestre regente de teologia, e não mais por um frade sem *licentia docendi*.[17]

Mandonnet acredita que os esforços envidados por Honório III em fazer de um mestre regente, professor dos pregadores, revelaria seu plano mais amplo de educar a Cristandade. Reconhecer nos pregadores as qualificações dignas seria um meio de concretizar tal plano. Para Mandonnet, portanto, Honório age conscientemente de forma a assegurar afiliação legítima entre os pregadores e o mais renomado entre os *studia* teológicos.[18] Muito embora admitamos os esforços do papado, ao longo dos séculos XII e XIII, em educar a Igreja, é demasiadamente anacrônica a ideia de que desejassem alfabetizar todos os cristãos, o que iria de encontro com uma cultura que se entende organizada em ordens.[19]

Mas a ligação entre os frades e o *studium* parisiense não estava garantida, uma vez que João de Saint Albans não era dominicano, e jamais chegaria a sê-lo. No caso de sua morte, a Ordem estaria vinculada a Universidade apenas pelo contrato

[16] "Et cui aliquando pluribus in collatione recitaret Parisius, ego ipse presens interfui." *Libellus*, cap. 57. p. 52.
[17] De acordo com Mulchahey, antes de João, Miguel Fabra, um dos primeiros seguidores de Domingos, servia no convento como *lector*. MULCHAHEY, M. M. Op. Cit., p. 33.
[18] MANDONNET, Pierre. De l´incorporation dês dominicains dans l´ancienne université de Paris, 1229-1231. **Revue Thomiste**, v. 4, 1896. p. 162.
[19] Cabendo a cada ordem uma função, certamente não era próprio dos *laboratore*, ou mesmo dos *bellatore*, entregarem-se ao aprendizado das letras. DUBY, Georges. **As Três Ordens ou o imaginário do feudalismo**. Lisboa: Estampa, 1982. p. 93-95.

de cessão do convento de Saint Jacques e nada mais. Eles precisavam de um mestre que vestisse o hábito de pregador. E o encontraram em Rolando de Cremona, vindo de Bolonha, onde havia ingressado na Ordem em 1219, depois de abandonar o cargo de mestre regente em Artes.[20] De acordo com Weisheipl, fora a pedido de Jordão que Rolando encaminhou-se até Paris, em 1228. [21]

A essa altura, João de Saint Albans já havia falecido. João de Saint Giles o substituíra no ensino aos frades, e é sob sua regência que Rolando estudará teologia. Ainda de acordo com Weisheipl, Rolando teria estudado teologia por dez anos em Bolonha, o que explicaria o fato de ter se dedicado a apenas um ano de estudo das Sentenças de Pedro Lombardo para ser alçado ao grau de mestre em 1229.

Mas podemos também avaliar essa primeira cátedra dos frades em Paris sob um outro ponto de vista. Entre 1229 e 1231 os mestres e estudantes parisienses haviam paralisado suas atividades e se retirado de Paris como protesto contra o assassinato de dois estudantes em uma briga de taverna.[22] Desobedecendo ao acordo feito quando receberam Saint Jacques da universidade, os pregadores não saíram da cidade, como haviam feito seus colegas, mas permaneceram em Paris, junto com seu mestre secular João de St. Giles, continuando regularmente com as aulas.

Instruir os clérigos para o bem geral da Igreja e dos fiéis era mais importante, a seus olhos, do que os problemas internos da Universidade. Era preferível enfrentar o desagrado dos seculares, que passaram a vê-los como "fura-greves", do que postergar a formação de seus estudantes. De acordo com Rashdall, para tentar amenizar os rancores, os frades abriram suas portas para todos os estudantes

[20] É incerto se Rolando ensinava na faculdade de Artes ou de Medicina em Bolonha.
[21] WEISHEIPL, James. **The Place of Study In the Ideal of St. Dominic.** Dominican House of Studies River Forest, Illinois, 1960.
[22] Este episódio tem sido bastante evocado pela historiografia pertinente, e interpretado geralmente à luz dos conflitos jurisdicionais entre autoridades civis e autoridades religiosas, e o desejo dos estudantes e mestres de se libertar das primeiras. Uma das análises mais inovadoras neste sentido é a de Moonan. Cf. MOONAN, Lawrence. **Divine Power:** the medieval power distinction up to its adoption by Albert, Bonaventure and Aquinas**.** Oxford: Clarendon, 2002. p. 101-115.

seculares que quisessem continuar sua educação no lugar de se unir aos grevistas.[23]

Foi durante a greve que Rolando de Cremona recebeu seu grau em teologia pelas mãos do chanceler,[24] tornando-se o primeiro dominicano a ocupar uma cátedra naquela faculdade. Antes do fim da greve, em 1231, João de Saint Giles vestiu o hábito negro dos pregadores, mantendo seu lugar na faculdade de teologia. Eram, portanto, àquela altura, duas cátedras de teologia para os dominicanos. Quando os mestres seculares retornaram a Paris ressentiram-se não apenas pelo fato de os mendicantes não terem aderido à greve, mas especialmente porque os dominicanos haviam conquistado cátedras de teologia durante a sua ausência. Mas, aparentemente, a faculdade de teologia aceitou os dominicanos sem maiores comoções. [25] Este sim seria o evento divisor de águas para a história da relação entre a Ordem e a Universidade.

Os frades haviam conseguido não uma, mas duas cátedras em Teologia durante a ausência da comunidade universitária. O momento em que isso correu mostra já, em um pouco mais de dez anos depois do estabelecimento em Paris, quais eram as prioridades da Ordem. Para manter estas cátedras os frades de Saint Jacques começaram a "alimentá-las" com seus próprios membros. Hugo de Saint Cher seguiu-se a Rolando de Cremona, enquanto Guerric de St. Quentin sucedeu a João de Saint Giles. Estabeleceu-se, assim, um ciclo regular em que mestres da província da França ocupavam a cátedra de Rolando, e os das demais províncias tomavam a cátedra originalmente preenchida por João.

Se esse pode ter sido um primeiro motivo para atritos entre a universidade e os frades pregadores, tantos outros podem ter começado a se agigantar nestas décadas. Vimos antes, por exemplo, que se estabelece nas Constituições, entre 1228 e 1236, que os *lectors* deveriam ter quatro anos de estudo de teologia. Ora,

[23] RASHDALL, Hastings. **The Universities of Europe in the Middle Ages**. Vol I. Oxford: Clarendon, 1936. p. 372

[24] De acordo com Verger, os pregadores haveriam se aproveitado da ausência dos mestres em Teologia para conferir o grau à Rolando. VERGER, Jacques. **As Universidades na Idade Média**. São Paulo: UNESP, 1990. p. 76.

[25] BRETT, Edward. **Humbert of Romans. His Life and Views of Thirteenth Century society**. Toronto: PIMS, 1984. p. 17. De acordo com Verger, no entanto, não houve qualquer mal-estar quando do retorno dos membros da universidade.

um bacharel em Teologia deveria passar pelo menos quinze anos estudando em Paris.

Saint Jacques, como centro de formação dos *lectores* conventuais, conferia a outorga para que ensinassem em um quinto do tempo! Embora devamos relativizar os atritos que tal prática pudesse suscitar, já que a faculdade de Teologia era a escolha da minoria dos universitários,[26] é-nos lícito indagar sobre as repercussões desta prática da Ordem. Podemos inclusive admitir a ideia de que muitos dos noviços atraídos pela pregação, que naqueles primeiros anos visava divulgar a excelência religiosa da vida mendicante, deixaram-se mobilizar não só pelo seu "cantinho no céu". Poderiam ver-se envolvidos também pelo desejo de instrução gratuita, uma vez que, de acordo com a historiografia, uma das reclamações mais constantes dos estudantes era a falta de recursos.[27]

Surge, assim, um dos principais elementos de conflito que contribuem para uma tomada de posição em relação à identidade da Ordem dos Pregadores. Pretendem-se eruditos, valendo-se da instituição que legitimava a erudição. Mas essa instituição se apoia em regras, boa parte das quais inspiradas pelas corporações de ofício, portanto sendo uma delas o salário. Os estudantes reclamam de sua pobreza porque devem comprar (ou alugar, ou copiar) livros, morar e se alimentar, mas sobretudo porque devem pagar seus mestres.[28] Ora, os pregadores ensinavam gratuitamente. É certo que não tinham o direito de conferir a *ius ubique docendi*, mas para ensinar dentro da Ordem, bastava fazer os votos e, claro,

---

[26] Segundo Cobban, as universidades medievais tinham um caráter estritamente utilitário, sendo a disciplina teológica minoritária entre as escolhas dos estudantes. COBBAN, Alan. **The Medieval Universities: their development and organization**. London: Harper & Row, 1975. p. 165. Confrontam-se com essa visão vários historiadores, dentre eles Le Goff, que dão um peso enorme às faculdades de Teologia, especialmente a de Paris, vendo nela uma tensão constante entre o estudo como forma de auxílio eclesiástico e da busca pelo saber por si mesmo. Por várias vezes o historiador se refere a "intelectuais de espírito desinteressado e independentes nos estudos e no ensino". LE GOFF, Jacques. **Os Intelectuais na Idade Média**. São Paulo: Brasiliense, 1995. p. 63.

[27] Referem-se à estes aspecto VERGER, J. **As Universidades...** Op. Cit., p. 63; LE GOFF, J. Que consciência de si própria teve a Universidade medieval? *In:* _____. **Para um novo conceito de Idade Média.** Lisboa: Estampa, 1993. p. 174-175; HASKINS, Charles. **The Rise of Universities**. New York: Holt & Co., 1923. p. 85.

[28] Poderíamos entrar aqui na longuíssima discussão sobre o caráter clerical dos estudantes, o que lhes conferia o direito à prebenda garantida pelo IV Lateranense, sobre a qual já tivemos oportunidade de discorrer. Optamos, portanto, por não fazê-lo, já que fugiria à linha argumentativa que agora seguimos. Para referência, consultar os abundantemente citados Verger, Le Goff, Cobban e Paul.

dedicar-se a uma vida inteira de estudos, não importando que posição ocupassem entre os frades.

A atividade muito intensa de recrutamento, e o início do enraizamento dos pregadores em Paris, acabariam motivando uma série de conflitos de maior envergadura, sendo apenas o primeiro entre eles o que decorre da greve de 1229-1231. O caso é que o problema não se encontrava apenas nesses eventos isolados, mas também no fato de que, como vimos, os pregadores substituíam seus mestres por outros membros da Ordem pela simples decisão de seus superiores hierárquicos.[29] Além do que, muitos deles "pulavam" o curso de Artes. Conforme chegavam mais e mais noviços das províncias que começavam a frequentar as aulas dos mestres de teologia, pregadores como eles, percebia-se que, ao contrário do que se admitia em Paris, estes não haviam cursado a faculdade de Artes, mas as suas próprias escolas conventuais. Os costumes da corporação universitária, portanto, eram subvertidos de várias maneiras pelos frades.

Esses e outros atritos não se solucionariam facilmente. Ao contrário, os aspectos que tornavam os pregadores diferentes dos demais estudantes e mestres incomodariam cada vez mais a universidade de estudantes e mestres de Paris. Os desacordos latentes acabariam por se traduzir em uma guerra deflagrada de palavras, influências políticas e pedras ao longo da década de 1250.

Vimos que a Ordem dos Pregadores, nas suas primeiras décadas de vida, construía para si, conscientemente, uma identidade pautada nos estudos. Esse processo não se deu sem percalços. Podemos vislumbrar uma série de conflitos interiores à Ordem, que se tornaram claros com as decisões dos capítulos das décadas de 1250 e 1260. Não há dúvida, no entanto, a respeito dos conflitos travados contra os seculares, especialmente na Universidade de Paris. Ali vemos ocorrer, em momentos distintos, lutas que chegam a ataques físicos entre os mendicantes e os seculares. E que moldariam definitivamente a Ordem dos Pregadores como comunidade letrada.

[29] PAUL, Jacques. **Historia Intelectual del Occidente Medieval**. Madri: Cátedra, 2003. *p.* 361.

Os frades pregadores e as Universidades de Bolonha

Em Bolonha os frades não enfrentaram uma vida tão agitada por conflitos como ocorre em Paris. Ou pelo menos é o que as fontes indicam. Estas são bastante lacunares, mas principalmente escassas, o que nos coloca diante de uma encruzilhada. Podemos assumir que a escassez de fontes referentes aos frades pregadores se deva ao fato de ali eles não causarem nenhum atrito mais grave. Por outro lado, é possível também interpretar o silêncio documental como um indício do pouco envolvimento que os estudantes e mestres de Bolonha tiveram com os pregadores. Esta segunda hipótese, no entanto, seria equivocada. Percebe-se que o entrosamento entre mestres, estudantes e pregadores é a tal ponto estreito que os dominicanos chegavam a tomar parte, como fiscais, dos rituais que envolviam a escolha dos reitores.[30]

Além de podermos contar, quase exclusivamente, apenas com fontes produzidas pelos próprios pregadores, os historiadores têm se interessado pouquíssimo pela relação entre os *studia* bolonheses e os frades pregadores.[31] No caso de Paris, essa relação se enfatiza por conta da querela que se inicia no coração da faculdade de teologia. Bolonha, porém, só criará seu curso de teologia no século XIV. Como os mendicantes, submetidos à autoridade papal, são associados ao estudo daquela disciplina que não é ensinada pela Universidade de Bolonha no século XIII, nem os historiadores da Ordem, nem os leigos, preocuparam-se em analisar as relações entre pregadores e os *studia* de Bolonha.

[30] D´AMATO, Alfonso. **I Dominicani i l´universitá di Bologna**. Bologna: ESD, 1988. p. 129.

[31] Essa "desatenção", certamente, é provocada pela escassez de fontes. O primeiro esforço conjunto em analisar a relação entre a Ordem dos Pregadores e a Universidade de Bolonha ocorreu há apenas seis anos, quando da realização, entre 18 e 20 de setembro de 2005, em Bolonha, do congresso L´Origine dell´Ordine dei Predicatori e l´Università di Bologna. Dos onze trabalhos apresentados naquela ocasião, nenhum se refere à relação entre os pregadores e os *studia* bolonheses. Dois trabalhos versam sobre Bolonha e suas escolas no século XIII, e um no século XII; dois tratam sobre documentos dominicanos que, podem, ou não, ter sido escritos em Bolonha (as Constituições e o *Libellus* de Jordão); dois discutem as obras de frades (Hugo de Saint Cher e Paulo Húngaro); dois analisam o início de escolas em outras cidades (Paris e Milão); um comenta a ação do frade João de Vicenza naquela cidade; e um pretende arrolar as posses dos frades bolonheses. Cf. BERTUZZI, Giovanni. (Ed.) **L´Origine dell´Ordine dei Predicatori e l´universitá di Bologna**. Bologna: ESD, 2006. Não só o índice desta obra nos demonstra a dificuldade encontrada em tratar do tema que agora passamos a discutir, mas igualmente o conteúdo dos textos nos dão a ver uma imensa pobreza de informações no que tange à presença dominicana em Bolonha em relação aos estudos.

Acreditamos, no entanto, que a construção da identidade da Ordem passa também pela análise dessa relação. Buscaremos evidenciar, nas considerações que passaremos agora a fazer, que a atração de homens versados em direito contribuiu sobremaneira para a organização institucional da Ordem. Além disso, ao acompanharmos a consolidação do *studium* conventual de San Domenico,[32] indicamos que a construção da identidade também pode se dar a partir de um processo "interno". Ou seja, a partir das diretrizes da própria Ordem, ao contrário do que vimos em relação à Paris, em que esse processo se dá especialmente pelo confronto com grupos diferentes.

A questão que primeiro nos motivou foi o estranhamento. Saltou-nos aos olhos o fato da Universidade de Bolonha não possuir, ao longo de todo o século XIII, uma faculdade de teologia. No entanto, ali estavam os pregadores que, inclusive, elegeram essa cidade como local privilegiado de suas reuniões anuais, os Capítulos Gerais. Mas por quê? Tendo escolhido Bolonha que, juntamente com Paris, era o maior centro de saber escolar da Cristandade, ainda no início de sua organização como instituição, em 1218, os frades buscavam construir sua identidade de que maneira? Ou ainda, o que pretendiam os pregadores em Bolonha? Poderiam, por exemplo, ter escolhido, naquele momento em que a Ordem contava com menos de vinte frades, a comuna de Genova, ainda mais populosa e rica do que Bolonha, e que também gozava de uma localização privilegiada. Mas Bolonha foi a escolhida, não só para a criação de um convento, como para a moradia de Domingos e, depois, para o repouso eterno de seus restos mortais.

É para dirimir esta dúvida que agora passamos a tratar da chegada dos frades na comuna e do estudo que ali se desenvolve. Aproveitaremos, também, para comprovar a hipótese já verificada para o caso de Paris: o mais forte elemento de identidade da Ordem é o estudo que possibilita a pregação. Nesse sentido, Verger coloca uma questão inquietante: "Por que os dominicanos, que tinham sua própria

[32] Entre 1219 e 1243, ano no qual chegou a terno a construção da Basílica de San Domenico, o convento se chamou de San Niccolo Delge Vigne. Cf. ALCE, Venturino. **La Basilica Di S. Domenico In Bologna**. Bologna: ESD, 2006. p. 28.

organização escolar, procuraram enxertá-la na instituição universitária?".[33] Vimos que, no caso de Paris, não há "enxerto", mas, no máximo, uma sobreposição. Verger está correto, no entanto, no caso de Bolonha. Ali os pregadores são como que anexados aos *studia*. E esboçam, ao longo do século XIII, a criação da faculdade de teologia. Passemos, então, ao debate.

Os pregadores em Bolonha e o Direito

Para conhecermos a história das primeiras décadas da Ordem temos em mãos uma documentação que está estreitamente ligada ao cenário universitário de Bolonha: o *Libellus Principiis Ordinis praedicatorum*, as Constituições e as atas do processo de canonização de Domingos. O *Libellus*, escrito pelo segundo mestre geral, Jordão da Saxônia, entre 1231 e 1234, é um relato dos primeiros anos de organização da Ordem, que deixa clara a importância do estabelecimento de uma casa em Bolonha, porto seguro para o cultivo de almas doutas. O que passou a ser chamado de Constituições, ou *Liber consuetudinum*, é a adaptação da regra agostiniana às necessidades da nova *religio*. É resultado dos dois primeiros capítulos gerais, ambos realizados em Bolonha. Voltaremos a ele mais adiante. Já o processo de canonização tem como sede da inquirição pontifícia a cidade de Bolonha, não só por ter sido muito frequentemente visitada por Domingos, mas especialmente porque é ali que se desenvolve o saber jurídico – civil e canônico – de maneira mais frutífera no Ocidente. É em Bolonha, portanto, que se formará uma sólida frente de consolidação das bases jurídicas da Ordem.

Entre esses documentos, deter-nos-emos nos dois primeiros para averiguar as relações entre a ordem e a Universidade de Bolonha. No *Libellus* podem-se encontrar uma série de referências ao lugar de destaque que os estudantes e mestres bolonheses encontraram na nova ordem, enquanto o *Liber consuetudinum* deixa patente a necessidade de se recorrer aos juristas para dar forma específica, e em muitos aspectos original, à comunidade de pregadores.

Foi em 1218 que os primeiros seguidores de Domingos se estabeleceram em Bolonha, enviados por ele depois de uma breve passagem do fundador pela cidade.

[33] VERGER, J. **As Universidades...** Op. Cit., p. 75.

É importante atentarmos para o fato de que, naquela data, a Ordem contava com apenas algumas dezenas de membros, e deslocá-los para a fundação de novas casas era esforço dispendioso que deveria ser bem planejado. Aparentemente, aos olhos de Domingos tal esforço era necessário, pois nos primeiros meses daquele ano deslocaria seis frades para Bolonha, dentre eles Bertrando Garrigue e João de Navarra, ambos fundadores do convento de Paris no ano anterior e ali residentes a fim de estudar Teologia. Podemos ler no *Libellus*:

> No princípio do ano do Senhor de 1218, mestre Domingos enviou *(de Roma)* a Bolonha alguns frades, precisamente João de Navarra e um certo Bertrando. Em seguida mandou ainda frei Cristiano e um irmão converso. Mas, estando em Bolonha, passavam a angústia da pobreza.[34]

Ao que tudo indica, essa pobreza não era exatamente aquela pretendida como meio de salvação espiritual. Indicaria, mais do que a ascese, o lento e sofrido início daquele estabelecimento. Em uma cidade movimentada, rica, cheia de estudantes, meia dúzia de religiosos desconhecidos, sem conexões com os grandes da época, não chamava ainda atenção.

Talvez por isso, temendo o fracasso, Domingos envia a Bolonha, ainda durante 1218, o seu grande trunfo: Reginaldo de Orleans, mestre de Direito Canônico em Paris, que havia entrado na Ordem há pouco. Segundo o *Libellus* "(...) Mestre Reginaldo era um homem muito conhecido, douto e ilustre pelos postos ocupados: entre outras tantas funções havia regido por cinco anos, em Paris, a cátedra de Direito Canônico."[35] Essa é a primeira descrição de Reginaldo nos documentos dominicanos. Sabe-se que em 1218 ele era decano do colégio de Saint Aignan de Orleans e capelão do papa. Mas a primeira referência que se faz a ele liga-o ao ensino de Direito em Paris, o que já aponta a relevância que esse cargo tinha para a Ordem. Não podemos deixar de imaginar que a descrição que é feita da sua chegada em Bolonha esteja relacionada a isso:

---

[34] "Anno domini MCCXVIII circa principium, missi unt a Roma per magistrum Dominicum fratres Bononiam, videlicet frater Iohannes de Navarra et quidem fratrer Bertrandus, postmodum vero frater Christianus cum fratre converso, qui moram facientes Bononie magnam perpessi sunt ibidem paupertatis angustiam." *Libellus*, cap. 55. p. 51.

[35] "Erat autem vir opinione magnus, doctus scientia, celebris dignitate, qui de iure canonico rexerat Parisius annis quinque." Idem.

> Chega em Bolonha em 21 de dezembro (de 1218) e dedica-se de pronto e completamente à pregação. A sua eloquência assemelhava-se a um fogo violento e a sua palavra, qual chama ardente, inflamava o coração de todos que o escutavam: de tal forma que não havia ninguém que, ao escutá-lo, pudesse resistir ao seu calor. Toda Bolonha estava agora em efervescência, porque parecia que surgia ali um novo Elias. Naqueles dias foram recebidos na Ordem muitos bolonheses e o número de discípulos começou a crescer e muitos outros ainda se unem a eles.[36]

Um mestre de direito canônico ingressa na Ordem e é imediatamente enviado a Bolonha, cidade do direito. Chegando ali, comove a todos com sua eloquência, atraindo os olhares dos bolonheses para a pequena comunidade de pregadores. Se era como comunidade de eruditos que a Ordem queria ficar conhecida, devia lançar mão de um entre eles para que outros seguissem. E foi isso que se fez com Reginaldo. Atribui-se a ele o mérito de ter levado para a Ordem duas figuras centrais para o desenvolvimento da comunidade bolonhesa: Moneta de Cremona e Diana de Andaló. Esta última era neta de Pedro Lovello, proprietário do terreno onde seriam construídos a igreja e o convento dos pregadores, cedido por ele aos frades por insistência da neta.[37]

Sobre Moneta de Cremona podemos ler na *Vitae fratrum*:

> No tempo em que, em Bolonha, frei Reginaldo, de santa memória, consagrava-se com ardor à pregação, atraindo para a Ordem um grande número de eminentes sacerdotes e mestres, mestre Moneta, agora célebre em toda a Lombardia por seus ensinamentos na Faculdade de Artes, vendo tantas vocações, começou a temer por cair ele mesmo presa daquele religioso, se o ouvisse pregar.[38]

A pregação de Reginaldo trouxe Moneta para a Ordem, mas não sem que antes este, por um ano, continuasse a usar o hábito secular. Mas por que temia Moneta? A comunidade de Bolonha ainda era pequena, então, embora já tivesse

---

[36] "Igitur magister Reginaldus sanitate recepta, licet iam professione ordini teneretur, ad complendumdesiderium suum maré pertransiit, et inde revertens venit Bononiam XII Kalendas Ianuarii. Cepir autem mox predicationi totus insistere; et ignitum erat eloquiul eius vehementer, sermoque ipsius quase fácula ardens corda conctorum audientium inflammabat, ut vix esset tam saxeus, qui se absconderet a calore eius. Tota tunc fervebat Bononia, quia novus insurrexisse videbatur Elias. In diebus illis multos Bononienses recepit ad ordinem, et numerus discipulorum cepit excrescere, et plures additi sunt ad eos." *Libellus*, cap. 58. p. 52-3.

[37] KOUDELKA, Op. Cit., p. 99-102.

[38] GERALDO DI FRACHET. Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum. *In:* REICHERT, B. M. (Ed.) **Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorium Historica**, vol. I. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1896. p. 169-70.

começado a crescer gradualmente. Participar de um grupo novo, sem posses e sem fama, com apenas uma ou outra ligação com um grande nome da hierarquia eclesiástica era algo arriscado. Principalmente se este grupo, por ser ainda tão recente (Moneta entra na Ordem em agosto de 1219), ainda não se diferencia de tantos outros grupos de religiosos, em especial dos próprios seculares.

Moneta é um clérigo secular, mestre de Artes em Bolonha. Chega a ser legado papal depois de se unir aos pregadores. Como ele, nesses dois primeiros anos de existência da casa dos frades em Bolonha, vários outros estudantes e mestres entram na Ordem e têm uma carreira meteórica, ocupando postos altos na hierarquia dominicana, ou da própria Igreja. Isso faz da Ordem, de fato, uma comunidade gerida por homens letrados. E é nessa gestão, na forma de governo construída por esses homens, que podemos ver o motivo que leva Bolonha a ser tomada como segunda sede dominicana em importância; sendo, a primeira, Paris.

É ali que se vai buscar apoio jurídico para formar as bases de governo da Ordem dos Pregadores. Ou seja, o estudo não é apenas importante para a salvação das almas. O estudo da teologia é essencial, mas não é o único necessário. Trazer para si estudantes e mestres de Direito, fosse ele canônico ou civil, era uma maneira não só de atrair homens ricos e bem posicionados, bem como obviamente letrados, mas uma maneira de dar legitimidade e – característica única, específica, aos irmãos pregadores – uma forma de governo inteiramente nova em relação às outras ordens monásticas e à vida secular.

Essa identidade própria tem como monumento as Constituições, ou *Liber Consuetudinum*. Esse Livro dos Costumes é uma adição à regra agostiniana adotada pelos seguidores de Domingos depois da confirmação papal, em 1216. Transforma-se e consolida-se como resultado da legislação criada nos oito primeiros Capítulos Gerais, reunidos anualmente a partir de 1220.

Ai, já em sua introdução, podemos ler: "(...) tenha o prelado em seu convento a faculdade de dispensar os frades quando o crer conveniente, principalmente em tudo aquilo que lhe parecer impedir o estudo, a pregação e o proveito das almas".[39] Além disso, no *Libellus de principiis ordinis predicatorum*, Jordão da Saxônia,

[39] Constitutiones antiquae *In:* THOMAS, A. H. **De oudste constituties van de Dominicanen**. Leuven, 1965. p. 311.

sucessor de Domingos no governo da Ordem, relata: "Por comum acordo dos frades, estabeleceu-se que os Capítulos Gerais se celebrariam um ano em Bolonha e o outro em Paris".[40]

A Ordem volta-se claramente para os estudos, deixando esse objetivo patente em sua regra de vida. Se ainda pairasse alguma dúvida sobre suas intenções, decide-se que os Capítulos deveriam tomar lugar nos dois maiores centros universitários da Cristandade. Mas, por decisão do primeiro Capítulo, realizado em Bolonha, o seguinte se daria igualmente naquela cidade. O que dá ainda mais força ao nosso argumento: estar próximo às universidades não era uma maneira apenas de dar sentido evangélico aos estudos, mas – no caso particular de Bolonha – era uma maneira de consolidar a forma de vida e a própria existência da comunidade dos pregadores, tão mal percebida e diferenciada das outras formas de vida religiosa naquelas primeiras décadas.

Muito se escreve sobre a originalidade da legislação dominicana, atribuindo-lhe um caráter republicano e, para alguns autores, até mesmo democrático.[41] É inegável a originalidade desta forma de governo, tanto no que tange às leis relativas aos estudos, quanto no que diz respeito à participação dos frades no processo de tomada de decisão. É fácil perceber aí a influência direta do "novo" direito romano que vicejava em Bolonha. É quase irresistível ver nas Constituições dos pregadores um reflexo das leis que organizavam as comunas italianas naquele momento. Ou seria o contrário: as Constituições seriam a base para toda essa nova legislação de grupos profissionais e políticos?

Aqui enfrentamos um problema aparentemente insolúvel por conta da cronologia das fontes. Embora já houvessem se organizado antes, as instituições que podem ter influenciado a legislação dos pregadores só passam a escrever suas leis no momento em que também está se organizando a Ordem. Nesse sentido, podemos afirmar que o processo de construção de um *corpus* jurídico para os

[40] "In eodem capitulo de communi fratrum consensu statutumest, generalium capitulum uno anno Bononie, altero vero Parisisus celebrarri." *Libellus,* cap. 87. p. 66.
[41] Cf. MOULIN, Leo. **La vita cotidiana dei monaci nel Medio Evo**. Milano: Mondadori, 1988. p. 154-6.; MARC-BONNET, Henry. **Histoire des Ordres Religieux.** Paris: PUF, 1960. p. 42; FLECK, Luiz Otávio. **Conflito, Governo e Política no Generalato de Munio de Zamora da Ordem dos Pregadores**. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018. p. 35-36.

frades é excepcionalmente rápido, o que pode apontar para uma necessidade mais premente de conformar uma identidade legal própria.

Essa identidade só seria atingível por meio da atração de grandes nomes no meio jurídico bolonhês. O *Libellus*, os testemunhos de Bolonha e a *Vitae Fratrum* dão alguns exemplos de juristas que seriam chamados a ingressar na Ordem: Paulo Húngaro, mestre de Direito Canônico e autor, antes de tomar o hábito de frade, de uma *Summa de poenitentia*; Conrado Teutônico, também autor de uma *Summula* e *iuris magister* em Bolonha; Raimundo de Peñaforte, que, antes de ingressar na Ordem, escreve o *Speculum iuris canonici* e a *Summa de casibus*, compilando o direito canônico a pedido de Gregório IX.

Ameaçados pela falta de recursos materiais e humanos, carentes de traços que os definissem claramente como *nova religio*, os irmãos pregadores estabelecem-se em Bolonha porque ali encontrarão o que buscavam: quadros eruditos e com ligações políticas. A erudição cultivada em Bolonha tanto possibilitaria sua missão evangelizadora quanto lhes garantiria base de legitimidade jurídica para existirem. Portanto, a necessidade de se forjar uma identidade institucional para a Ordem é asseverada pela ligação incontestável dos pregadores com a Universidade de Bolonha.

Mas o recrutamento de juristas não se prestava apenas ao auxílio na formação da identidade legislativa da Ordem. Defendemos que é nestes homens que encontraremos os principais sustentáculos institucionais da Ordem. Não eram necessários apenas para fazer as leis, mas para cuidar que estas fossem devidamente aplicadas. Portanto, é do convento de Bolonha que sairão muitos dos primeiros fundadores de conventos e de articuladores da Ordem com os poderes locais e a Cúria.

Queremos ver em Bolonha o epicentro da Ordem dos Pregadores. É ali que se produzirá o culto a Domingos. É a partir de Bolonha, igualmente, que se dará o que chamamos de segunda dispersão, ou seja, os antigos estudantes das universidades são escolhidos para a difusão da Ordem até os limites da Cristandade. Mas o que vemos como um forte elemento de institucionalização dos pregadores é o fato de que, é de entre os irmãos de Bolonha que, nestes primeiros cinquenta anos de existência da Ordem, serão retirados os seus organizadores, aqueles frades que

contribuíram para a consolidação da Ordem tanto agindo como administradores dela mesma, quanto se inserindo na hierarquia eclesiástica secular.

Para ilustrar este argumento, fizemos um levantamento dos frades que sabemos terem entrado para a Ordem em Bolonha, ou terem sido persuadidos a fazê-lo ao estarem ali, nos primeiros cinco anos de constituição da casa dominicana naquela cidade. A partir desse levantamento, concluímos que a importância de Bolonha está ligada a toda a construção de uma espinha dorsal intra e extra Ordem.

São 26 os frades dos quais temos notícias de terem se unido à Ordem em Bolonha.[42] Dentre eles, sabemos que 22 estavam associados aos *studia* bolonheses, dos quais 10 eram professores e 12 eram estudantes, a maioria deles de direito civil, canônico ou ambos. Embora não possamos entender esses números como absolutos, se é precisa a estimativa de Lippini, que conta cerca de cinquenta frades ingressos no convento de San Niccolo até o final de 1219, estamos lidando com um universo bastante significativo em termos quantitativos. Por conta disso, não podemos deixar de ver nesses números um forte indício da relação entre as pretensões eruditas da Ordem e sua fundação bolonhesa.

Certamente, devemos considerar que, estando inseridos em um ambiente universitário, os primeiros frades a aportarem na cidade acabariam por atrair um ou outro estudante. Mas o fato de, na amostragem a que temos acesso, identificarmos 85% desses novos dominicanos como pertencentes às escolas não nos deixa dúvida de um recrutamento direcionado para aquele público específico. Também em Bolonha, desde data bastante remota, conseguimos estabelecer a intencionalidade de se criar uma Ordem de homens instruídos.

Ao analisar o tema dos estudos nas Constituições, não pudemos encontrar qualquer referência ao estudo do direito. Mas vimos que, já naquele documento, havia interdições ao estudo de determinados saberes. Ao nos determos nessas interdições, também não pudemos encontrar menções aos saberes jurídicos. Portanto, é possível concluir disso, com alguma segurança que, embora não fosse incentivado, o estudo das leis também não era proibido aos frades. Não havendo

[42] Estima-se que, até 1219 haviam ingressado no convento de San Niccolo cerca de 50 frades. No entanto, só temos conhecimento do nome de 26 deles. LIPPINI, P. **San Domenico visto daí suoi contemporanei.** Bologna: ESD, 1998. p. 133, n. 108.

proibição nem se construindo um espaço para este saber no sistema educacional da Ordem, a primeira e mais simples saída para aparelhar os quadros dominicanos de juristas foi convertê-los ali onde eram mais preparados e abundantes: Bolonha.

Ao analisarmos que tipo de função recairia sobre estes homens, vislumbramos com maior clareza uma explicação para essa necessidade de se recrutarem juristas, já afamados ou ainda em vias de formação. Tomando ainda como número de base os 22 frades ligados aos *studia* antes de entrarem na Ordem, contabilizamos 18 que se envolveram diretamente com funções administrativas tais como a fundação e priorado de conventos (Rodolfo de Faenza, Isnardo de Vicenza, Tancredo, Guala de Bergamo, Paulo Húngaro, Buonvizo de Piacenza, João de Ariboldis da Monza, Robaldo d´Albenga, Felipe de Vercelli, Simão da Suécia, Nicolau de Lund, Nicolau Paglia da Giovinazzo, e Pedro de Verona), de províncias (Cloro, Felipe de Vercelli, Nicolau Paglia da Giovinazzo, Estevão de Espanha, João de Wildeshausen, Conrado Teutônico) ou de toda a Ordem como mestres gerais (João de Wildeshausen e Raimundo de Peñaforte).

Contamos, ainda, entre os 22 frades universitários, seis que assumiram responsabilidades variadas delegadas pela Cúria Romana (Rolando de Cremona, Guala de Bergamo, Cloro, Moneta de Cremona, Pedro de Verona, Raimundo de Peñaforte), e cinco que atuaram como bispos ou arcebispos, representando também desta forma o sumo pontífice (Guala de Bergamo, Pedro della Scalla, João de Wildeshausen, Estevão de Espanha, Reginaldo de Bolonha).[43]

Diante de nossos olhos, ergue-se um grupo de homens que pareciam estar predestinados a forjar as relações entre a Ordem e o Papado, garantindo à primeira a legitimidade da qual carecia em seus primeiros anos. Dentre aqueles que alcançam os postos mais destacados, encontramos reputados canonistas, como é o caso de João o Teutônico (ou Wildeshausen) e Raimundo de Peñaforte, que chegam, não por acaso, ao ápice da hierarquia dominicana, mas também professores ilustres de Bolonha como Cloro e Moneta.

É de se notar que o estabelecimento de uma identidade institucional atrelada ao estudo se constrói por meio do recrutamento de homens publicamente

[43] Todos os dados se referem a funções assumidas posteriormente à entrada dos frades na Ordem dos Pregadores.

reconhecidos como sumidades em suas áreas de saber. Domingos já apontava para uma predileção em arrebanhar homens doutos. Esse era o mesmo interesse da Cúria papal. Para fazer frente aos poderes locais, representados pelos bispos, em grande medida, autônomos, o papado recorreria aos catedráticos em busca de aliados em seu projeto de centralização e instrução da Igreja. Há, então, uma convergência de interesses, que beneficiaria ambas as instituições – papado e Ordem – em detrimento do episcopado, que passa a ter, cada vez mais, seus postos ocupados por mendicantes. A interseção dos interesses do papado e da Ordem dos pregadores encontrava-se nos *magistri*, que ao longo do século XIII, passariam a sustentar cada vez mais a centralização papal, prejudicando os poderes locais, mas igualmente impossibilitando que os pregadores apostassem em uma identidade marcada, sobretudo, pela pobreza.

Vai de encontro a um postulado aparentemente bastante antigo na Ordem, a proibição que recaia sobre os frades de assumirem cargos seculares. Senão vejamos:

Façamos uma breve incursão em um tema tangencial para esclarecer nossa proposição. Determina-se nas Constituições que: "Os frades não devem ser administradores de propriedades alheias, dinheiro ou destes beneficiários ou fiadores."[44] Ora, os bispos têm, entre suas funções, justamente o papel de administrarem os bens de sua diocese, bem como recolher o dízimo. A adoção de uma diocese por um frade é contraditória também por conta de outros motivos. Uma dificuldade se evidencia na relação entre a condição e os deveres assumidos por eles e o tipo de vida mendicante, que se baseia na prática da humildade. Para Thomson, os fundadores julgam o prestígio que cerca a empresa eclesiástica como algo desviante de suas propostas apostólicas.[45] Respeitando a organização eclesiástica, pretendem, no entanto, operar em um campo diferente.

[44] "Fratres non sint dispensatores alienarum rerum uel pecuniarum, nec fideicommissarii; depositarii esse possunt " Essa disposição remonta, segundo Tugwell, a 1221. TUGWELL, S. 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. p. 142.

[45] Thomson nota esta contradição para o caso dos franciscanos, mas podemos estendê-la também para os pregadores. Cf. THOMSON, Willel. **Friars in the Cathedral: the first franciscans bishops**, *1226-1261*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1975. p. 7.

Além disso, as obrigações episcopais prejudicariam dois aspectos presentes desde muito cedo na vida mendicante: a experiência comunitária e o caráter itinerante. Deve-se levar em conta, igualmente, que os frades se organizavam com base em um sistema articulado em províncias, com seus próprios superiores e capítulos, e vinculando-se diretamente ao papa, permanecendo afastados da jurisdição episcopal. Polonio considera que "é no mínimo singular imaginar um bispo posto como chefe de uma estrutura jurídica e territorial como a diocese, ao mesmo tempo em que pertence (...) ao outro sistema."[46] Mas essa estranheza parece não se colocar para Gregório IX, que indica 31 dominicanos ao episcopado.[47]

Esses dados nos enchem de indagações que, por falta de documentos, não poderemos saciar, mas que acreditamos valer a pena levantar. Inferimos o porquê de tal recorrência de nomeações papais para os frades pregadores: são instrumentos para a centralização papal, ao mesmo tempo em que entre eles se encontram homens instruídos, como vimos na análise sobre os primeiros frades de Bolonha. Mas se os pregadores se dobram à vontade papal, fazem-no apenas por força da obediência, ou há nisso interesse para a consolidação da Ordem? Assumir uma sede episcopal teria alguma relação com o fortalecimento de sua identidade como ordem de eruditos? Se os franciscanos foram menos requisitados para a função episcopal do que os dominicanos, isso seria devido a uma maior disponibilidade destes? Em caso afirmativo, por quê? Não persistiremos em levar questões, uma vez que pressentimos que as respostas possam nos desviar do caminho que traçamos para este texto.

Bastar-nos-á concluir que papas e pregadores precisavam dos grandes professores de Bolonha. Muitos deles foram ganhos pelos frades, e logo arrebanhados pelo papado, tanto em funções que não eram contrárias a suas normas, quanto em funções que o eram, como é o caso dos bispados discutidos

[46] POLONIO, Valeria. Fratre in cattedra. I primi vescovi mendicanti (1244-1330) *In:* **Istituzione ecclesiastiche della Liguria medievale**. Roma: Herder, 2002. Disponível na Internet: <http://centri.univr.it/rm/biblioteca/scaffale/p.htm#Valeria%20Polonio>. Acesso em: 02 jul. 2018.

[47] O autor, no entanto, afirma que os frades menores não foram tão requisitados quanto os pregadores por Gregório IX, sem apontar-lhes o número. OLIGER, Paul Remy. **Les évêques réguliers:** recherche sur leur conditions juridique depuis les origins du monaquisme jusqu´a la fin du Moyen Age. Paris: Desclee & Bouwer, 1958. p. 128-130.

acima. Isso nos leva a supor uma provável tensão entre aqueles que eram favoráveis ao "desvio secular", e aqueles que a ele se opunham. Mas essas considerações não irão adiante porque a Ordem devia respeito, sobretudo, ao pontífice. Investiram, portanto, na educação como traço maior de identidade, porque esta não apresentava, pelo menos aparentemente, nenhum ponto de atrito com o papado.

Mas existe ainda outro aspecto da relação entre a Ordem e o direito que é necessário trazer para nosso debate. Como já apontamos, não só esta disciplina serve para a construção da identidade internamente à comunidade de frades, mas também faz com que sua identidade se vincule à maior instância de poder da Cristandade, legitimando sua existência. De acordo com Miethke, no século XIII, em grande medida, a instituição eclesiástica reduziu-se sobremaneira a se pensar em termos jurídicos, inacessíveis muitas vezes para os não iniciados no direito, pelo que sofreu pesadas críticas.[48]

Fazia-se necessária, portanto, para a utilização e compreensão da enorme massa de textos jurídicos, uma preparação baseada na experiência e na sólida formação acadêmica. Miethke constata ainda que, para se obter êxito na carreira eclesiástica, o estudo do direito canônico chegou a ser ainda mais promissor do que o de teologia. O autor sustenta que bispados, cardinalatos e até mesmo a sede papal haviam sido ocupados com a mesma frequência por canonistas e teólogos.[49] Desta forma, só podemos concluir que o interesse em Bolonha por parte dos pregadores estava diretamente vinculado às oportunidades de reconhecimento, ascensão hierárquica e legitimidade que se poderia obter junto à instituição eclesiástica.

O interesse do papado pelo direito é visto também por Ascheri como um traço evidente da Igreja no início do século XIII. O historiador afirma que, naquele momento, pela primeira vez, o papado assumia conscientemente o papel de legislador para toda a Cristandade. Inocêncio III havia mandado compilar suas decretais em 1209, na *Compilatio* dita III, por Pedro de Benevento, que havia sido enviada a Bolonha em 1210, para que ali fosse matéria de estudo. Ali também se

[48] MIETHKE, Jürgen. **Las ideas políticas de la Edad Media**. Buenos Aires: Biblos, 1993. p. 70.
[49] Ibidem. p. 71.

produziu, em seguida a esta, a *Compilatio* II, que a complementava. Já a *Compilatio* IV foi obra de João Teutônico, que congregou cânones do IV Concílio de Latrão e outros textos de Inocêncio III. A *Compilatio* V é organizada pelo canonista Tancredo, redigida sob a ordem de Honório III, e que recolhe suas decretais emitidas entre 1216 e 1226.[50]

Diante de um plano consciente de controle da Cristandade por meio do direito, o papado foi adiante, coordenando todos os cânones anteriores em um único código. É o projeto que o papa Gregório IX confiou ao jurista catalão e já professor em Bolonha Raimundo de Peñaforte, responsável por recolher, mas também editar as normas, cortando o supérfluo e o contraditório, e adicionando, caso necessário para a harmonização do material, mais textos normativos. O trabalho foi finalizado em 1234, e oficialmente promulgado mediante o envio do texto para Bolonha, onde deveria ser ensinado exatamente de acordo com o que lhe fora enviado.[51] Seria mera coincidência, então, o fato de a Ordem dos Pregadores ter tido a primeira canonização de um de seus membros, o frei Domingos de Gusmão, no mesmo ano de 1234, mais de dez anos após a sua morte?

Ascheri nos dá uma série de informações valiosas. Os responsáveis por duas das *Compilationes* anteriores ao esforço legislativo de Raimundo chamam-se João Teutônico e Tancredo, ambos juristas e ambos presentes em Bolonha nas décadas iniciais do século XIII. Sobre um João Teutônico, ou de Wildeshausen, sabemos que se une a Ordem em Bolonha em 1220. Mas teria sido este o mesmo que fora responsável pela *Compilatio* IV? Embora não tenhamos nenhum testemunho documental, Mancuso[52] e Johnson[53] a estes recorrem para afirmar que sim, o João Teutônico que chegaria a ser mestre geral dos pregadores e aquele que, em 1216, havia compilado as decretais inocencianas, são a mesma pessoa.

[50] ASCHERI, Mario. **I Diritti del Medioevo Italiano.** Roma: Carocci, 2006. p. 144.
[51] Ibidem. p. 145.
[52] MANCUSO, Fulvio. **La teorica della simulazione nell'esperienza dei glossatori.** Da Irnerio ad Accursio e da Graziano a Giovanni Teutonico. Roma: Monduzzi, 2004. p. 231.
[53] JOHNSON, Mark. La "Summa Poenitintia" attribuita a Paolo Ungaro. *In:* BERTUZZI, Giovanni. (Ed.) **L´Origine dell´Ordine dei Predicatori e l´universitá di Bologna**. Bologna: ESD, 2006. p. 142.

Já o Tancredo a quem se atribui a *Compilatio* V seria o mesmo que mais tarde se tornaria prior do convento de Roma, a quem aludem Jordão[54] e Constantino de Orvieto?[55] Este Tancredo a quem se referem os hagiógrafos havia estudado na Universidade de Bolonha nas primeiras décadas do século XIII e ali se unira à Ordem.[56] No entanto, em nenhum dos documentos da Ordem aos quais temos acesso é possível constatar, sem sombra de dúvida, que um e outro eram a mesma pessoa.

A reunião das leis canônicas será realizada, no entanto, por um homem que tem sua vida razoavelmente documentada dentro da Ordem: Raimundo de Peñaforte. Ele entrara na Ordem em 1222 quando, tendo acabado de deixar Bolonha, chega à Espanha. A essa altura, já era jurista renomado em boa parte da Cristandade.

Mas por que, afinal, prendemo-nos a estas informações? Alguns dos primeiros frades a entrarem na Ordem em Bolonha eram reputados canonistas com sólidas relações com a Sé Romana justamente por conta do interesse do papado em fortalecer seu poder sobre a Cristandade. A identidade de eruditos que se pretendia forjar para a Ordem acabou por levá-la a insistir em aprofundar suas raízes na cidade italiana do direito. Isso não só os distinguiria dos demais grupos eclesiásticos, como também os colocaria como figuras de proa aos olhos do papado. Se Miethke está correto, e é possível afirmar que, entre os séculos XII e XIII, a cúria romana exprimia-se sobretudo através de expressões jurídicas, era necessário aos frades chamar aqueles que entendiam aquela "língua" para seus quadros. Não havia lugar melhor para isso do que Bolonha.

O convento de Bolonha e a Teologia

Se os frades pregadores não estudavam Direito, o que apreendiam em Bolonha? Teologia. As Constituições determinam, enfaticamente, que cada convento de pregadores é também uma escola de Teologia, e isso não era de forma nenhuma diferente entre os frades de Bolonha. Vale lembrar que foi justamente

[54] "Com ele estava também frei Tancredo, homem bom e fervoroso, que foi prior em Roma". *Libellus*, 100.
[55] "Frei Tancredo, bastante experimentado e famoso na Ordem..." *Legenda*, 35.
[56] O´DANIEL, Victor. **The First Disciples of Saint Dominic**. Sommerset: Rosary, 1928. p. 129.

naquele convento, especialmente em 1220, que a maior parte das Constituições foram redigidas. Os frades de San Niccolo, portanto, souberam e praticaram em primeira mão o que ali se prescrevia.

Já vimos os efeitos que a entrada de Reginaldo de Orleans e Rolando de Cremona, afamados mestres, provocaram para o convento de San Niccolo. A entrada de mestres, e especialmente estudantes, para a Ordem se dava a tal ponto que, aos olhos de um espectador mal informado, os pregadores eram um grupo de universitários que decidiram formar uma ordem religiosa. Por volta de 1221 este espectador mal informado, Jacques de Vitry, de passagem por Bolonha, observa certos *canonici Bononienses*, um grupo de pregadores advindos dos meios escolares. Aos seus olhos, parecia que todos os estudantes de Bolonha haviam se unido a eles, que tinham como hábito frequentar aulas sobre as Escrituras cotidianamente. Na sua opinião, eles haviam combinado com perfeição a observância regular da regra de Agostinho e a pregação.

> Eles, por conta do grande número de estudantes de Bolonha que se reúnem para estudar, inspirados pelo Senhor, congregam-se todos os dias para assistir aulas sobre as Sagradas Escrituras, tendo dentre eles um como docente. Eles participam das aulas diligentemente, sob a autoridade do sumo pontífice e da Santa Igreja Romana, e nos dias de festa dão de volta na pregação [aquilo que aprenderam], observando corretamente, estes cônegos regulares, as normas de pregação e doutrina relativas à ordem dos cônegos pregadores. [57]

Aqueles a quem Jacques de Vitry chama de *canonici boloniensis* eram todos estudantes e mestres da universidade. A ele parecia que a Ordem congregava todos os estudantes da cidade. Era sua prática assistir aulas sobre as Escrituras diariamente, sendo um dentre eles que as ministrava. Depois das aulas expunham na pregação o que tão diligentemente haviam aprendido, e o faziam sob a autoridade da Igreja. Ou seja, não eram como os hereges tão comuns naquela parte da Cristandade. Para Jacques, estes homens haviam conseguido combinar as

[57] "Ipsi autem, ex numero scolarium Bononie causa studii commorantium in unum, domino inspirante, congregati, divinarum scripturarum lectiones, uno eorum docente, singulis diebus audiunt. Que autem deligenter audierunt, summi pontificis auctoritate et sancte romane ecclesie institutione, Christi fidelibus diebus festis in predicatione refundunt, canonicam regulam et salutares regularium observantias predicationes et doctrine gratia decorantes et predicatorum ordinem canonicorum ordini coniungentis" JACQUES DE VITRY. **The historia occidentalis of Jacques de Vitry, a critical edition**. HINNEBUSCH, J-F. (Ed). Fribourg: University, 1972. p. 143.

observâncias regulares dos cânones agostinianos com a prática da pregação e do ensino de forma exemplar. Com este duplo foco, os pregadores de Bolonha estavam afastando os pecadores do "erro" e levando muitos ao conhecimento.

É certo que o antigo cônego regular havia gostado do que vira. Afora seu patente entusiasmo, podemos perceber em seu relato que a vida de estudos dos frades em Bolonha estava a pleno vapor ainda durante o período de vida de Domingos. Os frades estudavam Teologia constantemente, sob as lições de um entre eles. O que significa dizer que as Constituições, enquanto eram formuladas, eram também postas em prática, ao menos em Bolonha.

Como já vimos, enquanto os frades iam para Paris estudar Teologia, o principal objetivo deles em Bolonha era o recrutamento de novos membros. No entanto, também em Bolonha, como em todas as outras casas de pregadores, o estudo de Teologia fazia parte da vida cotidiana dos frades, pois só este viabilizava o tipo de pregação valorizada pela Ordem. Mas ocorre ali o que não seria possível em Paris: a escola conventual assumiria o caráter de faculdade de teologia, uma vez que esta não existia como parte das universidades bolonhesas. De acordo com Mulchahey, "the friars sought theology in Paris, they were theology in Bologna".[58]

O documento mais antigo que trata expressamente de uma escola de teologia em San Niccolo data de 1223. É deste ano um ato de doação em favor da comunidade *apud sanctum Nicholaum in domo ubi legunt*.[59] O doador é um certo Rainaldo, ex bedel do *studium* da cidade. Sua amizade com a comunidade dos frades pode ter surgido da presença em San Niccolo dos mestres e estudantes do *studium* citadino que passaram a fazer parte da Ordem. Este *studium* não tinha uma sede própria, como ocorria também com Paris. Os professores eram responsáveis por conseguir locais aonde ensinar e, por vezes, davam aulas em suas próprias casas. [60]

Todavia, a *domus* de que trata o documento refere-se à escola dos frades, de outra forma indicar-se-ia o nome do mestre. Assim, podemos afirmar com alguma

[58] MULCHAHEY, M. Op. Cit., p. 34.
[59] ALCE, Venturino. Documenti sul convento di S. Domenico in Bologna dal 1221 al 1251. **Archivum Fratrum Praedicatorum**, 42, p. 12-46, 1972. p. 13-14.
[60] D´AMATO, Afonso. L Origine dello Studio Domenicano e l´universitá di Bologna. **Sapienza,** v. 2, p. 245-246, 1949.

segurança que em 1223 – mas certamente antes – havia já um local no convento destinado ao ensino. E mais, é possível também inferir que, desde esses primeiros anos, a escola era, também, aberta a todos os estudantes da Universidade, especialmente por conta da falta de uma escola de Teologia em Bolonha.[61]

Vimos antes que, em 1218, Reginaldo de Orleans saíra de Paris, onde lecionava Direito Canônico, para tentar salvar a casa de Bolonha, que mal havia se firmando, já definhava rapidamente. Acreditamos que esse "salvamento", no entanto, não se deu apenas pelo recrutamento revigorado. Dar-se-ia, igualmente, pela organização dos estudos naquela casa. E também nisso ele seria bem-sucedido, se confiarmos no testemunho de Jacques de Vitry. No relato transcrito acima, o religioso descreve uma comunidade que é ensinada por si mesma. É, portanto, muito provável que tenha sido Reginaldo o primeiro mestre do convento de Bolonha. Mas se ele era mestre em direito, só podemos crer, naqueles primeiros tempos, a "concentração" do saber não era relevante. Reginaldo era mestre, e isso bastava para fazê-lo apto a ensinar Teologia aos seus confrades, em sua maioria estudantes.

É provável que o mestre em Artes e direito civil Cloro, que havia entrado na Ordem pela pregação de Reginaldo, também tenha ensinado aos seus confrades entre 1219 e 1224.[62] Não podemos excluir a possibilidade de também Jordão da Saxônia, enquanto era provincial da Lombardia, entre 1221 e 1222, ter dado ao menos algumas aulas aos frades de Bolonha. Afinal, já era bacharel formado em Paris, ou seja, um *lector*[63] por definição. Rolando de Cremona, antes de se dirigir a Paris, fazendo o caminho inverso de Jordão, pode também ter continuado a lecionar no convento dos frades depois de sua entrada na Ordem. Não havia nenhum motivo para que parasse, contanto que mudasse o tema de suas aulas.

[61] RAININI, Marco. Giovanni da Vicenza, Bologna e l´Ordine dei Predicatori. *In:* BERTUZZI, Giovanni. (Ed.). **L´Origine dell´Ordine dei Predicatori e l´universitá di Bologna.** Bologna: ESD, 2006. p. 151.

[62] GERALDO DI FRACHET. Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum. *In:* REICHERT (Ed.) **Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorium Historica**, vol. I. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1896.. p. 26. Em 1224, Cloro é eleito provincial da província romana, portanto lecionou aos frades em momento anterior. VF. p. 21, 25-26.

[63] *Lector* é o termo usado nos textos jurídicos dominicanos para designar o professor conventual.

Sendo o primeiro mestre de teologia formado pelo *studium generalium* da Ordem, retorna a Bolonha já em 1231, para ali ensinar.[64]

Por volta de 1230, ensina em San Niccolo Guerric de Saint Quentin, depois mestre em Paris (1233-42). Enquanto ensina em Bolonha, acolhe o estudante Florenço de Hesdin,[65] que também se tornará professor em Paris. Na década de 1240 quem ensina para os frades, certamente, é Moneta de Cremona. O produto de suas aulas reflete-se na obra *Summa adversus Catharos et Valdenses*, [66] e dá a ver o objetivo bem pragmático que tinha o estudo entre os bolonheses então: pregar para combater a heresia.

Sabemos que, entre 1246 e 1248 tramitava nos Capítulos Gerais a criação de quatro novos *studia generalia*. A escolha de Bolonha para receber um deles se dá por uma série de motivos. Primeiro porque Bolonha, já cidade universitária, poderia albergar sem maiores tensões uma nova casa de estudos para preparar os *lectores* da Ordem. Além disso, ali não havia nenhuma faculdade de Teologia, o que faria dos frades os únicos detentores deste saber de forma legítima. Detinham, por assim dizer, o monopólio da Teologia em um dos maiores centros de estudos do Ocidente. E mais: percebemos como as relações entre o *studium generalium* de Paris e o *studium* conventual de Bolonha eram freqüentes. O vai e vem de estudantes, e principalmente de mestres, entre as duas cidades se dava com constância. Há de se considerar, igualmente, que Bolonha era uma das fundações mais antigas e maior em número de frades, além de ter uma localização privilegiada na Província da Lombardia. Portanto, também na cidade do Direito, os frades pregadores se definiriam pelo estudo da *Sacra Pagina*.

Portanto, Bolonha estava pronta para se responsabilizar pela instrução de professores que levariam adiante o estudo, meio para a pregação.

A transição entre *studium* conventual e *studium generalium* não lhe pesou, ao que tudo indica. Apesar da escassez de fontes coevas à esta transição, é seguro supor que este *studium* se afirmará no ambiente escolástico da cidade, a ponto de

---

[64] D´AMATO, A. **I Dominicani i l´universitá di Bologna**. Op. Cit., p. 85.
[65] Florenço de Hesdin, como vimos, será um dos encarregados pelo ratio studiorum.
[66] AMES, Christine. Does Inquisition belong to Religious History? **The American Historical Review**, v. 110, n. 1, 2005. Disponível em: <http://www.historycooperative.org/journals/ahr/110.1/ames.html>. Acesso em: 02 jul. 2018.

ser considerado parte integrante das escolas citadinas. Como acabamos de ressaltar, o fato de, em Bolonha, não haver nenhuma outra escola de Teologia, fazia da iniciativa dos pregadores obra que lhes conferia identidade de sábios da *Sacra Pagina*. É claro que esta identidade não se firma instantaneamente com a transformação da escola conventual em geral. Ela vem se estabelecendo gradualmente já desde 1219. Mas o afluxo de estudantes vindos de todas as regiões em que a Ordem mantinha conventos, torna-a ainda mais próxima às demais escolas da cidade. As diferenças, no entanto, continuavam a ser observadas. Os frades estudantes não se organizavam em nações e não elegiam reitores.

Os vínculos entre Paris e Bolonha eram, de fato, bastante fortes. Além de respeitarem o mesmo currículo e frequentemente fazerem uma espécie de intercâmbio de mestres, chegavam à Bolonha, de Paris, algumas das inquietações pelas quais passavam estes. Em 24 de setembro de 1257, o papa Alexandre IV, em uma carta para o bispo de Bolonha, Giacomo Boncambi, um dominicano, ordena-lhe a promulgação da sentença de excomunhão de Guilherme de Saint Amour e proíbe aos mestres, aos estudantes e a todo o povo da cidade de ouvirem ou difundirem os seus ensinamentos.[67]

Percebemos que o *studium* de Bolonha começava a também ficar assoberbado com tantos estudantes porque, no capítulo provincial da Lombardia de 1262, regulam-se algumas questões pertinentes ao estudo. Decide-se então que o prior provincial, "quando enviar os jovens ao *studium*, fixe o tempo de sua permanência e se interesse pelo seu progresso; se este se mostrar incapaz ou negligente, o transfira para outro lugar e que o seu seja ocupado por outro frade".[68] Estipular um período fixo para que os estudantes possam se formar pode indicar o fato de alguns alunos ocuparem vagas no *studium* por muito tempo. Essa impressão é reforçada pelo que se ordena a seguir: o provincial deve estar atento ao progresso dos alunos, e afastar os que não demonstrarem aptidão para os estudos.

A Ordem precisava da faculdade de Direito para dela extrair juristas que integrassem seus quadros – e, ao fazê-lo, molda-se sua identidade legislativa – bem

[67] RIPOLL, Thomas; BRÉMOND, Antonin. (Ed.) **Bullarium Ordinis fratrum praedicatorum**. Roma, 1729. p. 349.
[68] D´AMATO, A. **I Dominicani i l´universitá**... Op. Cit., p. 94.

como equipar-se de homens que interessassem diretamente à Cúria romana. Mas a faculdade de Teologia, embora não existisse de direito, de fato era formada pelos frades pregadores. Tendo eles uma espécie de monopólio do saber teológico, identificar-se-iam aos seus próprios olhos e aos olhos da comunidade escolástica como religiosos eruditos.

Conclusão

A presença dos frades pregadores nas universidades de Paris e Bolonha tinha como ponto em comum buscar uma identidade definida pelo conhecimento que estas instituições podiam oferecer. Nelas se recrutavam novos membros que contribuíam para a configuração dessa identidade, pois advindos dos meios escolares. Em Paris, centro do saber teológico, encontraram não só estudantes, mas também mestres que se uniram às suas fileiras. Com eles construíram uma casa de estudos, para a qual eram enviados os membros da Ordem que ali se formariam como professores, e de onde partiriam para as escolas conventuais. Em Bolonha, converteram juristas que auxiliaram na construção legislativa que dava sustento à sua Ordem, bem como serviram como sua espinha dorsal administrativa. Além disso, ali se sobressaíram como eruditos ao tomar para si o papel de detentores do saber teológico.

Desta forma, em que pese experiências diferentes proporcionadas por contextos distintos, a presença dos frades pregadores nos maiores centros escolares europeus do medievo tinham como finalidade o fortalecimento da Ordem, seja esse puramente de caráter intelectual ou institucional. Paris atrai os frades por ser a maior cidade do Ocidente medieval, com o maior número de escolas e estudantes, onde a reflexão erudita sobre Deus se produzia mais amiúde. Bolonha era a cidade do Direito, saber capaz de formular a existência jurídica da Ordem, bem como "território livre" para o pensar teológico. Cada um desses centros universitários, com suas especificidades, conferiu aos pregadores oportunidade de legitimar e fazer crescer sua recém fundada Ordem.

Referências bibliográficas:

ALCE, Venturino. Documenti sul convento di S. Domenico in Bologna dal 1221 al 1251. **Archivum Fratrum Praedicatorum**, 42, p. 12-46, 1972.

_____. **La Basilica Di S. Domenico In Bologna.** Bologna*:* ESD, 2006.

ASCHERI, Mario*.* **I Diritti del Medioevo Italiano**. Roma: Carocci, 2006.

AMES, Christine. Does Inquisition belong to Religious History? **The American Historical Review,** v. 110, n. 1, 2005. Disponível em: <http://www.historycooperative.org/journals/ahr/110.1/ames.html>. Acesso em: 02 jul. 2018.

BRETT, Edward. **Humbert of Romans.** His Life and Views of Thirteenth Century society. Toronto: PIMS, 1984.

COBBAN, Alan. **The Medieval Universities**: their development and organization*.* London: Harper & Row, 1975.

Constitutiones antiquae. *In:* THOMAS, A H. **De oudste constituties van de Dominicanen**. Leuven, 1965.

D´AMATO, Alfonso. **I Dominicani i l´universitá di Bologna**. Bologna: ESD, 1988.

_____. L´Origine dello Studio Domenicano e l´universitá di Bologna. **Sapienza**, 2, 1949.

DUBY, Georges. **As Três Ordens ou o imaginário do feudalismo***.* Lisboa: Estampa, 1982.

FLECK, Luiz Otávio. **Conflito, Governo e Política no Generalato de Munio de Zamora da Ordem dos Pregadores.** (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018.

GERALDO DI FRACHET. Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum. *In:* REICHERT, B. M. (Ed.) **Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorium Historica**, vol. I. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1896.

HASKINS, Charles. **The Rise of Universities**. New York: Holt & Co., 1923.

JACQUES DE VITRY. **The historia occidentalis of Jacques de Vitry, a critical edition***.* HINNEBUSCH, J-F. (Ed), Fribourg: University, 1972.

JOHNSON, Mark. La “Summa Poenitintia” attribuita a Paolo Ungaro. *In:* BERTUZZI, Giovanni. (Ed.) **L´Origine dell´Ordine dei Predicatori e l´universitá di Bologna.** Bologna: ESD, 2006.

KOUDELKA, Vladimir. (Ed.) Monumenta Diplomatica S. Dominici, **Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica**, v. XXV. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1966.

LAURENT, M-H. (Ed.) **Monumenta S.P.N. Dominici. II. Libellus de principiis Ordinis Prædicatorum, Acta canonizationis, Legendæ Petri Ferrandi, Constantini Urbevetani, Humberti de Romanis. Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorium Historica**, v. XVI. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1935.

LE GOFF, Jacques. **Os Intelectuais na Idade Média.** São Paulo: Brasiliense, 1995.

_____. Que consciência de si própria teve a Universidade medieval? *In:* _____. **Para um novo conceito de Idade Média.** Lisboa: Estampa, 1993.

LIPPINI, P. **San Domenico visto daí suoi contemporanei***.* Bologna: ESD, 1998.

MANDONNET, Pierre. De l´incorporation dês dominicains dans l´ancienne université de Paris, 1229-1231. **Revue Thomiste**, v. 4, n. 1/6, p. 133-170, 1896.

MANCUSO, Fulvio. **La teorica della simulazione nell'esperienza dei glossatori.** Da Irnerio ad Accursio e da Graziano a Giovanni Teutonico. Roma: Monduzzi, 2004.

MARC-BONNET, Henry. **Histoire des Ordres Religieux**. Paris: PUF, 1960.

MIETHKE, Jürgen. **Las ideas políticas de la Edad Media***.* Buenos Aires: Biblos, 1993.

MOONAN, Lawrence. **Divine Power:** the medieval power distinction uo to its adoption by Albert, Bonaventure and Aquinas**.** Oxford: Clarendon, 2002.

MOULIN, Leo. **La vita cotidiana dei monaci nel Medio Evo**. Milano: Mondadori, 1988.

MULCHAHEY, M. Michele. **First the bow is bent in study:** Dominican education before 1350**.** Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1998.

O´DANIEL, Victor. **The First Disciples of Saint Dominic**. Sommerset: Rosary, 1928.

OLIGER, Paul Remy**. Les évêques réguliers:** recherche sur leur conditions juridique depuis les origins du monaquisme jusqu´a la fin du Moyen Age**.** Paris: Desclee & Bouwer, 1958.

PAUL, Jacques. **Historia Intelectual del Occidente Medieval**. Madri: Cátedra, 2003.

POLONIO, Valeria. Fratre in cattedra. I primi vescovi mendicanti (1244-1330) In**: Istituzione ecclesiastiche della Liguria medievale.** Roma: Herder, 2002. Disponível em: <http://centri.univr.it/rm/biblioteca/scaffale/p.htm#Valeria%20Polonio>. Acesso em: 02 jul. 2018.

RAININI, Marco. Giovanni da Vicenza, Bologna e l´Ordine dei Predicatori. *In:* BERTUZZI, Giovanni. **L´Origine dell´Ordine dei Predicatori e l´universitá di Bologna.** Bologna: ESD, 2006.

RASHDALL, Hastings. **The Universities of Europe in the Middle Ages**. v. I. Oxford: Clarendon, 1936.

RIPOLL, Thomas; BRÉMOND, Antonin. (Ed.) **Bullarium Ordinis fratrum praedicatorum**. Roma: [s.n], 1729.

STRAYER, Joseph. **The Albigensian Crusades**. University of Michigan, 1992.

THOMSON, Willel. **Friars in the Cathedral:** the first franciscans bishops, 1226-1261**.** Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1975.

TUGWELL, S. **Saint Dominic.** Strasbourg: Signe, 1995.

_____. 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.

VERGER, Jacques. **As Universidades na Idade Média.** São Paulo: UNESP, 1990.

VICAIRE, Marie-Humbert. **Histoire de Saint Dominique.** Paris: Du Cerf, 2004.

WEISHEIPL, James. **The Place of Study In the Ideal of St. Dominic.** Dominican House of Studies River Forest, Illinois, 1960.

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA:
Universidade Federal Fluminense, Instituto de História.
Rua Professor Marcos Waldemar de Freitas Reis, São Domingos
CEP: 24210-201 - Niterói, RJ - Brasil

Recebido: 18/04/2018
Aprovado: 15/05/2018

Revista de História Comparada - Programa de Pós-Graduação em História Comparada-UFRJ
https://revistas.ufrj.br/index.php/RevistaHistoriaComparada - ISSN: 1981-383X

ANÁLISE COMPARADA DOS BANQUETES E FESTINS FUNERÁRIOS NAS CULTURAS GREGA E SAMBAQUIEIRA

Sandra Ferreira dos Santos [*in memoriam*][1]
Laboratório ARGO
Museu Nacional
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Silvia Reis[2]
Laboratório ARGO
Museu Nacional
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Resumo: A partir da comparação por categorias de comparáveis, é possível debatermos diferentes elementos e práticas culturais, e provocarmos novas ideias e perspectivas. Assim, apresentamos neste artigo o resultado de diálogos sobre banquetes e festins funerários na Grécia Antiga frente às práticas funerárias dos construtores de sambaqui do território brasileiro. Ambas as culturas supracitadas possuem elementos que revelam e velam, aos nossos olhos atuais, o que teriam sido diversas práticas funerárias, interpretadas e estudas a partir de remanescentes humanos e da cultura material que permaneceu.
Palavras-chave: Banquete Funerário; Festim; Análise Comparada.

COMPARATIVE ANALYSIS OF BANQUETS AND FUNERARY FEAST IN THE GREEK AND SAMBAQUI CULTURES

Abstract: From comparing categories of comparables, it is possible to discuss different cultural elements and practices, and to bring about new ideas and perspectives. Thus, we present in this article the result of a debate about banquets and funerary feasts in Ancient Greece and the funerary practices of sambaqui builders in the Brazilian territory. Both cultures have elements that reveal and conceal, in our present eyes, what would have been different funerary practices, interpreted and studied from human remains and the remaining material culture.
Keywords: Funerary Banquet; Feast; Comparative Analysis.

Segundo Geertz,[3] os símbolos sagrados, configurados nos rituais, funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo – o tom, o caráter e a qualidade de vida, seu estilo e disposições morais e estéticos – e sua visão de mundo – o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas ideias mais abrangentes sobre a ordem. A religião ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada e projeta imagens da ordem cósmica no plano da experiência humana.

[1] E-mail: sandraferreira@mn.ufrj.br.
[2] E-mail: sreis@mn.ufrj.br.
[3] GEERTZ, Cliford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989. p. 67.

As informações mortuárias, portanto, representam a corporificação do comportamento social, econômico, tecnológico e religioso e reflete sentimentos e valores da sociedade.[4] Assim, os rituais devem ser examinados tendo como contraponto o cotidiano: ambos são parte de uma mesma estrutura, como as duas faces de uma mesma moeda, expressando os mesmos princípios sociais. Através da análise de rituais, podemos observar aspectos fundamentais de como uma sociedade vive, se pensa e se transforma.[5]

Apesar de analisarmos os rituais funerários e as tumbas tendo em mente questões religiosas, econômicas, sociais e artísticas, esta análise é a análise de uma ação simbólica, ou seja, as pessoas usam símbolos em diálogo com uma estrutura social (relações de poder, afeições, deferência, papéis e regras, deveres e direitos), uma interpretação do sentido da vida cotidiana, dando a oportunidade de discutirmos as implicações da morte em outros domínios e ilumina questões como *status*, hierarquias políticas, diferenciação social e conflitos ideológicos.[6]

Os rituais dos quais resultaram a cultura material funerária constituíam um meio de expressão de cada sociedade de origem. Como toda atividade ritual, eram ocasiões de manipulação de um conhecimento simbólico que lhe era inerente, ou seja, a dinâmica de cada uma das ações rituais se desenvolvia segundo uma lógica que conferia sentido ao sistema ritual como um todo.[7]

Assim, a partir da proposição de Detienne[8] – comparar o incomparável por meio da seleção de categorias de comparáveis – é possível realizar um exercício de análise comparada sobre as práticas funerárias na Grécia Antiga e populações sambaquieiras do território brasileiro. Para tanto, selecionamos a categoria banquete ou festim funerário, prática social que demarca um momento específico no processo de tratamento do morto pelos vivos.

---

[4] HUMPHREYS, Sarah; KING, Helen. **Mortality and immortality:** the anthropology and archaeology of death. London: Academic, 1981. p. 79.
[5] PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003. p. 43, 51.
[6] MENESES, Ulpiano. A cultura material no estudo das sociedades antigas. **Revista de História**, São Paulo, n. 115, p. 103-117, 1983. p. 116; MORRIS, Ian. **Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity**. Cambridge: Cambridge University, 1992. p. 1-2.
[7] MORRIS, Op. Cit., p. 9.
[8] DETIENNE, Marcel. **Comparar o Incomparável**. São Paulo: Ideias e Letras, 2004.

O banquete funerário grego

Ao contrário do pensamento moderno, a morte para os antigos gregos não era um momento, mas um processo. O processo de morrer, no mais amplo senso, se estendia do momento em que se estabelecia que a pessoa estava morrendo (doença, inconsciência, ferimento etc.) até a completa cessação das ações sociais direcionadas aos seus restos mortais, tumba, monumento funerário e outros objetos que o representassem,[9] ou seja, morrer para os gregos envolvia três estágios: estar morrendo, estar morto mas não estar enterrado e estar morto e enterrado. Cada um dos estágios exigia determinado comportamento dos sobreviventes. Era um processo no qual o morto e os vivos participavam.[10]

Após a morte de um dos membros da sociedade, as relações sociais devem se reorganizar e os direitos sobre as propriedades e as pessoas devem ser recolocados para preencher o vazio deixado pelo morto. Os familiares em luto devem se reajustar psicologicamente. Além disso, para os gregos antigos, após a morte, uma parte do morto deixava o corpo e começava um novo caminho em direção ao mundo dos mortos. Todo esse processo levava tempo e demandava diferentes tipos de atenção por parte dos vivos.[11]

O período imediatamente após a morte é aquele em que os familiares mais próximos têm que lidar com demandas conflitantes. Por um lado, é esperado que eles, de alguma forma, acompanhem o morto na sua saída da sociedade e por outro lado, precisam se envolver com uma intensa atividade social, reafirmando relações e vínculos, mobilizando recursos para o funeral e para o entretenimento das visitas, legitimando uma ordem social alterada pela morte.[12]

Não pretendemos aqui analisar profundamente todas as fases do ritual funerário grego, uma vez que minha intenção é observar os aspectos simbólicos e sociais relativos ao banquete funerário e às oferendas votivas de comida e bebida que eram realizadas nos túmulos. No entanto, considerando que estas oferendas ocorriam em vários momentos, será necessário abordar brevemente as etapas do ritual realizado pelos gregos para os seus mortos.

---

[9] HUMPHREYS, Sarah; KING, Helen. Op. Cit., p. 263.
[10] GARLAND, Robert. **The greek way of death**. New York: Cornel University, 1995. p. 13.
[11] Ibidem. p. 13; HUMPHREYS, Sarah; KING, Helen. Op. Cit., p. 263.
[12] HUMPHREYS, Sarah; KING, Helen. Op. Cit., p. 266-267.

Na Grécia Antiga, a primeira fase do ritual funerário propriamente dito era a **Próthesis**, o momento em que o morto era preparado e exposto à visitação e à lamentação.[13] Momento importante para a sociedade e para a família, que determinava os herdeiros do falecido e glorificava seus feitos em vida, bem como os de sua família, esta parte do ritual ficava a cargo das mulheres da família.

A segunda fase, chamada de **Ekphorá**, tratava-se da procissão que acompanhava o corpo até o local da deposição. No momento da deposição poderia ocorrer a inumação ou a cremação, que dependia da vontade da família e do morto. Algumas vezes eram realizados sacrifícios rituais na tumba, mas independente da sua realização (em Atenas, os sacrifícios nas tumbas foram proibidos após a promulgação das leis suntuárias de Sólon, em 594 a.C.), várias oferendas eram depositadas, consistindo em comida, bebida e objetos de vários tipos.[14]

Segundo Morris,[15] é possível interpretar os símbolos presentes em um ritual de maneira direta, ou seja, as oferendas funerárias de comida e bebida serviriam para alimentar o morto, ajudando-o em sua viagem para o mundo dos mortos; para este autor, no entanto, há outras formas de realizar esta análise, tentando ir além desta via sem saída e perceber os demais simbolismos presentes na comida e na bebida, como, por exemplo, a manutenção do morto no grupo ou uma separação entre o mundo dos vivos e dos mortos, separando a comida destinada a cada um. Uma análise direta pode se mostrar simplista em uma sociedade repleta de símbolos como a da Grécia Antiga. Ou seja, uma ação pode conter inúmeros significados ou significados complexos, que não devemos subestimar.

As oferendas funerárias, mais do que objetos para o uso do morto, são formas de impressionar os vivos, de marcar limites familiares, identitários e hierarquias sociais.[16] Serviam também, no caso grego, como forma de "burlar" regras sociais que eram contra os costumes estabelecidos (como por exemplo, a

[13] GARLAND, Robert. Op. Cit., p. 21-37.
[14] ARGOLO, Paula Falcão. **Imagens da família nos contextos funerários**: o caso de Atenas no período clássico. 2006. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006. p. 53.
[15] MORRIS, Ian. Op. Cit., p. 17-18.
[16] DELGADO, Ana; FERRER, Meritxell. Alimento para los muertos: mujeres, rituales funerários e identidades coloniales. **Treballs d'Arqueologia**, Barcelona, n. 13, p. 29-68, 2007. p. 44.

limitação legal dos funerais e das lamentações e o uso alternativo de vasos de fundo branco com cenas de lamentação e de visitas às tumbas). Segundo Morris,[17] não é preciso duvidar que comida e bebida alimentassem o morto, mas podemos pensar que estas oferendas tinham também outros significados. Prova disto são as oferendas de pães/bolos de mel (*melitoutta*), muito comuns na iconografia dos lécitos de fundo branco, que serviriam para presentear Cérbero - o cão de três cabeças que guardava a porta do mundo dos mortos – para que este permitisse a passagem do morto, que então, encontraria seu lugar apropriado.[18]

Na literatura há menções frequentes às oferendas de bebida – *choai* (mel, leite, água, vinho e azeite, que poderiam ser misturados ou colocados um de cada vez) – feitas nas tumbas, os copos e jarros encontrados ao redor dos túmulos podem ser testemunhos dessa libação póstuma. Durante a libação, o morto era invocado, por meio de Hermes, Gaia ou outros deuses ou *daímones*. Uma prece era, então, realizada para invocar o morto a proteger a família e a ser benevolente — fazer um pedido específico nesse momento parece ter sido uma prática comum. Em alguns casos, um canto podia ser realizado e o vaso que servira o *choai* podia ser quebrado próximo à tumba.[19]

Após a libação, eram realizadas outras oferendas para o morto. As oferendas típicas, retratadas na iconografia funerária, incluíam um cesto de alimento, uma hídria, um alabastro e um lécito. Entre os alimentos estavam ovos, romãs e a comida preferida do falecido. Cabe ressaltar que ovos e romãs são símbolos de fertilidade; a romã tinha ligação especial com Perséfone, esposa do deus dos mortos e a ligação do mundo dos mortos com a fertilidade dos solos era evidente na cultura grega. Esses itens eram depositados na própria sepultura ou em uma cova próxima. Muitas vezes estas oferendas eram queimadas, uma vez que se acreditava que desta forma chegariam mais rapidamente ao mundo dos mortos. Os enlutados, provavelmente permaneciam ao lado da cova, enquanto esses rituais

[17] MORRIS, Ian. Op. Cit., p. 105.
[18] GARLAND, Robert. Op. Cit., p. 113.
[19] Ibidem. p. 37; ARRUANATEGUI, Gisele. **O culto de Perséfone e os *pínakes* de Locres**: um exercício de interpretação. 2002. 261f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002. p. 156. Disponível em: <http://www.geocities.com/textossbec/arrunate.doc>.

eram realizados, o ápice de toda a cerimônia de sepultamento.[20] Enfeites, vasos, fitas, ramos e flores também eram colocados nos túmulos (ou pintados nas estelas) e tinham a intenção de agradar o morto, para que este não se sentisse ofendido e esquecido e pudesse prejudicar os vivos. Pessoas que morriam antes de se casar eram enterradas com as roupas que usariam nesta ocasião, pois se acreditava que se casariam no mundo dos mortos.[21] Os mortos em guerra e heróis tinham uma dieta especial em seu banquete funerário – as primeiras frutas da estação e, na descrição de Plutarco (Arist. 21.3), um touro negro.[22]

Lécitos de fundo branco e outros vasos (*aribaloi* – vasos de perfume, *loutrophoroi* – vasos que levavam a água do banho nos casamentos e funerais, *hydriai* – vasos de água), vasos de metal e vasos de cerâmica também faziam parte do enxoval funerário e possuíam significados muito além do seu uso prático. Os lécitos de fundo branco, por exemplo – vasos figurados que ganharam notoriedade nas tumbas do Cerâmico a partir de 470 (até c. 400 a.C.) – passaram a substituir as estelas, proibidas por lei neste período, passando a ser utilizados como monumentos, com a tarefa principal de dar visibilidade a túmulos privados e veicular aos passantes uma propaganda sobre da virtuosidade do morto ali enterrado, razão pela qual ele deveria ser lembrado. Estes vasos também possuíam em sua iconografia todos os elementos julgados necessários ao ritual funerário e que foram limitados pelas leis de Sólon: mulheres, lamentações e oferendas. Serviram, assim, como forma de burlar uma lei que ia contra os costumes estabelecidos e a piedade para com os mortos.[23]

Após o funeral, os parentes e amigos retornavam à casa do morto e lá se realizava um banquete – *peridípnon* – no qual os participantes entoavam canções em honra do falecido.[24]

Existem diferenças fundamentais entre este banquete e aquele realizado na tumba. Apesar de vários itens de comida e bebida serem ofertados aos mortos na

[20] GARLAND, R. Op. Cit., p. 39; 113; FLORENZANO, M.B.B. **Nascer, viver e morrer na Grécia Antiga**. São Paulo: Atual, 1996. p. 75; ARRUANATEGUI, Gisele. Op. Cit., p. 157-159.
[21] GARLAND, R. Op. Cit., p. 25; ARRUANATEGUI, Gisele. Op. Cit., p. 149.
[22] GARLAND, R. Op. Cit., p. 113.
[23] HUMPHREYS, Sarah; KING, Helen. Op. Cit., p. 105.; ARGOLO, Paula Falcão. Op. Cit., p. 58.
[24] GARLAND, R. Op. Cit., p. 39; FLORENZANO, M.B.B., p. 75; ARRUANATEGUI, Gisele. Op. Cit., p. 157-159.

sua tumba, é interessante observar que durante as libações, não há registro de que os vivos consumissem também comida junto à tumba e principalmente que compartilhassem a mesma comida oferecida aos mortos. O que podemos supor, portanto, é que o banquete feito para o morto em sua tumba e o banquete em sua honra feito pelos vivos após o enterramento serviam para marcar a diferença e a distância entre os dois mundos: o mundo dos vivos do mundo dos mortos. Serviam também para fortalecer os laços familiares e de amizade entre o grupo, separando-os pela exclusão, daquele que, agora morto, já não fazia parte do mesmo mundo.[25] Refeições pós-funeral são conhecidas em muitas culturas, e segundo Van Gennep,[26] serviam para reunir os membros sobreviventes do grupo, da mesma maneira que uma corrente deve ser rejuntada quando um dos seus elos se quebra.

A terceira fase do ritual funerário grego consistia nas visitas à tumba, que deveriam ser realizadas pelos parentes mais próximos, em especial pelas mulheres da família. Estas visitas e os atos praticados na tumba faziam parte dos ritos necessários à entrada do morto no Hades. As visitas eram feitas no terceiro (*ta trita*) e no nono (*ta enata*) dia após a morte, no trigésimo dia (*ta triakostia*) após a morte e havia uma visita anual. Há indicações de que fossem feitas também visitas mensais à tumba.[27]

Nestas visitas, repetiam-se as homenagens e as oferendas de comida, bebida e enfeites. Além disso, colocava-se na tumba a sujeira varrida da casa do morto, ato necessário à purificação da casa e das pessoas que lá viviam.[28]

O culto às tumbas parece ter tido como fundamento que os cuidados com a estela e a tumba afetavam diretamente o estado do morto no outro mundo. Desta forma deveriam ser feitos pelos parentes mais próximos. As consequências – inclusive legais – para aqueles que não cumprissem os ritos e a ansiedade das pessoas em terem quem realizasse seu culto funerário demonstra que isso era levado muito a sério pelos gregos antigos.[29]

---

[25] GARLAND, R. Op. Cit., p. 39-40; ANDRADE, Marta Mega. A dimensão religiosa das práticas funerárias: o "caso" de Atenas. **Phoinix**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, p.140-158, 2008.
[26] VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 139.
[27] ARGOLO, Paula Falcão. Op. Cit., p. 58.
[28] GARLAND, R. Op. Cit., p. 39-40; FLORENZANO, M. B. B. Op. Cit., p. 72 ARRUANATEGUI, Gisele. Op. Cit., p. 157.
[29] ARGOLO, Paula Falcão. Op. Cit., p. 58.

Estes festins funerários, realizados periodicamente, reforçavam os laços das pessoas da família com seus antepassados lá sepultados. Através destas celebrações, os membros da sociedade exibiam sua posição social e se reafirmavam como membros do grupo, legitimando este pertencimento através de sua genealogia. As mulheres, em especial, tinham um papel central neste ritual, pois era através delas que se reificavam os laços familiares e com a comunidade.[30]

Festim sambaquieiro

Dentre as sociedades que povoaram o que agora entendemos como território brasileiro, os construtores de sambaquis permanecem como um dos grandes desafios para a antropologia e arqueologia. Os sambaquis são os vestígios mais visíveis e reconhecidos deixados por seus autores, abordados por algumas correntes de análise como sítios com múltiplas funções, tendo sido habitacionais e funerários.[31] Dessa forma, analisar sambaquis é ao mesmo tempo um exercício de análise dos próprios estudos sobre sambaquis, das diferentes abordagens e leituras. Apesar de contarmos como objeto de estudo uma rica gama de cultura material, encontramos como mais um desafio, para além dos códigos sociais que não compartilhamos, a ausência de fontes escritas, história oral e relatos de outras populações que tiveram contato com os construtores de sambaquis.

O primeiro período de estudos sobre sambaquis foi marcado pela polarização em duas correntes, questionando se seriam de origem natural ou artificial. Para a corrente naturalista, os sambaquis seriam montes naturais de acúmulo de conchas, sendo a presença de remanescentes humanos acidental. Nesse viés, também podiam ser considerados como evidências do Dilúvio.

Para a corrente artificialista, sambaquis seriam principalmente evidências de atividade de coleta e descarte de populações pretéritas. Seriam assim depósitos de lixo, nos quais a presença de remanescentes humanos indicaria o estágio evolutivo (dentro de uma perspectiva de evolucionismo social) como primitivos

[30] DELGADO, Ana; FERRER, Meritxell. Op. Cit., p. 57.
[31] KNEIP, Lina. O Sambaqui de Manitiba I e Outros Sambaquis de Saquarema, RJ. **Documento de Trabalho Série Arqueologia**, Rio de Janeiro, v. 5, p. 1-91, 2001.; BARBOSA-GUIMARÃES, Márcia. O lixo e o luxo: as premissas teórico-metodológicas e a noção de sambaqui. **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, v. 63, p. 1-24, 2003.

que teriam abandonado os indivíduos que faleceram no próprio local de coleta.[32] No entanto, alguns autores aparecem como exceção, como Wiener,[33] cogitando a possibilidade que os sambaquis teriam sido construídos como monumentos funerários.

Atualmente, diversos sambaquis, principalmente da região Sul do Brasil, mostram-se principalmente funerários, como marcos paisagísticos. Segundo DeBlasis e Gaspar,[34] se os grandes sambaquis funerários nos permitem evidenciar e debater o projeto construtivo desses espaços funerários, sambaquis menores, da região de Santa Catarina, sem presença de sepultamentos ou vestígios de atividade, desafiam ainda mais nossa busca por compreender as práticas de seus construtores. Roksandic et al.[35] optam pelo uso do termo sítios de matriz de conchas, diante da cada vez mais evidente diversidade e complexidade dos sítios classificados como *shell mounds*, *middens* ou sambaquis. Dessa forma, a presença marcante de conchas como material construtivo acaba por tornar-se um viés de análise, colocando na mesma análise práticas e populações distintas, com ordenações do espaço sagrado e profano que a princípio parecem similares.

O sambaqui sem sepultamentos seria um projeto inacabado ou vestígio de uma prática distinta? Como monumento, seria a memória de uma sociedade, de sua identidade no tempo, marco de seus ancestrais e palco no qual comungam com os mortos e reforçam os laços do corpo social. Os ritos fúnebres e o retorno ao espaço fúnebre celebram não só os mortos como também os vivos. A energia social empreendida para o planejamento, construção e manutenção de um sambaqui denota a mobilização de um vasto grupo em prol de um bem comum.

[32] PENNA, Domingos S. Ferreira. Breve notícia sobre os sambaquis do Pará. **Archivos do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, v. 1, p. 85-99, 1876.
[33] WIENER, Carlos. Estudo sobre os sambaquis do sul do Brazil. **Archivos do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, v. 1, p. 1-20, 1876.
[34] DEBLASIS, Paulo; GASPAR, Madu. Os sambaquis do sul catarinense: retrospectiva e perspectivas de dez anos de pesquisas. **Especiaria:** Cadernos de Ciências Humanas, Ilhéus, v. 11, n. 20-21, p. 83-125, jul./dez. 2008, jan./jun. 2009.
[35] ROKSANDIC, Mirjana et al. Cultural Dynamics of Shell-Matrix Sites: Diverse Perspectives on Biological Remains from Shell Mounds and Shell Middens. *In:* _____. (Org.). **Cultural Dynamics of Shell-Matrix Sites**. Albuquerque: University of New Mexico, 2014.

"Os mortos devem ser alimentados"[36] é a tese que permeia a análise dos *shell mounds* como estruturas funerárias nas quais a realização de festins é parte integrante da relação dos vivos com os mortos. Principalmente nas últimas duas décadas, estudos sobre sambaquis têm focado nas possíveis evidências de festins. A presença de conchas e ossos de peixes a princípio era entendida como descarte ou ainda sinal de moradia. Todavia, as análises da complexidade da arquitetura de diversos sambaquis apontam para contextos diversificados, de estruturas funerárias construídas e mantidas por milênios a cemitérios com momentos distintos de apropriação, até mesmo reapropriação por outros grupos para moradia.[37]

Em meio à diversidade de sambaquis construídos ao longo da costa brasileira e ambientes fluviais, nota-se a recorrência de certos elementos, dos quais o uso de conchas, em maior ou menor intensidade. Estudos com isótopos estáveis apontam para uma dieta na qual moluscos não figuram como principal fonte de alimentação.[38] A utilização das conchas seria de caráter arquitetônico em prol da construção do espaço funerário e simbólico em sua seleção, com presença de certas espécies apenas na estrutura e outras escolhidas como parte do acompanhamento funerário. Por exemplo, no caso do sambaqui Cabeçuda, a estrutura funerária é majoritariamente composta por *Anomalocardia sp*., ao passo que em certos sepultamentos são encontrados adornos feitos com gastrópodes.[39]

---

[36] LUBY, E. M.; GRUBER, M. F. The dead must be fed: symbolic meanings of the shellmounds of the San Francisco Bay area. **Cambridge Archaeological Journal**, Cambridge, v. 9, n. 1, p. 95-108, 1999.

[37] GASPAR, Maria Dulce et al. Sambaqui de Amourins: mesmo sítio, perspectivas diferentes. Arqueologia de um sambaqui 30 anos depois. **Revista del Museo de Antropologia**, Córdoba, v. 6, n. 1, p. 7-20, 2013; BIANCHINI, Gina Faraco et al. Processos de formação do sambaqui Jabuticabeira-II: interpretações através da análise estratigráfica de vestígios vegetais carbonizados. **Revista do Museu Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, n. 21, p. 51-69, 2011; GASPAR, Maria Dulce. Considerations of the sambaquis of the Brazilian coast. **Antiquity**, Durham, v. 72, n. 277, p. 592-615, 1998.

[38] BASTOS, M. Q. R. et al. Análise de Isótopos de Carbono e Nitrogênio: dieta antes e após a presença de cerâmica no sítio Forte Marechal Luz. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, n. 24, p. 40-53, 2014; PLENS, Cláudia. O papel dos amontoados de conchas no sambaqui fluvial. **Revista de Arqueologia**, Pelotas, v. 22, n. 2, p. 77-93, ago./dez. 2009.

[39] REIS, Silvia; HERINGER, Pedro Colares; RODRIGUES-CARVALHO, Claudia. Análise Preliminar do Sepultamento de uma Criança do Sambaqui de Cabeçuda, Santa Catarina. *In:* REUNIÃO DA SAB SUDESTE, 4., Rio de Janeiro. **Pôster...** Rio de Janeiro: UERJ, 2012.

Segundo Plens,[40] uma das hipóteses possíveis para o uso de conchas é a construção de um espaço propício à preservação do morto. A concentração de conchas proporciona um ambiente alcalino, favorável à preservação dos ossos, contornando o problema da acidez do solo em certas regiões. Segundo a mesma autora, a seleção das conchas utilizadas como acompanhamento funerário também poderia indicar diferenciação social.

Os vestígios faunísticos encontrados apontam para a dupla hipótese de consumo e oferenda. Em sua maioria são encontrados desarticulados, com marcas de queima e por vezes associados a fragmentos de material vegetal carbonizado. A distribuição de fogueiras pode indicar a realização da preparação do material que viria a ser consumido ao passo que marcas de estaca podem sugerir uma divisão e significação diferenciada do espaço, seja por setores de manejo, moradia e funerário.[41]

O que encontramos em comum nos sambaquis com presença de sepultamentos é o preparo de um espaço determinado para os mortos, com acompanhamentos funerários que não necessariamente apontam para distinção de papéis sociais ou gênero, mas apontam muitas vezes mudanças nas práticas funerárias ao longo do tempo, como mudanças na posição dos mortos (se fletidos ou estendidos, se em direção a leste ou norte). Tais mudanças levam-nos a questionar se em certa medida refletiriam mudanças também em uma cosmogonia ou imaginário social, seja pela dinâmica viva da cultura de cada grupo ou ainda também em diálogo com momentos distintos em sua história.

Cada sepultamento aponta para a mobilização de uma dada energia social para sepultar o morto como também um projeto de ordenação e manutenção do espaço funerário. A presença de buracos de estaca e estruturas de combustão em alguns sítios, como Jabuticabeira II,[42] sugerem uma estruturação simbólica do espaço, um *habitus* compartilhado. Cada indivíduo sepultado, para além da diversidade de acompanhamentos funerários, é encontrado coberto por vestígios

[40] PLENS, Cláudia. Op. Cit., p. 91.
[41] GASPAR, Maria Dulce; BARBOSA, Débora; BARBOSA, Márcia. Análise do processo cognitivo de construção do Sambaqui da Boa Vista I (RJ). **CLIO:** Arqueológica, Recife, v. 1, n. 10, p. 103-123, 1994.
[42] KOKLER, Daniela. Consumo ritual, consumo no ritual: festins funerários e sambaquis. **Habitus**, Goiânia, v. 10, n. 1, p. 83-104, 2012.

faunísticos, camadas compostas principalmente por conchas e espinhas de peixes. É possível entrever momentos distintos de interação, da preparação do espaço individual de sepultamento, à deposição do corpo e o tratamento dado a este pelos vivos. A interpretação dos vestígios faunísticos como parte de um festim, seja dos vivos dedicado ao morto ou em conjunto, ou ainda como oferenda, nos traz ainda mais uma questão: seria o festim composto por alimentos típicos do cotidiano ou teriam algum tipo de seleção especial para o ritual funerário? A ausência de sítios de moradia para análise torna ainda mais desafiador debater as práticas funerárias dos grupos sambaquieiros, sem a possibilidade de investigar os limites dos espaços profanos e sagrados.

Banquetes e festins

A partir de uma cosmogonia ou ainda de uma hierofania, o espaço é mapeado pelo grupo. Eliade[43] argumenta que, para um indivíduo religioso o espaço não é homogêneo. O sagrado diferenciaria certos espaços, sendo o espaço profano homogêneo, indistinto. O mundo seria ontologicamente fundado pela manifestação do sagrado, sendo este um ponto fixo, norteador da compreensão do espaço e orientação futura.

Todavia, quando não há a manifestação do sagrado, é possível provocar o surgimento de sinais, seja para encontrar um lugar auspicioso para um templo ou para uma aldeia. Uma evocação por meio de instrumentos pelos quais sinais do sagrado podem vir a apontar o local devido, guiar através da homogeneidade do espaço. O uso de animais é uma das formas de buscar esse direcionamento, seja pela caça, na qual o lugar da vitória é o marco, seja pelo sacrifício do animal doméstico deixado a vagar, a encontrar o espaço sagrado dentro de um determinado tempo. Assim, o grupo não seria livre para escolher o local, mas deve descobrir o espaço sagrado por meio de sinais.[44]

A consagração de um espaço se dá pela repetição da cosmogonia. Mesmo em sociedades nômades existem exemplos do sagrado como norte, como o poste sagrado dos achilpas, que guia o grupo em seu caminho. Como ponto fixo, mantém

[43] ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 25.
[44] Ibidem. p. 31.

a coesão do cosmos e, mesmo em suas peregrinações, todo espaço que adentram torna-se parte de seu mundo. Um mundo que carregam – seja qual for o caminho – e a perda desse norte pode resultar em catástrofe. Eliade[45] aponta para o relato de Spencer e Gillen, no qual a quebra do poste causa tal impacto no grupo que ficaram sem rumo e acabaram por se deixarem definhar e morrer.

Segundo Berger,[46] independentemente da crença de uma vida após a morte, o indivíduo pode entender que terá uma continuidade na imortalidade do grupo, ao estar em harmonia com a ordem do cosmos, a qual "inclui e assim legitima os ciclos do nascimento, decadência e regeneração". Os antepassados estão dentro do indivíduo da mesma forma que este vê que continuará em seus descendentes. Haveria, assim, uma continuidade entre indivíduo e coletividade, entre sociedade e natureza:

> A vida do indivíduo está embutida na vida da coletividade, assim como esta se encontra, por sua vez, embutida na totalidade do ser, tanto humano como não-humano. O universo inteiro está permeado das mesmas forças sagradas, desde o *mana* na sua forma pré-pessoal original até ás personificações animísticas e mitológicas posteriores. Assim, a vida dos homens não é nitidamente separada da vida que se expande pelo universo. Enquanto permanecem dentro do *nomos* socialmente estabelecido, participam de um ser universal que também consigna um 'lugar' aos fenômenos do sofrimento e da morte.[47]

Assim, a escolha de um lugar para sepultar os mortos perpassa o mapeamento do espaço sagrado. O espaço dos mortos pode estar em uma continuidade do espaço dos vivos, pode ser ainda o mesmo espaço físico em meio à aldeia, ou ainda pode ser localizado em oposição.

Os Bisaya (Bornéu) apenas visitam o cemitério no qual se encontram as tumbas de seus antepassados no momento de realizar a devida cerimônia, sendo um espaço interditado no restante do tempo. Segundo relato de Cottle,[48] o primeiro passo da visita é a limpeza do caminho, uma vez que o cemitério é distante o suficiente para ser proibitivo, mas em certa medida próximo,

[45] Ibidem. p. 36.
[46] BERGER, Peter. **O Dossel Sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 2004. p. 74.
[47] Ibidem. p. 73.
[48] COTTLE, Alice. Grave-visiting, Spirituality and Animistic Beliefs amongst the Bisaya of Rural Borneo. **Ethnographic Encounters**, St. Andrews, v. 2, n. 2, p. 38-48, 2012.

possibilitando a visita no momento correto, uma vez por ano. O grupo de familiares trabalha em conjunto para chegar à tumba da linhagem a ser visitada, tendo cada tumba diversas sepulturas. A visita é feita levando alimentos e guloseimas preferidas de cada antepassado (no caso do relato de Cottle, observou-se apenas a visita ao avô e bisavô). O grupo apenas se alimenta do que sobra depois de realizada a oferenda ao familiar em questão.

A visita ao cemitério se estende também aos vivos que lá foram celebrar seus mortos, transformando um espaço desolado em um espaço vivo e alegre durante um dia. Para os Bisaya, o mundo espiritual é paralelo ao mundo dos vivos e é necessário manter essa separação. O contato indevido com os mortos, o adentrar a floresta que separa a vila do cemitério, é perigoso. Cottle[49] identifica que nesse sistema os mortos têm poder sobre os vivos através dos sonhos ao passo que os vivos retêm parte do controle a partir do sepultamento e da entrega de presentes. O cemitério é construído pelos vivos, e os mortos, para manter sua identidade com os vivos, devem participar dos festins.

Alimentar os mortos, ou honrá-los por meio de um festim, mostra-se como prática social em diálogo com uma cosmogonia ou imaginário social que ordena e identifica o mundo no qual os vivos se realizam e constroem suas histórias. Assim, ao compararmos o que a princípio nos parece incomparável, banquetes funerários gregos e festins sambaquieiros, é possível notar, primeiramente, a presença de recursos usados para a alimentação. Cabe indagar em que medida tais recursos são utilizados como parte do ritual dos comensais e o valor simbólico ou significado atribuído a cada elemento do banquete funerário.

Como vimos, pesquisas indicam que várias sociedades distantes física e temporalmente – como é o caso da sociedade grega e da sambaquieira – utilizam recursos semelhantes para honrar seus mortos. Além da preocupação com o morto em si, é também muito provável que a intenção dos banquetes e festins realizados na tumba e fora dela por ocasião da morte de um membro do grupo, seja marcar e reforçar a diferença entre os mundos dos vivos e dos mortos. Essa necessidade se faz premente, na medida que na sua ausência os dois espaços podem se fundir,

[49] Idem.

levando à desarticulação da ordem do mundo e ao caos. A manutenção do morto em seu lugar próprio é fundamental para a manutenção da própria vida. Além disso, um morto satisfeito com os rituais realizados em seu nome não voltará ou intercederá contra os vivos.

O mundo inferior é também reconhecidamente ligado à fertilidade. Honrar e alimentar os mortos é também garantir a fertilidade dos solos. Os festins funerários são, portanto, formas de relacionamento entre vivos e mortos que garantem o vínculo e a boa "convivência" entre os grupos, mesmo que se deseje demarcar territórios próprios.

Pensar sobre esta relação é também levar em consideração a possibilidade de que estas sociedades, uma vez que realizam rituais para alguém que já está morto, creem na existência de um local onde a vida continua de uma ou outra forma. No caso grego, sabemos que essa crença era real. Seria o mesmo caso da sociedade sambaquieira? Esses antigos habitantes do Brasil acreditariam que os mortos migrariam para um lugar somente deles onde a vida continuaria? Ou seria uma continuação do mundo dos vivos, em complementaridade em vez de oposição?

Considerações finais

Se o acesso a fontes escritas nos traz elementos indispensáveis para a decodificação das práticas funerárias nas antigas cidades gregas, somente no questionamento frente a cultura material remanescente torna-se possível buscar entender os silêncios e as diversas leituras possíveis, para as quais falta-nos o *habitus* e os diferentes *ethos* de cada sociedade, no tempo e no espaço. Ao compararmos com a hipótese de um festim sambaquieiro, somos confrontados com os desafios de uma cultura material específica de um espaço o qual ainda tentamos decifrar. Se os sambaquis em sua maioria contêm elementos caracterizantes de um espaço funerário, ao mesmo tempo, como registro incompleto (destruído e descaracterizado) e sem tradução, evidenciam os limites da análise.

A própria categoria comparável selecionada, banquete/festim, evidencia questionamentos essenciais na caracterização do que entendemos como um

momento específico de prática social imbuído de um determinado significado no qual alimentos são compartilhados entre os partícipes, vivos ou mortos. Evidencia, especialmente, a fragilidade da análise em relação à sociedade (ou sociedades) construtora de sambaquis: outrora vistos como montes de descarte alimentar, os sambaquis cada vez mais se mostram como espaços funerários, uma parte muito específica do que teria sido a vida de seus construtores. Por outro lado, em relação à sociedade grega antiga, ratifica o importante diálogo entre História e Arqueologia, entre os diversos discursos e práticas. Sobretudo, ao compararmos sociedades tão distantes, nesta busca de familiarizar o que nos é distante, e estranhar o que nos é familiar, buscamos o exercício contínuo de problematizar os limites e potenciais da análise científica no processo de construção do passado no presente.

Referências

ANDRADE, Marta Mega. A dimensão religiosa das práticas funerárias: o "caso" de Atenas. **Phoinix**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, p. 140-158, 2008.

ARGOLO, Paula Falcão. **Imagens da família nos contextos funerários**: o caso de Atenas no período clássico. 2006. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

ARRUANATEGUI, Gisele. **O culto de Perséfone e os *pínakes* de Locres**: um exercício de interpretação. 2002. 261f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002. Disponível em: <http://www.geocities.com/textossbec/arrunate.doc>.

BARBOSA-GUIMARÃES, Márcia. O lixo e o luxo: as premissas teórico-metodológicas e a noção de sambaqui. **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, v. 63, p. 1-24, 2003.

BASTOS, M. Q. R. et al. Análise de Isótopos de Carbono e Nitrogênio: dieta antes e após a presença de cerâmica no sítio Forte Marechal Luz. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, n. 24, p. 40-53, 2014

BERGER, Peter. **O Dossel Sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 2004.

BIANCHINI, Gina Faraco et al. Processos de formação do sambaqui Jabuticabeira-II: interpretações através da análise estratigráfica de vestígios vegetais carbonizados. **Revista do Museu Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, n. 21, p. 51-69, 2011.

COTTLE, Alice. Grave-visiting, Spirituality and Animistic Beliefs amongst the Bisaya of Rural Borneo. **Ethnographic Encounters**, St. Andrews, v. 2, n. 2, p. 38-48, 2012.

DEBLASIS, Paulo; GASPAR, Madu. Os sambaquis do sul catarinense: retrospectiva e perspectivas de dez anos de pesquisas. **Especiaria:** Cadernos de Ciências Humanas, Ilhéus, v. 11, n. 20-21, p. 83-126, jul./dez. 2008, jan./jun. 2009.

DELGADO, Ana; FERRER, Meritxell. Alimento para los muertos: mujeres, rituales funerários e identidades coloniales. **Treballs d'Arqueologia**, Barcelona, n. 13, p. 29-68, 2007. p. 44.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FLORENZANO, M.B.B. **Nascer, viver e morrer na Grécia Antiga.** São Paulo: Atual, 1996.

GARLAND, Robert. **The greek way of death**. New York: Cornel University, 1995.

GASPAR, Maria Dulce. Considerations of the sambaquis of the Brazilian coast. **Antiquity**, Durham, v. 72, n. 277, p. 592-615, 1998.

_____; BARBOSA, Débora; BARBOSA, Márcia. Análise do processo cognitivo de construção do Sambaqui da Boa Vista I (RJ). **CLIO:** Arqueológica, Recife, v. 1, n. 10, p. 103-123, 1994.

_____. et al. Sambaqui de Amourins: mesmo sítio, perspectivas diferentes. Arqueologia de um sambaqui 30 anos depois. **Revista del Museo de Antropologia**, Córdoba, v. 6, n. 1, p. 7-20, 2013

GEERTZ, Cliford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

HUMPHREYS, Sarah; KING, Helen. **Mortality and immortality:** the anthropology and archaeology of death. London: Academic, 1981.

KNEIP, Lina. O Sambaqui de Manitiba I e Outros Sambaquis de Saquarema, RJ. **Documento de Trabalho Série Arqueologia**, Rio de Janeiro, v. 5, p. 1-91, 2001.

KOKLER, Daniela. Consumo ritual, consumo no ritual: festins funerários e sambaquis. **Habitus**, Goiânia, v. 10, n. 1, p. 83-104, 2012.

LUBY, E. M.; GRUBER, M.F. The dead must be fed: symbolic meanings of the shellmounds of the San Francisco Bay area. **Cambridge Archaeological Journal**, Cambridge, v. 9, n. 1, p. 95-108, 1999.

MENESES, Ulpiano. A cultura material no estudo das sociedades antigas. **Revista de História**, São Paulo, n. 115, p. 103-117, 1983.

MORRIS, Ian. **Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity**. Cambridge: Cambridge University, 1992.

PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

PENNA, Domingos S. Ferreira. Breve notícia sobre os sambaquis do Pará. **Archivos do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, v. 1, p. 85-99, 1876.

PLENS, Cláudia. O papel dos amontoados de conchas no sambaqui fluvial. **Revista de Arqueologia**, Pelotas, v. 22, n. 2, p. 77-93, ago./dez. 2009.

REIS, Silvia; HERINGER, Pedro Colares; RODRIGUES-CARVALHO, Claudia. Análise Preliminar do Sepultamento de uma Criança do Sambaqui de Cabeçuda, Santa Catarina. *In*: REUNIÃO DA SAB SUDESTE, 4., Rio de Janeiro. **Pôster...** Rio de Janeiro: UERJ, 2012.

ROKSANDIC, Mirjana et al. Cultural Dynamics of Shell-Matrix Sites: Diverse Perspectives on Biological Remains from Shell Mounds and Shell Middens. *In*: _____. (Org.). **Cultural Dynamics of Shell-Matrix Sites**. Albuquerque: University of New Mexico, 2014.

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 1977.

WIENER, Carlos. Estudo sobre os sambaquis do sul do Brazil. **Archivos do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, v. 1, p. 1-20, 1876.

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA:
Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Setor de Antropologia Biológica - Departamento de Antropologia. Quinta da Boa Vista, s/n. São Cristóvão.
CEP: 20940-040 - Rio de Janeiro, RJ - Brasil.

Recebido: 19/03/2018
Aprovado: 05/05/2018

Revista de História Comparada - Programa de Pós-Graduação em História Comparada-UFRJ
https://revistas.ufrj.br/index.php/RevistaHistoriaComparada - ISSN: 1981-383X

COMUNIDADE ÉTNICA, OCUPAÇÕES ECONÔMICAS E DIVISÕES SOCIAIS NO SUL DO BRASIL: FORMAS DE CONSTITUIÇÃO DE VÍNCULOS FAMILIARES DE IMIGRANTES PORTUGUESES NA VILA DE PARANAGUÁ (CAPITANIA DE SÃO PAULO, 1793-1799)

André Luiz Moscaleski Cavazzani[1]
Universidade de São Paulo
Centro Universitário Internacional de Curitiba

Sandro Aramis Richter Gomes[2]
Universidade Federal do Paraná

Resumo: Este artigo comporta uma investigação, em perspectiva comparada, sobre os processos de inserção e mobilidade social de cinco imigrantes portugueses na vila de Paranaguá nos anos 1790. Primeiro, demonstra-se que, na mencionada vila, as ocupações comumente exercidas pelos jovens imigrantes portugueses eram de caixeiro de negociante e marujo. Segundo, compete salientar que a atuação como caixeiro permitia a absorção mais célere aos esquemas matrimoniais em funcionamento na vila de Paranaguá. A inserção nesses esquemas viabilizava, por exemplo, a integração do imigrante em parentelas que compunham a elite social de Paranaguá. Este artigo é realizado por meio da análise de processos de dispensas matrimoniais. O método utilizado no estudo dessa fonte paroquial consistiu na extração de informações a respeito da origem familiar, ocupação profissional e condição social do justificante e das testemunhas dos processos.
Palavras-chave: Caixeiros; Imigração portuguesa; Marujos.

ETHNIC COMMUNITY, ECONOMIC OCCUPATIONS AND SOCIAL DIVISIONS IN SOUTH OF BRAZIL: FORMS OS FAMILY CONNECTIONS OF PORTUGUESE IMMIGRANTES IN THE MUNICIPALITY OF PARANAGUÁ (CAPTAINCY OF SÃO PAULO, 1793-1799)

Abstract: This article includes research, in a comparative perspective, on the process of insertion and social mobility of five Portuguese immigrants in the municipality of Paranaguá during the period of 1793 and 1799. First, it is show that, in the aforementioned municipality, the occupations commonly practiced by the young Portuguese immigrants were of clerk of merchant and sailor. Second, it is important emphasize that acting as a clerk allowed the swift absorption of the matrimonial schemes in operation in town of Paranaguá. The insertion of these schemas made possible the integration of the immigrant into relatives who made up the elite of the Paranaguá. The development of this article is carried out through the analysis of matrimonial layoff processes. The method used in the study of this parish source consisted in the extraction of information regarding the family origin, professional occupation and social condition of the applicant and the witnesses of such processes.
Keywords: Clerks; Portuguese immigration; Sailors.

Introdução

Neste artigo é desenvolvida uma análise comparada sobre os processos de diferenciação social de cinco imigrantes portugueses estabelecidos na vila de

[1] E-mail: andrexcava@hotmail.com.
[2] E-mail: argomes8@gmail.com.

Paranaguá, no recorte temporal que abarca os anos de 1793 e 1799. Nessa época, tal vila estava sob a jurisdição da Capitania de São Paulo. Nesse quadro, o objetivo central deste estudo consiste em produzir um conhecimento sobre os fatores das desigualdades internas aos membros da comunidade étnica portuguesa que existiu no litoral sul da Capitania de São Paulo no fim do século XVIII.[3] Em um sentido amplo, a consecução deste estudo propicia um entendimento acerca da natureza das atividades sociais e econômicas de imigrantes portugueses que se estabeleceram no Brasil Meridional nas décadas finais do aludido século.

A historiografia sobre a imigração no Brasil Meridional dedicou especial atenção à formação de comunidades étnicas em províncias como o Paraná ao longo dos séculos XIX e XX. A partir dos anos 1970, ocorreu o desenvolvimento de análises atinentes às características e ritmos da integração de membros dessas comunidades na sociedade receptora. A contribuição dessa perspectiva de análise reside em evidenciar as mudanças nos padrões demográficos das comunidades étnicas, sobretudo aquelas situadas no atual Estado do Paraná, em face do aprofundamento das interações com a sociedade receptora.[4]

De outra parte, estudos sobre a vida social e os traços culturais das comunidades étnicas sulinas foram produzidos ao longo dos decênios a partir dos anos 1980.[5] Porém, permanece pouco desenvolvida a investigação sobre a

[3] Uma fonte que permite reconhecer, com maior precisão, o contingente de portugueses radicados na vila de Paranaguá no limiar do século XIX é a Lista de Habitantes produzida em 1801 naquele município. A análise dessa fonte possibilita salientar que, no referido ano, a população total de Paranaguá era de 5.467 indivíduos. Desse total, 55 indivíduos eram imigrantes de origem portuguesa. Portanto, no contexto ao qual se refere o presente artigo, a comunidade portuguesa existente em Paranaguá representava cerca 1% da população da vila. Cf. ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DE SÃO PAULO. Lista Nominativa da Vila de Paranaguá, Ano de 1801. Manuscrito.

[4] Para o conhecimento acerca dos argumentos e resultados cruciais dessa vertente de estudos sobre imigração, ver BALHANA, Altiva Pilatti. **Santa Felicidade**: uma paróquia Vêneta no Brasil. Curitiba: Fundação Cultural, 1978; MACHADO, Cacilda da Silva. **De uma família imigrante**: sociabilidades e laços de parentesco. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 1998; NADALIN, Sérgio Odilon. **Une paroisse germanique au Brésil**: la communauté évangélique luthérienne à Curitiba entre 1866 et 1969. 1978. Tese (Doutorado em História e Geografia das Populações) – École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1978; QUEIROZ, Maria Luiza Bertulini. **Paróquia de São Pedro do Rio Grande**: estudo de história demográfica (1737-1850). 1992. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 1992; RANZI, Serlei Fischer. **Alemães católicos**: um estudo comparativo de famílias em Curitiba (1850-1919). 1996. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 1996.

[5] FIAMONCINI, Celina. **Em defesa da saúde e do amparo**: imigrantes portugueses em Curitiba (1898-1930). 2011. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba,

hierarquização interna a estas comunidades. Dessa maneira, remanesce incipiente o conhecimento sobre os fatores determinantes na diferenciação social e econômica dos imigrantes em áreas sulinas.[6] Houve, por certo, em distintas épocas, o aparecimento de abordagens concernentes às divisões internas a comunidades étnicas na região Sul. Todavia, tais análises eram circunscritas ao caso de apenas uma comunidade, qual seja, a comunidade alemã.[7]

De fato, verifica-se maior propensão para os estudos acerca dos fatores da coesão interna às comunidades étnicas de áreas sulinas.[8] Nesse particular, cumpre destacar os estudos sobre as comunidades de europeus constituídas ao longo do século XIX na Província do Paraná. Produzidos a partir dos anos 2000, esses estudos são marcados pelo propósito de reconhecer a estrutura e os aspectos da unidade interna aos grupos de imigrantes.[9] As investigações sobre imigração

2011; LOLLA, Beatriz Pellizzetti. **L'idéologie et la créativité de l'immigration européenne au Brésil**. Rio do Sul: [s.n.], 2005; SEYFERTH, Giralda. **Nacionalismo e Identidade Étnica**: a ideologia germanista e o grupo étnico teuto-brasileiro numa comunidade do Vale do Itajaí. Florianópolis: Fundação Catarinense de Cultura, 1982.

[6] Concernente ao caso do Paraná, o estudo que propicia um conhecimento acerca de aspectos da inserção de imigrantes alemães na hierarquia social da cidade de Curitiba no século XIX foi produzido por Denise Colatusso. Cf. COLATUSSO, Denise Eurich. **Imigrantes alemães na hierarquia de status da sociedade luso-brasileira (Curitiba, 1869 a 1889)**. 2004. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2004.

[7] Ver ROCHE, Jean. **A colonização alemã e o Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Globo, 1969. 2 v.; e SEYFERTH, Giralda. Etnicidade, política e ascensão social: um exemplo teuto-brasileiro. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 61-88, out. 1999.

[8] O autor cuja obra sociológica comumente embasa as discussões sobre a natureza e a consistência dos vínculos comunitários firmados por imigrantes de origem europeia na região Sul do Brasil a partir do século XIX é Ferdinand Tönnies. Concernente a essas bases teóricas, ver MIRANDA, Orlando de (Org.). **Para ler Ferdinand Tönnies**. São Paulo: Unesp, 1995.

[9] Concernente a esta produção mais contemporânea de estudos sobre comunidades étnicas paranaenses, ver BIDEAU, Alain; NADALIN, Sérgio Odilon. ***Une communauté allemande au Brésil***: de l'immigration aux contacts culturels, XIXe-XXe siècle. Paris: Ined, 2011; HELFENSTEIN, Janaína Cristiane da Silva. **Entre a vida comunitária e a vida conjugal**: a composição das famílias luteranas de Imbituva, Paraná (1943-1959). 2014. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014; SCARPIM, Fábio Augusto. **Bens simbólicos em laços de pertencimento**: família, religiosidade e identidade étnica nas práticas de transmissão de nomes de batismo em um grupo de imigrantes italianos (Campo Largo-PR, 1878-1937). 2010. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010; SCARPIM, Fábio Augusto. **O mais belo florão da Igreja**: família e práticas de religiosidade em um grupo de imigrantes italianos (Campo Largo-PR, 1937-1965). 2016. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2016.

portuguesa, entretanto, permanecem periféricas no quadro das abordagens concernentes à formação de comunidades étnicas no Brasil Meridional.[10]

As mais consistentes contribuições ao estudo da inserção de parentelas de origem portuguesa na hierarquia de sociedades receptoras foram desenvolvidas a partir dos anos 2000, com especial ênfase para o caso do Rio Grande do Sul do século XVIII.[11] Desse modo, a historiografia tem conferido atenção, de forma mais sistemática, sobre a natureza e os limites das oportunidades sociais de imigrantes das ilhas atlânticas e do Reino de Portugal em áreas do Brasil Meridional no contexto do período colonial.[12]

Os estudos de trajetórias permanecem periféricos no rol de estudos atinentes ao tema da imigração no Sul e, em particular, no território do atual Estado do Paraná.[13] Nesse âmbito, o estudo sobre as atividades econômicas e formas de sociabilidade de indivíduos não pertencentes às elites sociais desse território e, em especial, da sua área litorânea não obtiveram significativo

[10] Acerca dos impactos da presença portuguesa no Brasil Meridional no contexto dos séculos XIX e XX, ver FLORENTINO, Manolo; MACHADO, Cacilda. Ensaio sobre a imigração portuguesa e os padrões de miscigenação no Brasil (séculos XIX e XX). **Portuguese Studies Review**, Peterborough, v. 10, n. 1, p. 58-84, 2002.

[11] HAMEISTER, Martha Daisson. **Para dar calor à nova povoação**: estratégias sociais e familiares a partir dos registros batismais da Vila do Rio Grande (c.1748-c.1763). 2006. Tese (Doutorado em História Social) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006; MARQUES, Rachel dos Santos. **Por cima da carne seca**: hierarquia e estratégias sociais no Rio Grande do Sul (c.1750-1820). 2012. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2012. Um estudo atinente à presença dos açorianos no Sudeste brasileiro, em fins do século XVIII, foi realizado por LIMA, Carlos Alberto Medeiros. Sobre migrações para a América Portuguesa: o caso do Rio de Janeiro, com especial referência aos açorianos (1786-1844). **Estudos Ibero-Americanos**, Porto Alegre, v. 26, n. 2, p. 91-120, 2000.

[12] BERUTE, Gabriel; SCOTT, Ana Silvia Volpi; SCOTT, Dario. Negócios em família: migração, comerciantes portugueses e suas redes (Porto Alegre, Rio Grande de São Pedro, séculos XVIII-XIX). **Acervo: Revista do Arquivo Nacional**, Rio de Janeiro, n. 30, p. 105-120, 2017.; CAVAZZANI, André Luiz Moscaleski. **Tendo o sol por testemunha**: população portuguesa na Baía de Paranaguá (c. 1750-1830). 2013. Tese (Doutorado em História Social) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013; SCOTT, Ana Volpi (Org.). **Gentes das Ilhas**: trajetórias transatlânticas dos Açores ao Rio Grande de São Pedro entre as décadas de 1740 e 1790. São Leopoldo: Oikos, 2014.

[13] Dentre os estudos sobre imigrantes no Paraná que consistem em análises de trajetórias, ver CARVALHO NETO, João Baptista Penna de. **Floriano Essenfelder**: a trajetória de um empresário. 1992. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 1992; MACHADO, Cacilda da Silva; NADALIN, Sérgio Odilon (Org.). **Memórias de Gustav Hermann Strobel**: relatos de um pioneiro da imigração alemã no Brasil. Curitiba: Instituto Memória, 2014; STOLLMEIER, Lorena Antunes. **Os Fontana**: aspectos da experiência imigrante (1880-2015). 2016. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2016.

desenvolvimento.[14] Na historiografia brasileira há, pois, maior inclinação para o estudo sobre as atividades econômicas e a formação de fortunas dos negociantes abastados ao longo dos períodos colonial e imperial.

Trata-se de salientar, a partir do caso da vila de Paranaguá, as formas de absorção e mobilidade social de imigrantes no Brasil Meridional setecentista. Desse modo, é necessário reconhecer os obstáculos inerentes a tal mobilidade e os limites das oportunidades sociais e econômicas alcançadas pelos integrantes dessa comunidade étnica.

No presente estudo são fundamentados três argumentos. Primeiro, destaca-se que as distâncias socioeconômicas entre imigrantes portugueses, no âmbito da vila de Paranaguá do fim do século XVIII, se consolidavam ainda na época da juventude. Desse modo, era célere o processo por meio do qual os imigrantes se acomodavam em uma posição na hierarquia social daquela localidade.

Por consequência, a ocupação econômica exercida pelo jovem imigrante determinava sobremodo as oportunidades de constituição de conexões sociais e familiares. Mais precisamente, o ingresso em determinada área da vida econômica local ditava o ritmo da constituição e ampliação de suas relações com membros da elite local.

Nesse particular, trata-se de salientar as condições por meio das quais os jovens portugueses, no contexto da vila de Paranaguá, conquistavam a faculdade de manter interações com compatrícios que se enquadravam na categoria de negociantes abastados. Em última analise, compete evidenciar que, naquele município, as distâncias sociais entre os jovens portugueses eram decorrentes da natureza das relações que mantinham com membros da elite local e da forma de participação no mercado matrimonial.

O segundo argumento basilar deste artigo comporta a afirmação de que o período de atuação como caixeiro, no âmbito da vila de Paranaguá setecentista, assegurava ao jovem português a oportunidade de ingressar de forma célere nos

[14] O mais completo estudo sobre indivíduos não afortunados em Paranaguá diz respeito ao período da segunda metade do século XIX. Cf. LEANDRO, José Augusto. **Gentes do grande mar redondo**: riqueza e pobreza na Comarca de Paranaguá (1850-1888). 2003. Tese (Doutorado em História Social) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2003.

esquemas matrimoniais compostos por integrantes da elite local. O exercício da ocupação de caixeiro, naquele contexto, era frequentemente sucedido pela inauguração de um comércio varejista e da conquista da prerrogativa de exercer postos na administração municipal.

Cumpre evidenciar que a inserção em um domicílio de um compatriota que atuava na localidade como negociante era fundamental para permitir ao jovem imigrante a obtenção da oportunidade de contrair matrimônio e consolidar seu pertencimento na vila de Paranaguá. Nesse âmbito, o presente artigo comporta evidências de que, em um município do litoral sul da Capitania de São Paulo, no fim do século XVIII, uma parcela dos jovens imigrantes portugueses recebia decisivo apoio social de seus compatriotas.

Assim, receber o acolhimento no domicílio de um compatriota e por este ser envolvido nos esquemas matrimoniais da vila eram as oportunidades características aos caixeiros portugueses atuantes em Paranaguá na década de 1790. Havia formas de solidariedade familiar e econômica entre membros de distintas gerações de imigrantes portugueses estabelecidos na vila de Paranaguá setecentista. Essas formas de solidariedade eram fundamentais para a mobilidade social ascendente da parcela dos imigrantes mais próximos de seus compatriotas abastados.

Terceiro, demonstra-se que outra ocupação comumente exercida pelos jovens portugueses em Paranaguá era a de marujo. Uma implicação social do exercício dessa profissão era o ingresso mais tardio no mercado matrimonial. Outra característica da inserção dos marujos portugueses naquela vila era a acomodação em uma posição social que os tornava próximo de indivíduos que não integravam a elite local e também estavam distanciados dos esquemas matrimoniais da localidade.

Nesse quadro, cabe demonstrar que o grupo de jovens imigrantes portugueses que habitavam a vila de Paranaguá no fim do século XVIII era cindido entre o conjunto de indivíduos que mantinham relações sociais mais sólidas com seus compatriotas enriquecidos e deles obtinham oportunidades econômicas, e o conjunto de imigrantes cujo enraizamento social fora marcado pelo estabelecimento de conexões com componentes de setores mais inferiorizados da

hierarquia do município. Dentre os integrantes desse segundo conjunto estavam os marujos, cujo pertencimento à vida social da vila de Paranaguá consolidou-se de forma mais vagarosa.

A execução deste artigo é realizada a partir da análise de dispensas matrimoniais. Esses documentos eram produzidos pela Igreja Católica. As dispensas matrimoniais aqui utilizadas estão sob a guarda do Arquivo Metropolitano Dom Leopoldo e Silva, da Mitra Diocesana de São Paulo, a qual está situada na capital paulista.[15] No contexto sobre o qual o presente artigo se detém, as dispensas eram processos conduzidos pelos membros do clero em âmbito local.

A finalidade precípua desses processos era aferir, por meio do arrolamento de testemunhas, que o imigrante de origem portuguesa que pretendia se casar em um município brasileiro estava livre e desimpedido para realizar esse intento. As dispensas contêm informações sobre as ocupações econômicas exercidas pelos noivos portugueses e pelas suas testemunhas. Em geral, as testemunhas também eram oriundas do Reino de Portugal e do Arquipélago dos Açores.[16] A atenção às informações sobre as origens familiares e às ocupações econômicas dos noivos e de suas testemunhas nos processos de dispensas permite reconhecer aspectos do círculo social aos quais jovens imigrantes portugueses foram absorvidos na Paranaguá do fim do século XVIII.

As cinco dispensas matrimoniais aqui estudadas foram arroladas pelo fato de que, em relação às demais dispensas registradas nos anos 1790, possuem informações mais abundantes sobre as origens familiares do noivo e da noiva. As fontes selecionadas também contêm informações mais pormenorizadas sobre o perfil social e origem familiar das testemunhas dos processos de dispensa matrimonial.

[15] Esse arquivo está situado na Avenida Nazaré, n. 993, bairro do Ipiranga, cidade de São Paulo.

[16] Para o conhecimento acerca da finalidade e características dos processos de dispensas matrimoniais no contexto do Brasil colonial, ver GOLDSCHMIDT, Eliana Maria Rea. **Casamentos mistos**: liberdade e escravidão na São Paulo colonial. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2004; LOPES, Eliana Cristina. **O revelar do pecado**: os filhos ilegítimos na São Paulo do século XVIII. São Paulo: Annablume; Fapesp, 1998.

Vida marítima, mobilidade espacial e conexões com membros da sociedade receptora: o caso do marujo Antônio Fernandes

O estudo sobre as formas de inserção de Antônio Fernandes na vila de Paranaguá permite o reconhecimento de três evidências acerca das etapas iniciais das trajetórias de marujos de origem portuguesa no litoral sul da Capitania de São Paulo no fim do século XVIII. Uma evidência é de que não era incomum que marinheiros portugueses mantivessem conexões em áreas planálticas.

O caso de Antônio Fernandes consiste, pois, em um indício de que havia ocasiões nas quais era mais factível a um marujo adventício estabelecer laços familiares no planalto do atual do Estado do Paraná do que no litoral do extremo sul daquela capitania. Mais precisamente, cumpre salientar ao longo deste artigo que a mobilidade espacial foi um elemento peculiar do percurso social de um marujo que não teve, em área litorânea, a oportunidade de estabelecer sólidos vínculos com seus compatrícios.

O segundo elemento inerente ao percurso de Antônio Fernandes no litoral sul paulista eram os seus vínculos com indivíduos que estavam em posições mais inferiores na hierarquia social. Dessa maneira, trata-se de salientar que o perfil das testemunhas do seu processo de dispensa matrimonial evidencia que ele mantinha conexões com marujos e pequenos agricultores paulistas. As conexões sociais de Fernandes estendiam-se por áreas litorâneas, tais como Cananeia, e planálticas, notadamente a vila de Curitiba. Cabe demonstrar que a mobilidade espacial realizada por Fernandes lhe permitiu ampliar interações com membros de seu grupo profissional e também com indivíduos dedicados às atividades agrícolas.

O terceiro elemento a ser destacado é que todas as testemunhas do processo de Antônio Fernandes eram solteiras. Trata-se, pois, de uma evidência das dificuldades de membros dos estratos mais inferiorizados da hierarquia social de ingressarem rapidamente nos esquemas matrimoniais em funcionamento no litoral sul da Capitania de São Paulo. Assim, no decorrer deste estudo compete evidenciar a distinção entre comerciantes e marujos portugueses no que concerne ao ritmo de sua integração no mercado matrimonial da mencionada região.

No dia 4 de abril de 1793, o vigário da Vara de Casamentos de Paranaguá, Domingos Paes Leme, iniciou o processo de dispensa matrimonial de Antônio

Fernandes. Além do depoimento do noivo, foram colhidos os depoimentos de três testemunhas. Nessa ocasião, Fernandes afirmou que era natural da freguesia de Santa Ana, situada na cidade portuguesa de Coimbra.[17] Nessa oportunidade, Fernandes pretendia casar-se com Joana Ferreira, residente na vila de Curitiba. Em verdade, o vigário Paes Leme registrou que, no momento da abertura do processo de dispensa, Fernandes já habitava aquela vila planáltica.[18]

Em seu depoimento, Fernandes mencionou que estava na idade 25 anos e se transferira para o Brasil aos cinco anos. Ou seja, a saída desse marujo de Portugal ocorrera por volta do ano de 1773. Ele viera para o Brasil em companhia de seus pais.[19] Tal informação, portanto, consiste em um indício de que havia ocasiões nas quais a emigração de Portugal se revestia de um caráter de projeto familiar.

Ao mesmo tempo, uma diferença crucial entre o caso de Antônio Fernandes e dos caixeiros de origem portuguesa estabelecidos em Paranaguá no fim do século XVIII consiste no fato de que estes, ao migrarem sem a companhia de familiares, obtiveram a acolhida de seus compatrícios. Conforme salientado no curso deste artigo, essa acolhida representou o momento inicial da constituição de vínculos sociais que garantiram àqueles caixeiros o acesso a parentelas da elite local.[20]

Desde o seu ingresso no Brasil, Fernandes atuou em ofícios marítimos. Ele foi iniciado em tais ofícios na época da infância. Desse modo, é possível afirmar que ele começou sua atuação profissional como grumete, o posto mais inferior na

[17] ARQUIVO METROPOLITANO DOM LEOPOLDO E SILVA, MITRA DIOCESANA DE SÃO PAULO. Séries Dispensas e Processos Matrimoniais. Processo de Antônio Fernandes, 1793, fl. 1.
[18] Ibidem. fl. 6.
[19] ARQUIVO METROPOLITANO..., 1793, fl. 2.
[20] Em verdade, as desigualdades entre os imigrantes portugueses principiavam antes da partida para o Brasil. Um dos elementos dessa desigualdade era a capacidade de os familiares de uma parcela dos jovens imigrantes recomendarem seus jovens membros a compatrícios estabelecidos em municípios brasileiros, sobretudo o Rio de Janeiro. A obtenção de cartas de recomendação não garantia, em todos os casos, oportunidades imediatas e concretas para o jovem português iniciar-se em algum ramo da vida comercial na sociedade receptora. Porém, tratava-se de um documento que permitia àqueles jovens estabelecer os contatos iniciais, receber temporária acolhida em um município brasileiro e auferir momentânea acolhida de seus compatrícios. Acerca da operacionalidade da posse de cartas de recomendação por imigrantes portugueses no Brasil dos anos finais do século XVIII, ver CAVAZZANI, A. L. Op. Cit., p. 254. Ao mesmo tempo, a execução desse artigo permite salientar os impactos concretos, para o caso de uma sociedade do litoral sul paulista, dos vínculos entre o jovem imigrante e seus compatrícios. Na historiografia, o reconhecimento dos impactos desses vínculos permaneceu circunscrito a menções breves em obras de autores como Charles Boxer. Cf. BOXER, Charles. **A Idade do Ouro do Brasil**: dores do crescimento de uma sociedade colonial. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969.

hierarquia da tripulação das embarcações. No período em tela, esse posto era exercido por indivíduos que estavam na menoridade.[21]

Ao tempo em que o seu processo de dispensa matrimonial foi aberto, Antônio Fernandes já se encontrava na condição de marujo. No início da década de 1790, ele estava a exercer essa ocupação em navios que carregavam e descarregavam mercadorias em portos tais como o do Recife e do Rio de Janeiro.[22] Em síntese, fora precoce o seu ingresso na vida marítima do Brasil colonial.

Após duas décadas de circulação por áreas litorâneas do Brasil, ele obteve em região de planalto a condição de constituir vínculos familiares por meio do casamento. Tal informação permite asseverar, por um lado, o distanciamento de Fernandes em relação a compatrícios estabelecidos na vila de Paranaguá. Por outro lado, compete destacar que a migração interna era uma estratégia que, por vezes, permitia ao jovem marujo a oportunidade de enraizar-se de forma mais consistente na sociedade receptora.

De todo o modo, Antônio Fernandes logrou estabelecer conexões sociais com indivíduos radicados em distintas sociedades do litoral sul paulista. O estudo sobre tais conexões permite corroborar o argumento de que, no âmbito do litoral sul paulista, os marujos portugueses expandiam seus laços sociais em vilas litorâneas adjacentes e em vilas planálticas. Ao mesmo tempo, as informações apresentadas na sequência deste artigo permitem destacar que essas conexões em áreas planálticas e litorâneas eram firmadas com indivíduos que estavam acomodados em posições mais modestas na vida social e econômica do sul da Capitania de São Paulo.

As três testemunhas do processo de dispensa matrimonial de Antônio Fernandes eram naturais do Brasil. A primeira testemunha arrolada chamava-se Bento Alves de Siqueira. Ele era oriundo de Cananeia, estava na idade 23 anos e permanecia solteiro. Bento Alves era marujo ou, conforme a expressão coeva, ele

[21] Jorge Duarte de Azevedo salientou que, em meados séculos XVIII, a presença de grumetes nas embarcações de origem portuguesa era alta. Tal situação era decorrente da falta de adultos para atuarem como marujos. Os grumetes eram encarregados da limpeza da embarcação. Eles também serviam de auxiliares dos marujos. Em geral, o valor da remuneração dos grumetes era a metade do montante pago aos marujos. AZEVEDO, Jorge Duarte de. **Portugal & Brasil**: dos Afonsinos aos Braganças: origens, governos, leis e justiça. Brasília: Senado Federal, 2008. p. 216.
[22] ARQUIVO METROPOLITANO… Op. Cit., fl. 1.

vivia de andar embarcado.[23] Esse marujo, portanto, pertencia à mesma geração de Antônio Fernandes, cujos membros nasceram entre o fim dos anos 1760 e o início dos anos 1770.

Porém, Alves, até aquele momento, não adentrara ao mercado matrimonial em funcionamento no litoral sul paulista. O português Fernandes lograra estabelecer vínculo com um marujo da sociedade de Cananeia. Ao mesmo tempo, essa vila paulista, conforme se permite verificar por meio do caso de Bento Alves, era também um local em que os marujos obtinham mais tardiamente a faculdade de ampliar seus vínculos sociais por meio da integração nos esquemas matrimoniais.

A segunda testemunha chamava-se Felipe da Silva. Era natural e morador da vila de Paranaguá e estava na idade de *vinte e poucos anos*, conforme a anotação do vigário Paes Leme.[24] Silva exercia a ocupação de marinheiro e permanecia solteiro. Tais informações possibilitam acentuar que, no contexto da vila de Paranaguá do fim do século XVIII, não eram apenas os marujos adventícios que ingressavam mais tardiamente no mercado matrimonial. Antes, marujos oriundos da própria localidade também adentravam a tal mercado posteriormente à época do ingresso dos jovens que se dedicavam ao comércio.

A terceira testemunha foi nominada apenas como Henrique José. Ele era natural e residente na vila de Paranaguá. Nessa oportunidade, José afirmou que possuía *vinte e poucos anos* e conservava-se solteiro.[25] Cabe salientar, assim, que Antônio Fernandes também mantivera interações com indivíduos radicados em área rural de Paranaguá. O interlocutor de Fernandes era um lavrador que, no início dos anos 1790, não tivera a faculdade de integrar os esquemas matrimoniais da localidade.

Em resumo, os indivíduos que detinham conhecimentos mais aprofundados sobre a origem familiar e as atividades econômicas e sociais de Antônio Alves eram dois marujos e um lavrador brasileiros. O elemento comum a esses interlocutores era a permanência no estado de solteiros e o exercício de funções mais modestas

[23] ARQUIVO METROPOLITANO..., 1793, fl. 2.
[24] Ibidem. fl. 3.
[25] ARQUIVO METROPOLITANO..., 1793, fl. 4.

na vida marítima e na vida agrária. Ou seja, os interlocutores de Fernandes, nesse contexto, eram ou empregados dos proprietários de embarcações ou pequeno agricultor.

Em última análise, verifica-se que Fernandes era um cultor de vínculos com indivíduos de sociedades do litoral sul paulista, bem como tivera a iniciativa de se enraizar em área planáltica. Mais especificamente, cabe mencionar que habitantes da vila planáltica de Curitiba não eram infensos a conceder a um trabalhador do mar a oportunidade de ingressar nos esquemas matrimoniais da localidade.

Migrações internas, esquemas matrimoniais e vínculos sociais com compatriotas: o caso do comerciante Manuel José Ribeiro

O estudo do caso da integração de Manuel José Ribeiro na vila de Paranaguá permite a feitura de três assertivas. Primeiro, destaca-se que os indivíduos com os quais esse português mantinha conexões sociais mais consistentes estavam afastados dos esquemas matrimoniais em funcionamento naquele município.

Nesse quadro, cabe destacar que o comerciante varejista Manuel José Ribeiro estabeleceu conexões com indivíduos que pertenciam ao seu grupo profissional. Ao mesmo tempo, Ribeiro também cultivava relações com indivíduos que, na vila de Paranaguá, atuavam como prestadores de serviços. Ou seja, eram indivíduos que não possuíam uma ocupação definida e não tinham acesso ao círculo social composto por seus compatriotas abastados.

Segundo, cabe destacar que a fixação na vila de Paranaguá não constara no projeto inicial de Ribeiro ao se transferir para o Brasil. Ele se estabelecera anteriormente em outros municípios, tais como o Rio de Janeiro. Trata-se, assim, de um indício de que havia uma parcela de portugueses cujo estabelecimento na vila de Paranaguá era decorrente do insucesso do objetivo de se enraizar em praças mercantis maiores.

Terceiro, salienta-se que o caso de Manuel José Ribeiro permite afirmar que não era incomum que, na vila de Paranaguá dos anos 1790, comerciantes de origem portuguesa se enraizassem na localidade sem terem experimentado um treinamento na vida mercantil fornecido por seus compatriotas. No contexto da

mencionada vila, portanto, existia uma diferença entre os portugueses quanto à forma de inserção na vida comercial.

Havia, na Paranaguá setecentista, uma parcela dos jovens portugueses que principiava a atuar na vida mercantil de Paranaguá por meio do exercício da ocupação de caixeiro desde a época da menoridade. Eles eram próximos, assim, dos membros da elite mercantil, os quais lhes propiciavam o treinamento elementar nas atividades comerciais. Outra parcela dos jovens imigrantes era composta por pequenos comerciantes que obtiveram na cidade do Rio de Janeiro, capital da colônia, o treinamento nas atividades mercantis. Nesta segunda parcela encontrava-se Manuel José Ribeiro.

No dia 10 de dezembro de 1798, foi iniciado o processo de dispensa matrimonial de Manuel José Ribeiro pelo vigário Joaquim Júlio da Ressurreição Leal. Em seu depoimento, Ribeiro afirmou que era natural da Vila de Guimarães, localizada no Arcebispado de Braga, Portugal. Ele estava na idade de 21 anos e, conforme informado pelas testemunhas do processo, residia no Brasil desde a época de sua menoridade.

No princípio de sua vivência no Brasil, Manuel Ribeiro tivera o apoio de um tio para se iniciar nas lides do comércio. Essa iniciação ocorreu na cidade do Rio de Janeiro.[26] Assim, as informações prestadas pelas testemunhas do processo de dispensa matrimonial de Ribeiro consistem em evidências de que o apoio de compatriotas era crucial para jovens imigrantes portugueses se envolverem no comércio varejista em município litorâneo do Brasil, nos anos finais do século XVIII.[27]

Antes de residir em Paranaguá, Ribeiro habitara a cidade do Rio de Janeiro e a Vila de Abraão de Ilha Grande, situada no município fluminense de Angra dos Reis. Ou seja, esse português buscara, inicialmente, se fixar em áreas litorâneas do Sudeste brasileiro. Em seguida, ele se estabeleceu na Vila de Antonina, que se emancipara da condição de freguesia de Paranaguá em 1797. Em seu relato,

[26] ARQUIVO METROPOLITANO DOM LEOPOLDO E SILVA, MITRA DIOCESANA DE SÃO PAULO. Séries Dispensas e Processos Matrimoniais. Processo de Manuel José Ribeiro, 1798a, fl. 2.

[27] Acerca dos aspectos da prática da caixeiragem na cidade do Rio de Janeiro no princípio do século XVIII, ver: GORENSTEIN, Riva; MARTINHO, Lenira. **Negociantes e Caixeiros na Sociedade da Independência**. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal da Cultura, 1993.

Ribeiro salientou que *vivia de seu negócio* em Antonina.[28] Trata-se, pois, de um município litorâneo que dista cerca de cinquenta quilômetros do núcleo urbano de Paranaguá.

Desse modo, Manuel José Ribeiro, ao se estabelecer na condição de comerciante varejista em Antonina, conseguiu ser absorvido ao mercado matrimonial da localidade.

No contexto do litoral sul paulista dos anos finais do século XIX, a inserção na vida comercial não era apenas efetuada por jovens que, desde a menoridade, tiveram uma vivência na prática da caixeiragem e teceram vínculos sociais com membros das elites locais. Antes, o caso de Manuel José Ribeiro permite ressaltar que havia ocasiões nas quais o estabelecimento na vida comercial era realizado por indivíduos que não prosperaram na tentativa de se fixar em outras regiões do Brasil.

Manuel Ribeiro era um imigrante cujos principais interlocutores no litoral sul paulista não pertenciam a setores das elites locais. Os portugueses com os quais ele mantinha mais consistentes interações estavam acomodados em posições inferiores na hierarquia social de Paranaguá. As testemunhas arroladas no processo de Ribeiro eram dois trabalhadores autônomos atuantes na Vila de Paranaguá e um marujo. Um desses trabalhadores era de origem portuguesa. Ou seja, o conhecimento sobre o perfil social das testemunhas desse processo é operacional para identificar as distintas oportunidades econômicas auferidas por portugueses no extremo sul do litoral paulista no fim do século XVIII.

O elemento comum às testemunhas desse processo consiste no fato de que eram solteiras. Mais particularmente, dois jovens e um imigrante já amadurecido compartilhavam a característica de estarem afastados dos esquemas matrimoniais em funcionamento na aludida região da Capitania de São Paulo. A primeira testemunha a depor nesse processo foi o marujo Joaquim de Santana. Natural da Capitania de Pernambuco, ele habitava a vila de Paranaguá, tinha 20 anos e permanecia solteiro.[29]

[28] ARQUIVO METROPOLITANO..., 1798a, fl. 1.
[29] ARQUIVO METROPOLITANO..., 1798a, fl. 3.

A segunda testemunha era o português Francisco Antônio Pereira Guimarães. Nessa oportunidade, o depoente afirmou que estava na idade de 28 anos, era solteiro e *vivia de suas agências*. Essa expressão, comumente empregada em documentos tais como as listas nominativas de habitantes, diz respeito a indivíduos que prestavam os mais diversos serviços e recebiam pagamento pelas suas *jornadas* de trabalho.[30] O português Francisco Guimarães não mencionou a natureza dos serviços prestados. De todo o modo, a presença de tal expressão permite indicar a sua modesta condição social e profissional no quadro da vida econômica da Vila de Paranaguá.

A terceira testemunha era Joaquim Freire, natural da cidade do Rio de Janeiro. Freire afirmou que *vivia de suas agências*, estava com 48 anos de idade e era solteiro. À época em que depôs no processo de dispensa matrimonial de Manuel Ribeiro, Freire estava prestes a ingressar no grupo de celibatários definitivos. Habitualmente, define-se que o celibatário definitivo é o indivíduo que permanece solteiro depois dos 50 anos de idade. No litoral paulista, nos anos finais do século XVIII, era expressivo o contingente de celibatários definitivos.[31]

Em última instância, o caso de Manuel José Ribeiro comporta evidências de que, no âmbito do litoral sul paulista, havia uma relação entre o exercício de atividades comerciais e a absorção célere aos esquemas matrimoniais. Desse modo, três anos após atingir a maioridade Ribeiro conseguira ser absorvido a tais esquemas.

De outra parte, cumpre salientar que eram distintos os percursos por meio dos quais os imigrantes portugueses se fixavam na vida comercial do litoral do atual Estado do Paraná. Um dos percursos consistia na obtenção de treinamento nas lides do comércio. Havia casos nos quais esse treinamento era oferecido por

[30] Concernente à presença de tal categoria em documentos setecentistas, ver BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. **Viver e sobreviver em uma vila colonial**: Sorocaba, séculos XVIII e XIX. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2001; RESENDE, Edna Maria. **Entre a solidariedade e a violência**: valores, comportamentos e a lei em São João Del Rei, 1840-1860. Belo Horizonte: Fapemig; UFMG; Barbacena: UNIPAC, 2008.

[31] Em seu estudo sobre a vida social da vila de Ubatuba, no norte da Capitania de São Paulo, Maria Luiza Marcílio destacou o expressivo contingente de celibatários definitivos de ambos os sexos ali residentes. Em 1798, os indivíduos (livres e escravos) solteiros perfaziam 39,1% do grupo da população maior de 50 anos. Cf. MARCÍLIO, Maria Luiza. **Caiçara**: terra e população. São Paulo: Edusp, 2006. p. 166.

um compatriota do jovem português. Comumente, a conquista desse treinamento permitia o acesso do jovem imigrante ao círculo de relações sociais da elite local.

O outro percurso consistia em atuar no comércio varejista após a aquisição de um treinamento profissional em outro município brasileiro. Mais precisamente, trata-se de um percurso caracterizado por contínuas tentativas de se fixar na vida comercial de vilas litorâneas. Nesse quadro, o estabelecimento em municípios tais como Antonina não constara como a opção inicial dos imigrantes como Manuel Ribeiro.

Esse segundo percurso, o qual fora percorrido por Ribeiro, não assegurava uma interação sólida com compatriotas enriquecidos que estavam fixados em vilas do litoral sul paulista. De fato, os indivíduos que se apresentavam como principais conhecedores da trajetória do jovem Ribeiro estavam acomodados em posições mais subalternas na vida econômica de Paranaguá. No fim do século XVIII, esses indivíduos permaneciam afastados do mercado matrimonial existente nesse município.

Vendeiros, marujos e celibatários: o perfil social dos interlocutores do marinheiro Eusébio José Viana

A análise do processo de dispensa matrimonial do português Eusébio José Viana permite o conhecimento sobre aspectos da posição de imigrantes portugueses no pequeno comércio e na vida marítima no contexto do litoral sul paulista em fins do século XVIII. Ao mesmo tempo, o aludido processo permite ressaltar a semelhança do perfil social dos indivíduos com os quais Eusébio Viana mantinha interações mais sólidas naquela localidade.

Trata-se, pois, de um conjunto de três testemunhas que possuíam o conhecimento sobre as origens familiares e o processo de inserção de Viana em sociedades do Brasil colonial. Dessa forma, o desenvolvimento deste estágio do artigo permite a reafirmação do argumento segundo o qual a permanência no estado de celibatário e o ingresso mais tardio nos arranjos matrimoniais eram elementos intrínsecos às trajetórias de portugueses menos afortunados.

Em última análise, a dispensa matrimonial de Eusébio Viana concentra informações que possibilitam a identificação dos distanciamentos mais

expressivos entre jovens membros da comunidade étnica portuguesa na vila de Paranaguá setecentista. Um dos indícios desse distanciamento reside na proximidade entre empregados de embarcações e vendeiros de origem portuguesa radicados naquela vila. Nota-se, portanto, que havia uma interação entre indivíduos que exerciam ocupações mais modestas, respectivamente, nos trabalhos marítimos e nas lides comerciais.

Ao mesmo tempo, a dispensa matrimonial de Eusébio Viana propicia a compreensão do fato de que o ingresso nas lides do trabalho marítimo ocorria ainda na menoridade. Em decorrência do contínuo deslocamento entre portos brasileiros, Viana não permanecia longos períodos na vila de Paranaguá. Por conseguinte, eram limitadas as suas condições de ampliar as suas conexões sociais nessa localidade.

Diante dessas dificuldades, Viana buscara abrir um processo de dispensa matrimonial para obter um certificado de que estava livre e desimpedido para casar-se no Brasil. Nesse sentido, as suas ausências da vila de Paranaguá dificultaram o seu ingresso nos esquemas matrimoniais ali vigentes no fim do século XVIII. O caso de Eusébio Viana permite destacar, por fim, que na mencionada vila a abertura de processos de dispensas matrimoniais era requisitada por imigrantes que ambicionavam ampliar seus vínculos sociais por meio do casamento.

O processo de dispensa matrimonial de Eusébio José Viana foi iniciado em Paranaguá, em 22 de novembro de 1798, pelo vigário Joaquim Júlio da Ressurreição Leal. Nessa ocasião, Viana informou que era natural da freguesia do Coração de Jesus, situada na cidade portuguesa de Lisboa.[32] Ele ressaltou que estava na idade de 22 anos, era solteiro e atuava como marinheiro. Em virtude de sua ocupação profissional, permanecia apenas seis meses por ano na Vila de Paranaguá.[33] Ele também destacou que se transferira para o Brasil com cerca de 10 anos de idade. Assim, o seu intento de emigrar de Portugal ocorrera por volta do

[32] ARQUIVO METROPOLITANO DOM LEOPOLDO E SILVA, MITRA DIOCESANA DE SÃO PAULO. Séries Dispensas e Processos Matrimoniais. Processo de Eusébio José Viana, 1798b, fl. 1.
[33] Idem.

ano de 1788. Em resumo, no fim da infância ele principiara a adquirir os conhecimentos das artes marítimas.[34]

As informações encerradas nessa dispensa matrimonial permitem assegurar que, em 1798, Eusébio Viana não possuía uma noiva. Antes, esse imigrante solicitara a abertura de um processo de dispensa matrimonial para auferir a certificação de que não possuía qualquer impedimento para contrair núpcias em Paranaguá. A posse desse certificado, portanto, era uma etapa inicial da estratégia dos imigrantes portugueses para conseguir ingressar no mercado matrimonial do litoral sul paulista. Esse ingresso, por seu turno, era uma forma de tornarem mais amplas e consistentes as suas relações sociais com membros da vila na qual habitava.

O retardamento do ingresso no mercado matrimonial da localidade era o aspecto que aproximava Viana dos depoentes do seu processo de dispensa matrimonial. Nesse particular, compete salientar que o estudo do perfil das testemunhas do referido processo possibilita salientar que a dificuldade de inserção nos esquemas matrimoniais de Paranaguá fora característica às trajetórias de imigrantes pertencentes a diferentes gerações.

Esses imigrantes eram próximos tanto pelo compartilhamento da dificuldade de ampliarem seus laços sociais por meio do matrimônio quanto por estarem acomodados em posições mais subalternas da vida econômica local. As três testemunhas do processo de dispensa matrimonial de Eusébio Viana eram Teodósio Gonçalves, João Gonçalves e Joaquim José.

Teodósio Gonçalves era natural da vila de Paranaguá. Em 1798, tinha 23 anos, era solteiro e atuava como marujo. Ele já estivera embarcado com Eusébio Viana. Tal contato lhe propiciou o conhecimento sobre as origens familiares daquele imigrante.[35]

Em suma, verifica-se que os marujos portugueses e brasileiros que residiam na vila de Paranaguá nos anos finais do século XVIII não ingressavam modo célere nos esquemas matrimoniais em vigor naquela localidade. De outra parte, cabe asseverar que os membros da sociedade local com os quais Viana conseguira

[34] Ibidem. fl. 2.
[35] ARQUIVO METROPOLITANO..., 1798b, fl. 3.

manter vínculos mais consistentes eram ou membros de seu grupo profissional ou indivíduos que *viviam dos seus jornais*, isto é, pertenciam à categoria de trabalhadores autônomos.

A segunda testemunha desse processo de dispensa matrimonial chamava-se João Gonçalves. Natural da Ilha de São Miguel, nos Açores, esse imigrante tinha à época 42 anos, permanecia solteiro e *vivia de sua venda*. Ele se enquadrava, assim, na posição de vendeiro ou pequeno comerciante varejista. Mais precisamente, João Gonçalves estava enquadrado em uma posição mais subalterna da vida comercial da vila de Paranaguá.

Esse açoriano afirmou que saíra de Lisboa em direção ao Brasil em companhia de Eusébio Viana. Assim, Gonçalves "[...] disse que haverão nove ou oito anos que viera com ele da cidade de Lisboa, donde era natural e batizado".[36] Verifica-se, portanto, a inclinação de compatrícios situados em posições mais modestas na hierarquia social de Paranaguá para conservarem os vínculos entre si desde a época do ingresso no município receptor.

De outra parte, as informações apresentadas pelo vendeiro Gonçalves consistem em evidências de que os compatriotas com os quais Viana lograra se relacionar de forma mais rotineira e sólida estavam acomodados em posições periféricas nos quadros da vida econômica da vila de Paranaguá. Dessa maneira, Eusébio Viana possuía vínculos com os modestos comerciantes, jornaleiros e marujos.

Ao mesmo tempo, cabe destacar que Gonçalves e Viana possuíam uma diferença de idade de cerca de 20 anos. Eles pertenciam, portanto, a distintas gerações. No fim dos anos 1790, os membros de duas diferentes gerações tinham em comum o afastamento em relação aos esquemas matrimoniais da vila de Paranaguá. Viana, contudo, ainda vislumbrava na posse de um certificado de dispensa matrimonial a oportunidade de ser absorvido a tais esquemas.

A terceira testemunha era Joaquim José, natural da cidade portuguesa do Porto. Aos 29 anos, ele permanecia solteiro.[37] Ele apenas reafirmou as informações

[36] ARQUIVO METROPOLITANO..., 1798b, fl. 3.
[37] Ibidem. fl. 4.

apresentadas pelos depoentes anteriores. Tratava-se, pois, de outro marujo português que pertencia ao rol dos imigrantes celibatários de Paranaguá.

Em última análise, Viana encontrou nos compatriotas atuantes na vida marítima e no pequeno comércio varejista os seus principais interlocutores na sociedade receptora. Esses indivíduos se aproximavam pelo distanciamento em relação aos seus compatriotas enriquecidos, os quais se inclinavam a conferir oportunidades sociais decisivas a patrícios que lhes prestaram serviços comerciais.

Caixeiros, patrões e oportunidades econômicas: o caso de Ricardo Leal Pereira

A análise do processo de dispensa matrimonial de Ricardo Leal Pereira permite a sustentação de dois argumentos. Primeiro, trata-se de demonstrar que, no fim dos anos 1790, havia um conjunto de jovens portugueses cujo acesso célere aos esquemas matrimoniais do município foi viabilizado pelos seus vínculos com negociantes abastados. Esses vínculos eram decorrentes do fato de que aqueles jovens imigrantes atuaram como caixeiros de seus compatrícios ou mesmo como empregados de negociantes brasileiros.

Nesse quadro, a atenção ao caso de Ricardo Pereira permite a sustentação do argumento de que não eram apenas compatrícios abastados que acolhiam jovens imigrantes portugueses e lhes ofereciam treinamento na vida mercantil do litoral sul paulista. Nessa etapa do artigo cabe evidenciar que a interação, em perspectiva subalterna, com os negociantes era operacional aos jovens portugueses. Essa interação com os negociantes brasileiros e portugueses favorecia a ampliação das conexões sociais dos jovens imigrantes por meio do envolvimento no mercado matrimonial da vila de Paranaguá.

Segundo, cabe afirmar que a obtenção de um treinamento na vida mercantil por um negociante brasileiro era estratégica para o jovem imigrante ter acesso ao rol de compatrícios abastados que também atuavam nas lides comerciais da vila de Paranaguá. Assim, a identificação do perfil social das testemunhas do processo de dispensa matrimonial de Ricardo Pereira permite asseverar que esse português cultivava relações com negociantes portugueses e brasileiros situados em posições mais destacadas no contexto da vida econômica e social de Paranaguá.

O processo de dispensa matrimonial de Ricardo Pereira foi iniciado no dia 24 de setembro de 1798 pelo vigário de Paranaguá, a saber, o citado Joaquim Júlio da Ressurreição Leão. Nessa oportunidade, Pereira afirmou que era natural da cidade portuguesa de Coimbra, estava na idade de 19 anos e saíra de seu país natal aos 12 anos de idade. Esse imigrante se estabelecera no Brasil por volta do ano de 1791. Em Paranaguá, ele atuara como caixeiro de Antônio dos Santos Amaral, negociante natural do Rio de Janeiro e que, em Paranaguá, auferiu a patente de Capitão das Milícias. Nesse contexto, Ricardo Pereira era noivo de Vicência Viana de Oliveira.[38]

Ao tempo da abertura desse processo de dispensa, Ricardo Pereira ainda não atingira a categoria de condição de comerciante autônomo. Portanto, ele permanecia como um funcionário do negociante Antônio Amaral. Tal informação permite asseverar que aos caixeiros ligados a comerciantes abastados não era vedado o acesso célere ao mercado matrimonial em Paranaguá. Ainda, a tais caixeiros era concedida a oportunidade de participar desse mercado imediatamente após atingirem a maioridade.[39]

Outra testemunha do processo, Vicente Ferreira de Oliveira, afirmou que Ricardo Pereira conhecera Antônio Amaral na cidade do Rio de Janeiro. Mais precisamente, o jovem Ricardo Pereira se estabelecera em Paranaguá acompanhado de Amaral. Esse negociante carioca, portanto, estava envolvido em uma dinâmica de recrutamento de caixeiros para o litoral sul da Capitania de São Paulo.[40]

Desse modo, o vínculo mantido por Ricardo Pereira com membros do grupo de negociantes de Paranaguá implicou, notadamente, a oportunidade de atingir a condição de nubente antes de encerrar os seus laços de dependência com o patrão Antônio Amaral. Ao mesmo tempo, o estudo sobre o perfil social das testemunhas desse processo de dispensa matrimonial permite reconhecer as formas de inserção de Pereira em determinados setores sociais da vila de Paranaguá.

[38] ARQUIVO METROPOLITANO DOM LEOPOLDO E SILVA, MITRA DIOCESANA DE SÃO PAULO. Séries Dispensas e Processos Matrimoniais. Processo de Ricardo Leal Pereira, 1798c, fl. 1.
[39] ARQUIVO METROPOLITANO…, 1798c, fl. 3.
[40] Idem.

A primeira testemunha era o citado Antônio dos Santos Amaral. Em 1798, ele estava na idade de 46 anos e permanecia solteiro. Nessa época, Amaral possuía a patente de Capitão-mor da vila litorânea de Guaratuba. Todavia, ele não se tornou um celibatário definitivo. Em época posterior ao seu depoimento no processo de dispensa matrimonial de Ricardo Pereira, o negociante Amaral casou-se com Ana Maria Leopoldina.[41] Assim, no âmbito da elite social do litoral do extremo sul da Capitania de São Paulo a realização de matrimônios não ocorria, em todos os casos, quando o indivíduo estava na juventude.

O retardamento dos casamentos de comerciantes abastados não ocorria apenas no litoral do atual Paraná. Antes, em áreas de planalto, tais como a citada vila de Curitiba, houve casos de casamentos tardios de negociantes. Cabe destacar que, em grande medida, tal retardamento era derivado do fato de que "além das questões de oportunidades relativas à distinção social, havia o problema da montagem das redes de relações pessoais necessárias às atividades mercantis".[42] Aos membros mais abastados do grupo mercantil no extremo sul da Capitania de São Paulo, em fins do século XVIII e nas primeiras décadas do século XIX, o adiamento do matrimônio consistia em iniciativa para aguardar a oportunidade de urdir uma aliança familiar que reforçaria o prestígio social e o poder econômico do noivo.

A segunda testemunha era Vicente Ferreira de Oliveira. Ele era natural da Colônia de Sacramento, que à época fazia parte dos domínios portugueses na América. Vicente de Oliveira era solteiro e ocupava o cargo de guarda-mor. Trata-se, pois, de salientar que o imigrante Ricardo Pereira auferia a prerrogativa de interferir com um indivíduo que ocupava cargo na administração da Vila de Paranaguá. Ou seja, o jovem imigrante mantinha vínculos com indivíduos que ocupavam posições mais decisivas no governo da municipalidade.

Nesse quadro, cabe destacar que o cargo de Guarda-Mor fora implantado em Paranaguá em 1613. A função elementar do ocupante desse cargo consistia na

[41] REVISTA GENEALÓGICA LATINA. São Paulo: IHGB, n. 9-10, 1956. p. 192.
[42] LIMA, Carlos Alberto Medeiros. Uma "informação" sobre os negócios da erva-mate e o seu autor (1837). **História Econômica e História de Empresas**, [s.l.], v. 14, n. 1, p. 35-72, 2011. p. 39. Acerca das estratégias e cálculos envolvidos na constituição de uma relação matrimonial, ver SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **História da família no Brasil Colonial**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

vigilância sobre a atividade de mineração na região, de modo a impedir, por exemplo, práticas como o contrabando de minérios.[43]

A terceira testemunha era o português Manuel Antônio da Costa, de 34 anos, que então se encontrava na condição de viúvo. Costa foi descrito nesse processo como indivíduo que *vivia de seu negócio mercantil*. Ele não pertencia, pois, ao grupo dos pequenos comerciantes, os vendeiros. Antes, esse imigrante era proprietário de embarcações e escravos. Antigo caixeiro na cidade do Rio de Janeiro, Costa conseguira contrair matrimônio com a integrante de uma família da elite social de Paranaguá – Maria Clara Albertim Lanoya.[44] Manuel da Costa, portanto, pertence ao conjunto de imigrantes portugueses que se estabelecera em Paranaguá após o insucesso do enraizamento na capital da colônia.[45]

Ricardo Pereira possuía, assim, a faculdade de arrolar como testemunha um compatrício que se integrara no Brasil ao cumprir etapas análogas às quais ele, Ricardo Pereira, estava a cumprir. Nesse sentido, Manuel da Costa se enraizara em Paranaguá após residir no Rio de Janeiro, atuar como caixeiro e constituir vínculos com elementos da elite local daquela vila paulista. Em síntese, foi por meio da acomodação em posição subalterna – a posição de caixeiro – que Ricardo Pereira pôde, a partir dos anos 1790, estabelecer conexões com indivíduos que exerciam posições mais relevantes na vida econômica e administrativa da vila de Paranaguá.

Compatrícios, alianças familiares e poder econômico: o caso de Manuel Francisco Correia

O estudo do processo de dispensa matrimonial do português Manuel Francisco Correia permite a feitura de três constatações. Primeiro, é demonstrado que o apoio de um compatrício abastado, no contexto da vila de Paranaguá

[43] CRUZ, Demétrio Acácio Fernandes da. **Apontamentos Historicos, Topographicos e Descriptivos da Cidade de Paranaguá**. Rio de Janeiro: Typographia do Diário do Rio de Janeiro, 1863. p. 30.
[44] CAVAZZANI, A. L. Op. Cit., 2013. p. 67.
[45] Outro caso conspícuo desse insucesso foi o de Antônio Vieira dos Santos (1784-1854), natural da cidade portuguesa do Porto. Acerca do processo de inserção desse indivíduo no Rio de Janeiro e, em seguida, nas vilas paulista de Paranaguá e Morretes, ver CAVAZZANI, André Luiz Moscaleski; GOMES, Sandro Aramis Richter (Org.). **Antônio Vieira dos Santos**: reminiscências e outros escritos. Curitiba: UFPR, 2014.

setecentista, era elemento determinante para o jovem português conseguir ingressar mais rapidamente nos esquemas matrimoniais da localidade.

Segundo, destaca-se que o enraizamento de Manuel Correia na vila de Paranaguá decorrera de tentativa malograda de se fixar na cidade do Rio de Janeiro. Desse modo, cabe destacar que, no fim do século XVIII, negociantes estabelecidos em Paranaguá, inclusive os de origem portuguesa, possuíam uma inserção na capital da colônia. Tal inserção viabilizava a arregimentação, pelos negociantes de Paranaguá, de caixeiros para o litoral sul paulista. Dentre esses caixeiros adventícios, estavam jovens imigrantes que, a exemplo de Manuel Correia, não prosperaram na tarefa de se consolidar na vida econômica e social do Rio de Janeiro.

Terceiro, é salientado que Manuel Correia foi incorporado, por meio de vínculo matrimonial, a uma parentela cujo patriarca era imigrante português. Trata-se, assim, de reconhecer que o período em que atuou como caixeiro de um compatriota em Paranaguá foi operacional para Correia constituir vínculos com outros membros da comunidade étnica portuguesa local que se distinguiam pelo poder econômico e político.

Por fim, é argumentado que, ao se tornar um negociante autônomo, Manuel Correia dedicou-se a atividades econômicas que se assemelhavam àquelas desenvolvidas pela parentela portuguesa na qual esteve vinculado em Paranaguá por meio do casamento. Essas atividades fizerem de Correia e dos familiares de sua esposa rentistas urbanos. Em suma, esse imigrante português buscou viver sedentariamente das rendas de seus aluguéis e da cobrança de juros por empréstimos concedidos.

O processo de dispensa matrimonial de Manuel Francisco Correia foi iniciado em Paranaguá, no dia 26 de janeiro de 1799, pelo vigário Joaquim Júlio da Ressurreição Leal. Em seu depoimento, Manuel Correia afirmou que era natural da Freguesia de São Pedro, situada no Bispado do Porto, Portugal. Ele estava, à época, na idade de 23 anos e era noivo de Maria Josefa Joaquina de Araújo França, filha do

negociante português e capitão miliciano Custódio Martins de Araújo e de Córdula Rodrigues França.[46]

Contudo, Correia anteriormente tentara se fixar na cidade do Rio de Janeiro por meio do exercício da ocupação de caixeiro. Ao se transferir para o Brasil, em 1795, Correia habitou a aludida cidade em companhia de um tio.[47] Ao se estabelecer na vila de Paranaguá, esse imigrante tornou-se caixeiro do citado português Manuel Antônio da Costa, que também não tivera êxito no intento de se fixar na cidade do Rio de Janeiro.

Por meio da interferência de um tio, Manuel Correia passou à condição de empregado da loja do seu patrício Manuel da Costa, a partir de 1796. Essa informação consiste, portanto, em um indício da existência de conexões, nos anos finais do século XVIII, entre imigrantes portugueses radicados em distintas cidades portuárias do Brasil colonial:[48]

De modo análogo ao caso do citado Ricardo Leal Pereira, Manuel Correia conseguiu participar do mercado matrimonial da vila de Paranaguá ao tempo em que ainda permanecia na condição de caixeiro. Ou seja, a posição subalterna no quadro da vida econômica da localidade não o impediu de contrair núpcias com a integrante de uma parentela pertencente à elite local. Um dos principais elementos do poder econômico da parentela de sua esposa eram as rendas oriundas do aluguel dos seus escravos.

Dessa forma, a sogra de Manuel Correia era referida nas listas nominativas daquele município como chefe de domicílio que *vivia dos jornais dos seus escravos*. De fato, Córdula França, que no início do século XIX se tornou viúva de Custódio Araújo, possuía 23 escravos e pertencia ao rol dos maiores proprietários de escravos de Paranaguá.[49]

Assim, a família da sogra de Correia se distinguia pelo fato de ser composta de rentistas urbanos. Por outro lado, ela se caracterizava pelo fato de que os seus componentes estabeleceram relações familiares com membros de duas gerações

[46] ARQUIVO METROPOLITANO DOM LEOPOLDO E SILVA, MITRA DIOCESANA DE SÃO PAULO. Séries Dispensas e Processos Matrimoniais. Processo de Manuel Francisco Correia, 1799, fl. 1.
[47] Ibidem. fl. 2
[48] Idem.
[49] ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DE SÃO PAULO. Lista Nominativa da Vila de Paranaguá, Ano de 1801. Manuscrito.

de imigrantes portugueses: Manuel Antônio da Costa, que nascera por volta do ano de 1760, e Manuel Francisco Correia, nascido em 1776.[50]

De outra parte, a atenção ao perfil das testemunhas do processo de dispensa matrimonial de Manuel Correia permite reconhecer aspectos do núcleo social ao qual ele pertencia nos primórdios de sua inserção na vila de Paranaguá. Tal núcleo era formado por portugueses da geração nascida nos anos 1760 e por um jovem compatriota que conseguira alcançar a condição de comerciante autônomo antes do próprio Manual Francisco Correia.

Uma das testemunhas era Joaquim Leite da Costa, solteiro de 21 anos de idade. Na ocasião de seu depoimento, ele já era se enquadrava na condição de comerciante varejista e viera para o Brasil juntamente com Manuel Correia. A segunda testemunha era o patrão de Correia, o citado Manuel Antônio da Costa, então na idade de 39 anos. A principal aproximação entre este patrão e o seu empregado reside no fato de terem obtido a oportunidade de contraírem matrimônio com as filhas de membros da elite social da vila de Paranaguá. A terceira testemunha era o negociante e capitão miliciano Francisco José Ribeiro, viúvo de 34 anos.[51]

Por fim, compete ressaltar que Manuel Correia consolidou-se, ao longo do século XIX, como um rentista urbano. Ou seja, ele se tornou um abastado proprietário de imóveis e possuía um número séquito de devedores. No inventário de Correia é informado que, no momento de seu falecimento, em 1864, ele era proprietário de 57 imóveis e possuía 45.576.898 contos de réis a receber de um conjunto de 107 devedores.[52]

De forma semelhante a alguns dos familiares da parentela de sua esposa, portanto, Correia dedicou-se a construir um patrimônio imobiliário. O recebimento dos aluguéis desses imóveis lhe permitiu acomodar-se na condição de abastado rentista no contexto da sociedade de Paranaguá.

[50] ARQUIVO METROPOLITANO..., 1799, fl. 1.
[51] Ibidem. fl. 4.
[52] MUSEU DA JUSTIÇA DO PARANÁ. Inventário de Manuel Francisco Correia. Paranaguá, ano de 1866.

Considerações finais

A execução deste artigo foi orientada pelo propósito de evidenciar a natureza das divisões sociais e econômicas entre jovens portugueses que se envolveram no mercado matrimonial do município de Paranaguá, na década de 1790. Nesse âmbito, foi demonstrado, por meio do emprego do método comparativo, que a comunidade étnica portuguesa existente naquela localidade era marcada por sensíveis distâncias entre os seus componentes. Mais precisamente, tratava-se de uma comunidade socialmente segmentada.

Uma parcela da comunidade étnica portuguesa da vila de Paranaguá, nos anos 1790, era formada por imigrantes dedicados aos trabalhos marítimos. Os marujos portugueses eram indivíduos que ingressavam mais tardiamente nos esquemas matrimoniais da vila de Paranaguá. A dificuldade de ingressar nesses esquemas os impelia, por vezes, a buscar no planalto curitibano a ampliação de seus vínculos sociais por meio do casamento. A análise do caso do marujo Antônio Fernandes permitiu apresentar evidências sobre tal situação.

Ao mesmo tempo, os imigrantes portugueses que estavam acomodados em posições mais subalternas na vila atuavam habitualmente como prestadores de serviços (os *jornaleiros*) e marujos. A identificação do perfil social das testemunhas dos processos de dispensa matrimonial da vila de Paranaguá permitiu salientar que os portugueses que ocupavam essas posições mais subalternas eram próximos. Ou seja, eles mantinham um mútuo conhecimento sobre suas origens familiares e formas de inserção na sociedade de Paranaguá. Ao mesmo tempo, essa parcela de membros da comunidade étnica portuguesa mantinha interações com indivíduos que, naquela vila, exerciam ocupações tais como a de lavrador e vendeiro.

Outra parcela do grupo de jovens imigrantes portugueses que habitava a vila de Paranaguá no fim dos anos 1790 era composta por caixeiros. Esses indivíduos estavam em posição de subalternidade social em relação aos negociantes para os quais trabalhavam. Todavia, a proximidade com esses negociantes, dentre os quais havia indivíduos de origem portuguesa, era operacional para que construíssem vínculos com membros da elite local e tivessem um acesso mais rápido ao mercado matrimonial do município.

Dessa forma, o estudo dos casos de Manuel Francisco Correia e Ricardo Leal Pereira permitiu destacar que a condição de empregado de negociante não era obstáculo para jovens portugueses serem admitidos a um mercado matrimonial composto pelas filhas de imigrantes portugueses enriquecidos. Nesse particular, o caso de Manuel Correia possibilitou salientar que havia ocasiões nas quais uma família de elite local, tais como os Rodrigues França, absorviam ao seu núcleo familiar um caixeiro que atuava como empregado de um compatrício.

Por meio do estudo de cinco processos de dispensas matrimoniais, demonstrou-se nesse artigo que, no âmbito da vila de Paranaguá dos anos 1790, os jovens membros da comunidade étnica portuguesa ali existente eram socialmente desiguais. Essa desigualdade começava pela maior ou menor consistência de seus vínculos com compatrícios abastados. Tais desigualdades aprofundavam-se em virtude da maior ou menor condição de acesso aos esquemas matrimoniais compostos pelas integrantes de famílias da elite local.

Fontes documentais

ARQUIVO METROPOLITANO DOM LEOPOLDO E SILVA, MITRA DIOCESANA DE SÃO PAULO. **Séries Dispensas e Processos Matrimoniais (1793-1799)**.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DE SÃO PAULO. **Lista Nominativa de Habitantes da Vila de Paranaguá, ano de 1801** (manuscrito).

MUSEU DA JUSTIÇA DO PARANÁ. **Inventário de Manuel Francisco Correia**. Paranaguá, ano de 1866.

REVISTA GENEALÓGICA LATINA. São Paulo: IHGB, n. 9-10, 1956.

Referências bibliográficas

AZEVEDO, Jorge Duarte de. **Portugal & Brasil**: dos Afonsinos aos Braganças: origens, governos, leis e justiça. Brasília: Senado Federal, 2008.

BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. **Viver e sobreviver em uma vila colonial**: Sorocaba, séculos XVIII e XIX. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2001.

BALHANA, Altiva Pilatti. **Santa Felicidade**: uma paróquia Vêneta no Brasil. Curitiba: Fundação Cultural, 1978.

BERUTE, Gabriel; SCOTT, Ana Silvia Volpi; SCOTT, Dario. Negócios em família: migração, comerciantes portugueses e suas redes (Porto Alegre, Rio Grande de São Pedro, séculos XVIII-XIX). **Acervo: Revista do Arquivo Nacional**, Rio de Janeiro, n. 30, p. 105-120, 2017.

BIDEAU, Alain e NADALIN, Sérgio Odilon. **Une communauté allemande au Brésil**: de l'immigration aux contacts culturels, XIXe-XXe siècle. Paris: Ined, 2011.

BOXER, Charles. **A Idade do Ouro do Brasil**: dores do crescimento de uma sociedade colonial. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969.

CARVALHO NETO, João Baptista Penna de. **Floriano Essenfelder**: a trajetória de um empresário. 1992. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 1992

CAVAZZANI, André Luiz Moscaleski. **Tendo o sol por testemunha**: população portuguesa na Baía de Paranaguá (c. 1750-1830). 2013. Tese (Doutorado em História Social) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013

_____.; GOMES, Sandro Aramis Richter (Org.). **Antônio Vieira dos Santos**: reminiscências e outros escritos. Curitiba: UFPR, 2014.

COLATUSSO, Denise Eurich. **Imigrantes alemães na hierarquia de status da sociedade luso-brasileira (Curitiba, 1869 a 1889)**. 2004. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2004.

CRUZ, Demétrio Acácio Fernandes da. **Apontamentos Historicos, Topographicos e Descriptivos da Cidade de Paranaguá**. Rio de Janeiro: Typographia do Diário do Rio de Janeiro, 1863.

FIAMONCINI, Celina. **Em defesa da saúde e do amparo**: imigrantes portugueses em Curitiba (1898-1930). 2011. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2011.

FLORENTINO, Manolo; MACHADO, Cacilda. Ensaio sobre a imigração portuguesa e os padrões de miscigenação no Brasil (séculos XIX e XX). **Portuguese Studies Review**, Peterborough, v. 10, n. 1, p. 58-84, 2002.

GOLDSCHMIDT, Eliana Maria Rea. **Casamentos mistos**: liberdade e escravidão na São Paulo colonial. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2004.

GORENSTEIN, Riva; MARTINHO, Lenira. **Negociantes e Caixeiros na Sociedade da Independência**. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal da Cultura, 1993.

HAMEISTER, Martha Daisson. **Para dar calor à nova povoação**: estratégias sociais e familiares a partir dos registros batismais da Vila do Rio Grande (c.1748-c.1763). 2006. Tese (Doutorado em História Social) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

HELFENSTEIN, Janaína Cristiane da Silva. **Entre a vida comunitária e a vida conjugal**: a composição das famílias luteranas de Imbituva, Paraná (1943-1959). 2014. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014.

LEANDRO, José Augusto. **Gentes do grande mar redondo**: riqueza e pobreza na Comarca de Paranaguá (1850-1888). 2003. Tese (Doutorado em História Social) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2003.

LIMA, Carlos Alberto Medeiros. Sobre migrações para a América Portuguesa: o caso do Rio de Janeiro, com especial referência aos açorianos (1786-1844). **Estudos Ibero-Americanos**, Porto Alegre, v. 26, n. 2, p. 91-120, 2000.

_____. Uma "informação" sobre os negócios da erva-mate e o seu autor (1837). **História Econômica e História de Empresas**, [s.l.], v. 14, n. 1, p. 35-72, 2011.

LOLLA, Beatriz Pellizzetti. **L'idéologie et la créativité de l'immigration européenne au Brésil**. Rio do Sul: [s.n.], 2005.

LOPES, Eliana Cristina. **O revelar do pecado**: os filhos ilegítimos na São Paulo do século XVIII. São Paulo: Annablume; Fapesp, 1998.

MACHADO, Cacilda da Silva. **De uma família imigrante**: sociabilidades e laços de parentesco. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 1998.

_____.; NADALIN, Sérgio Odilon (Org.). **Memórias de Gustav Hermann Strobel**: relatos de um pioneiro da imigração alemã no Brasil. Curitiba: Instituto Memória, 2014.

MARCÍLIO, Maria Luiza. **Caiçara**: terra e população. São Paulo: Edusp, 2006.

MARQUES, Rachel dos Santos. **Por cima da carne seca**: hierarquia e estratégias sociais no Rio Grande do Sul (c.1750-1820). 2012. Dissertação (Mestrado em

História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2012.

NADALIN, Sérgio Odilon. **Une paroisse germanique au Brésil**: la communauté évangélique luthérienne à Curitiba entre 1866 et 1969. 1978. Tese (Doutorado em História e Geografia das Populações) – École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1978

QUEIROZ, Maria Luiza Bertulini. **Paróquia de São Pedro do Rio Grande**: estudo de história demográfica (1737-1850). 1992. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 1992.

ROCHE, Jean. **A colonização alemã e o Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Globo, 1969. 2 v.

RANZI, Serlei Fischer. **Alemães católicos**: um estudo comparativo de famílias em Curitiba (1850-1919). 1996. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 1996.

RESENDE, Edna Maria. **Entre a solidariedade e a violência**: valores, comportamentos e a lei em São João Del Rei, 1840-1860. Belo Horizonte: Fapemig; UFMG; Barbacena: UNIPAC, 2008.

SCARPIM, Fábio Augusto. **Bens simbólicos em laços de pertencimento**: família, religiosidade e identidade étnica nas práticas de transmissão de nomes de batismo em um grupo de imigrantes italianos (Campo Largo-PR, 1878-1937). 2010. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010.

_____. **O mais belo florão da Igreja**: família e práticas de religiosidade em um grupo de imigrantes italianos (Campo Largo-PR, 1937-1965). 2016. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2016.

SCOTT, Ana Volpi (Org.). **Gentes das Ilhas**: trajetórias transatlânticas dos Açores ao Rio Grande de São Pedro entre as décadas de 1740 e 1790. São Leopoldo: Oikos, 2014.

SEYFERTH, Giralda. Etnicidade, política e ascensão social: um exemplo teuto-brasileiro. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 61-88, out. 1999.

_____. **Nacionalismo e Identidade Étnica**: a ideologia germanista e o grupo étnico teuto-brasileiro numa comunidade do Vale do Itajaí. Florianópolis: Fundação Catarinense de Cultura, 1982.

STOLLMEIER, Lorena Antunes. **Os Fontana**: aspectos da experiência imigrante (1880-2015). 2016. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2016.

MIRANDA, Orlando de (Org.). **Para ler Ferdinand Tönnies**. São Paulo: Unesp, 1995.

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA:
Centro Universitário Internacional de Curitiba
Rua Treze de Maio, 538, Centro.
CEP: 80510-030.
Curitiba – Paraná.

Recebido: 15/01/2018
Aprovado: 28/06/2018

Revista de História Comparada - Programa de Pós-Graduação em História Comparada-UFRJ
https://revistas.ufrj.br/index.php/RevistaHistoriaComparada - ISSN: 1981-383X

CORPO ESCRAVIZADO E DISCURSO MÉDICO: PARA ALÉM DA ANATOMIA (1830-1850)

Iamara da Silva Viana[1]
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
Departamento de História

Resumo: Apresentamos, neste artigo, reflexões acerca do corpo escravizado, a partir do discurso médico acadêmico, tendo por base o conceito de discurso proposto por Michel Foucault, entendendo-o da seguinte forma: "todo sistema de educação é uma maneira política de manter ou de modificar a apropriação dos discursos, com os saberes e poderes que eles trazem consigo". No cenário construído no século XIX, o discurso médico, como um dos saberes de cura, estava em disputa com as práticas populares. Estas exercidas por escravizados, libertos e brancos pobres. Para tanto, utilizaremos como fonte principal o *Manual do Fazendeiro ou Tratado Doméstico sobre as enfermidades dos Negros* (1839) de Jean-Baptiste Alban Imbert que será comparado à obra de José Francisco Xavier Sigaud, *Do Clima e das doenças do Brasil ou Estatística médica deste império* (1844). Ambos médicos franceses que fizeram do Império do Brasil local de trabalho de estudos acerca dos corpos escravizados.
Palavras-chave: Corpo escravizado; Discurso médico; Escravidão.

ENSLAVED BODY AND MEDICAL DISCOURSES: BEYOND ANATOMY (1830-1850)
Abstract: In this article, we ponder on the enslaved body, as of the academic medical discourse, based on the concept of discourse proposed by Michel Foucault, understanding it as follows: "every educational system is a political manner of maintaining or modifying the appropriation of discourses, with the knowledges and powers they bring with them". In the scene built in the 19th century, the medical discourse, as one of the cure knowledges, was in disputation against popular practices. These ones exercised by enslaved, released and poor whites. To achieve our goal, we use, as main source, the Manual do Fazendeiro ou Tratado Doméstico sobre as enfermidades dos Negros (1839), de Jean-Baptiste Alban Imbert, which is compared to the work of José Francisco Xavier Sigaud, Do Clima e das doenças do Brasil ou Estatística médica deste império (1844). Both are French doctors, who had made of the Empire of Brazil their work and study place concerning enslaved bodies.
Keywords: Enslaved body; Medical discourse; Slavery.

Introdução

A medicina no Brasil, no século XIX, estava por iniciar um longo processo de legitimação e, a ele, contrapunham-se as práticas populares de cura. As pesquisas e experiências de médicos, brasileiros e estrangeiros, contribuíram para a expansão do conhecimento medicinal acadêmico. Para tanto, contaram com corpos, muitos dos quais escravizados, que foram retratados nas teses médicas, nos jornais de medicina e também nos distintos manuais. Contudo, nos perguntamos em que

[1] E-mail: ia.sviana@gmail.com.

medida, tais corpos foram utilizados pelos médicos de modo geral, e, especialmente, no que se refere ao Manual produzido por Jean-Baptiste Alban Imbert, médico francês que chegou ao Império do Brasil em 1831? Especificamente, o modo como esse corpo escravizado fora abordado, entendido e medicalizado no contexto político, social e econômico, em terras brasileiras, entre os anos 1830 e 1850.

As proposições do médico francês, Jean-Baptiste Alban Imbert, sobre doenças que acometiam os escravizados no Rio de Janeiro do século XIX, analisadas em seu *Manual do Fazendeiro ou Tratado Doméstico sobre as enfermidades dos Negros*, com edições em 1834 e 1839, são, aqui, nossa fonte principal de análise. A mesma nos remete à aplicabilidade e utilidade de seu discurso, na escravidão rural na primeira metade do século XIX. O discurso médico, embora em disputa e tensão com outros saberes de cura, tentou legitimar-se como oficial com a chancela do conhecimento acadêmico. Tentava destacar-se por meio do poder de sua constituição, nos termos de Foucault, tendo em vista que em qualquer sociedade as relações de poder existem e são múltiplas, elas "atravessam, caracterizam e constituem o corpo social e que estas relações de poder não podem se dissociar, se estabelecer nem funcionar sem uma produção, uma acumulação, uma circulação e um funcionamento do discurso".[2] Contudo, as tensões existiam posto que as construções sociais desde o tempo colonial tiveram por base as culturas indígena, africana e europeia. Muitos populares preferiam os não acadêmicos, não somente pelos altos preços das consultas dos doutores em medicina, mas pela crença de cura promovida por meio de diferentes elementos que envolviam a cultura religiosa.

A publicação da primeira edição do Manual de Imbert ocorreu três anos após a primeira lei do fim do tráfico negreiro transatlântico. A pressão inglesa pelo fim do tráfico transatlântico de escravizados africanos havia aumentado, implicando diretamente em questões econômicas e políticas. A análise do discurso de Imbert, em cotejo com outras fontes, tem como objetivo central compreender:

[2] FOUCAULT, Michel. **Soberania e Disciplina**: discurso do Collège de France, 14 de Janeiro de 1976. *In:* _____. **Microfísica do Poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979. p. 179.

quais os diferentes usos do saber médico acadêmico aplicado no auxílio a fazendeiros distantes do centro comercial e político do Império do Brasil; e como se dava o emprego das recomendações de tratamento e cura para escravizados, tendo em vista, mormente, o alto preço após o 7 de novembro de 1831. Nesse contexto, a produção cafeeira alastrava-se pelo Vale Paraíba Fluminense, aumentando a demanda por terras e mão de obra. Desse modo, sua escrita privilegiou mensurar conhecimentos sobre o corpo escravizado, suas doenças e cuidados com o parto, organizados didaticamente, facilitando a leitura e o entendimento do seu público-alvo, os proprietários de fazendas e cativos.

José Francisco Xavier Sigaud, formado em Estrasburgo foi o responsável pela leitura e aprovação de Imbert na Academia Imperial de Medicina do Rio de Janeiro. Teve nesta cidade atuação relevante no âmbito da medicina, tendo participado da primeira das "sessões da reunião preparatória, I sessão de 18 de maio de 1829" que levou a formação da Sociedade de Medicina do Rio de Janeiro (SMRJ), mas tarde convertida na Academia Imperial de Medicina. A mesma ocorreu na residência de doutor Jozé Francisco Sigaud, "sita na rua do Rosário no. 185, 7h da noite (casa do mesmo)".

A análise do discurso de Imbert, e também de Sigaud, em cotejo com outras fontes, tem como objetivo central compreender quais os diferentes usos do saber médico acadêmico aplicado no auxílio a fazendeiros distantes do centro comercial e político do Império do Brasil; e como se dava o emprego das recomendações de tratamento e cura para escravizados, tendo em vista, mormente, o alto preço que alcançaram após o 7 de novembro de 1831. Nesse contexto, a produção cafeeira alastrava-se pelo Vale Paraíba Fluminense, aumentando a demanda por terras e mão de obra. Desse modo, tal escrita privilegiou mensurar conhecimentos sobre o corpo escravizado, suas doenças e cuidados com o parto, organizados didaticamente, facilitando a leitura e o entendimento do seu público-alvo, os proprietários de fazendas e cativos.

Os médicos e suas trajetórias

Refletindo sobre o papel do indivíduo na História, e sem a pretensão de dar conta de todas as redes e conexões por ele estabelecidas, em uma ou várias

sociedades, apresentamos alguns elementos possíveis de serem constituídos sobre um sujeito histórico.[3] Conhecendo, pois, a impossibilidade de "escrever uma vida, que as linhas ordenadas de um texto podem expressar inúmeros, descontínuos e contraditórios fios de uma vida pessoal",[4] acreditamos, contudo, na possibilidade de estabelecer uma relação entre o indivíduo, sua obra e seu contexto histórico, a partir do cruzamento de diferentes fontes. Relação que demonstra díspares tensões constituídas mediante experiências diversas em dessemelhantes espaços e tempos.

Imbert nasceu e foi batizado em vinte e três de junho do ano de mil setecentos e oitenta e sete, dois anos antes do início da Revolução Francesa, iniciando, assim, sua trajetória de vida.[5] Filho natural e legítimo de Balthásard Henri Pierre Imbert e Anne Rose Amic, não pertencera a uma família tradicional de médicos, constituída durante várias gerações, diferentemente do que indicou Carlos da Silva Araujo em *Fatos e Personagens da História da Medicina e da Farmácia no Brasil*.[6] Seu pai fora notário real e pertenciam a uma das famílias mais abastadas de *Le Beausset,* Departamento de Du Var. Formou-se médico pela Faculdade de Medicina de Montpellier, em 1815, com tese intitulada *Essai sur L'Apoplexie*[7] e, no âmbito político, atuou como prefeito de sua cidade, entre os anos de 1820 e 1824.

As dessemelhantes relações sociais construídas, a cultura, os anos de estudo, as práticas, médica e política, ainda na França foram determinantes em suas escolhas, ao escrever diferentes obras no Império do Brasil. Da mesma forma, influenciaram seus vínculos pessoais, profissionais e políticos. Enquanto sujeito inserido numa sociedade, ocupando lugar privilegiado, e tendo que lidar com mudanças políticas, que, em certa medida, desconstruíram uma visão de mundo, Imbert conviveu com distintas perdas. O seu local de origem, provavelmente, foi um dos fatores a influenciar a escrita do *Manual do Fazendeiro*, posto que tratou de

[3] SCHMIDT, Benito. Grafia da Vida: reflexões sobre a narrativa biográfica. **História UNISINOS**, v. 8. n. 10. jul/dez. p. 131-142, 2004.
[4] Ibidem. p. 131.
[5] Certidões Civis. Archives Départementales du Var. Draguignan, França.
[6] ARAUJO, Carlos da Silva. **Fatos e Personagens da História da Medicina e da Farmácia no Brasil**. Rio de Janeiro: Continente, 1979. p. 224.
[7] Arquivo da Faculdade de Medicina de Montpellier. Montpellier, França.

identificar-se com os fazendeiros que estavam distantes do centro político e administrativo da cidade-corte.[8] Não por acaso, sua cidade de origem, no sul da França, distanciava-se muito da Paris ao norte, entretanto, a vida política e intensa refletia-se nas tensões cotidianas da pequena Beausset, de forma a influenciar sua vinda para o Império do Brasil.

No Rio de Janeiro, três anos após sua chegada, escreveu o *Manual do Fazendeiro ou Tratado Doméstico sobre as Enfermidades dos Negros, generalizado às necessidades médicas de todas as classes*. Em 1839, publicou a segunda edição, por ter sido a primeira, segundo suas próprias palavras, "um grande sucesso".[9] Fora aumentada em um volume e publicada pela Tipografia Nacional do Rio de Janeiro, composta por uma introdução, dez títulos e quarenta capítulos, todos organizados por seções ou classes, totalizando 688 páginas. Podia ser adquirido pelo valor de 8.000$, na casa do autor, à rua da Quitanda, número 61, ou na casa de Laemmert, livreiro, na mesma rua, número 77, ou, ainda, na de Agostinho de Freitas Guimarães, rua do Sabão, número 26.[10] O Manual do Fazendeiro teve como tradutor José Maria Frederico de Souza Pinto (1806-1854), português naturalizado em 1854. Bacharel em Ciências Sociais e Jurídicas, pela Faculdade de São Paulo, em 1833, atuou como comerciário e advogado, tendo sido também fundador da IAB, Instituto dos Advogados do Brasil, e membro do Conselho Diretor da primeira gestão, faleceu em Vassouras, Vale do Paraíba Fluminense.[11]

Sua produção escrita se estendeu em muitas outras obras, dentre as quais destacamos: *Ensaio higiênico sobre o clima do Rio de Janeiro* (1837); *O Charlatanismo: uma palavra sobre o charlatanismo e os charlatães* (1837) e o *Guia médico das mães de família ou A infância considerada na sua hygiene, suas moléstias e tratamentos* (1843). Na Academia Imperial de Medicina, apresentou duas memórias: *Quelques réflexions sur la sensibilité* e *Des consultations clinique de Ce*

[8] IMBERT, J. B. A. **Manual do Fazendeiro ou Tratado Doméstico sobre as enfermidades dos Negros**. Rio de Janeiro: Typografia Nacional, 1839. Introdução. p. 1.
[9] Ibidem. p. XVI.
[10] Idem.
[11] Instituto dos Advogados Brasileiros. 150 anos de História. Disponível em: <http://www.iabnacional.org.br/IMG/pdf/doc-2362.pdf>. Acesso: 31 ago. 2014.

qu'ells sont à Rio de Janeiro et de ce qu'elles devraient être.[12] Exerceu a medicina no Rio de Janeiro até o ano de 1843, segundo Carlos da Silva Araujo.[13]

Doença não mencionada nos jornais do Império do Brasil fez com que Imbert retornasse à França. Segundo a edição número 159 do *Diário do Rio de Janeiro,* publicado no dia 20 de julho de 1843, J. J. Dodsworth realizaria um leilão no dia subsequente às "3 horas da tarde em ponto", na Rua da Alfandega, número 28. O afastamento seria "temporário" para tratar de sua saúde. Todavia, a edição 162 do mesmo jornal reitera a decisão de partida do doutor: "o abaixo assignado, tendo alugado ao Sr. doutor Imbert a sua casa n. 61, sita na Rua da Quitanda, por espaço de seis annos, que termina em o de 1844, previne o respeitável público que, findo este prazo, não fará novo trato – Joaquim de Brito e Oliveira". O proprietário informa que, após o egresso de Imbert, sua casa não mais seria alugada.

Jean-Baptiste Alban Imbert, antes de sua partida do Rio de Janeiro, leiloa parte de seus bens, contudo, outros permaneceram para um possível regresso. Afinal, ele iria à França "temporariamente" tratar sua moléstia. Com o agravamento da mesma, recomenda ao seu curador que leiloe escravizados deixados na cidade-corte. A edição do jornal *Diário do Rio de Janeiro,* número 6819, publicado numa sexta feira, 17 de janeiro de 1845, anuncia o leilão extraordinário de quatro escravizados, a ser realizado na Rua da Quitanda, número 112, sobrado. Frederico Guilherme, da ordem de C. Tanière, foi o responsável pelo feito ocorrido em 21 do mesmo mês às 10h30. Foram à leilão: "duas raparigas que costuram, engomam e lavam de sabão; um molecão, bom bolieiro e de boa forma; e um preto cozinheiro, idoso".[14] Segundo o anúncio, Imbert "tinha reservado estes escravos na esperança de voltar ao Brasil, porém achando-se impedido pelo mal estado de sua saúde, resolveu-se a dar ordens para que sejam arrematados impreterivelmente".[15]

O leilão, por ser extraordinário, pressupõe algo inesperado, fato confirmado pelo descrito logo abaixo, qual fosse, o mau estado de sua saúde, indicando o agravamento de sua enfermidade. A descrição dos escravizados apontam indícios

[12] IMBERT, J.B.A. **Uma palavra sobre o Charlatanismo e os charlatões**. Rio de Janeiro: Typ. de J. S. 1847.
[13] ARAUJO, Carlos da Silva. **Fatos e Personagens da História da Medicina e da Farmácia no Brasil**. Rio de Janeiro: Continente, 1979. p. 224.
[14] **Diário do Rio de Janeiro**. Edição 6819. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.
[15] Idem.

do seu modo de vida e cotidiano na Corte imperial. Todos exerciam ofícios domésticos específicos e, com exceção do cozinheiro, todos jovens. Embora afirmasse na introdução do seu *Manual do Fazendeiro* ser a escravidão um negócio malfazejo, suas tradições familiares o fizeram ver aqui no Império do Brasil a possibilidade de viver entre nobres, em estado de religião católica e desfrutar do que era oferecido: o trabalho escravizado doméstico.

Cinco anos após o leilão mencionado acima, o doutor em medicina Jean-Baptiste Alban Imbert faleceu, aos sessenta e três anos, em *Beausset*, Vila de Toulon, cidade onde nascera, constituíra família e atuara politicamente. O assento, de número 36, informa ter ocorrido o óbito no dia dezessete de junho de 1850, às nove horas da noite.[16] Mesmo ano em que a lei Euzébio de Queiroz foi promulgada no Brasil, extinguindo o tráfico transatlântico, após vinte anos da primeira lei e da chegada do médico francês ao Império do Brasil. Infelizmente, o registro não nos informa a causa da morte, motivo pelo qual saíra do Brasil e retornara às suas origens.

Tendo em vista que seu *Manual do Fazendeiro* se dirigia àqueles que estavam distantes dos socorros da corte, para atender suas famílias e escravizados, principalmente desenvolvendo um saber com base nos conhecimentos da medicina acadêmica, para escolher um cativo, no momento da compra, durante o tráfico ilegal, Imbert não vivencia o fim efetivo do tráfico transatlântico. Mas, certamente, seus ensinamentos foram favoráveis aos que mantiveram sua produção cafeeira nas fazendas em alta escala, ao conseguirem elevar ao máximo a vida útil de seus escravizados, a partir de uma racionalização, tendo por base o saber médico acadêmico.

José Francisco Xavier Sigaud médico francês chegou ao Império do Brasil em 7 de setembro de 1825, "trazendo uma carta do ministro dos Negócios Estrangeiros da França endereçada ao cônsul geral daquele país no Rio de Janeiro. A carta recomendava-o como médico e naturalista interessado em clinicar e em desenvolver estudos de história natural pelo interior do Brasil".[17] Produziu *Do*

[16] Archives Départementales du Var. Draguignan, França.
[17] SIGAUD, J. F. X. **Do clima e das doenças do Brasil ou estatística médica deste império**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2009. p. 19.

Clima e das Doenças do Brasil ou Estatística Médica deste Império, publicado em 1844. O título de doutor foi obtido no ano de 1818, pela Faculdade de Medicina de Strassburgo, com a tese sobre tísica laríngea. Sua carreira teve início no Hospital Geral de Caridade de Lyon atuando como cirurgião-interno. Imigrou para o Brasil no contexto político "antibonapartista, que caracterizou o reinado de Carlos X na França".[18]

Ao chegar no Rio de Janeiro, Sigaud estabelece laços de solidariedade com compatriotas. O livreiro e editor Pierre Plancher foi um deles, e assim como Sigaud, havia imigrado para o Brasil por razões políticas. Tornou-se o principal colaborador de Plancher no *Spectador Brasileiro*, afinal, trazia consigo experiência no ofício de editor. Em 1827 participou do principal e mais famoso "empreendimento comercial de Plancher, o Jornal do Commercio". A relevância desses dois indivíduos é significativa, posto que, juntos constituem os principais nomes da "história da imprensa brasileira do Primeiro Império e do Período Regencial, particularmente para a história do periodismo médico". Afinal, tiveram a ideia de publicar o primeiro periódico médico brasileiro: *O Propagador das Ciências Médicas* (1827-1828). Em 1835 lançaram o *Diário de Saúde*.[19]

Contudo, Sigaud ficou conhecido no Rio de Janeiro como clínico e periodista. Sua atuação como "secretário da Real Academia de Medicina de Marseille e a de editor de periódicos médicos fez com que fosse procurado para participar da criação da SMRJ",[20] como mencionamos acima. Teria sido o principal formulador das ideias higienistas que esta instituição defendeu ao longo de sua existência.

Os Manuais e sua aplicabilidade

O *Manual do Fazendeiro ou Tratado Doméstico sobre as enfermidades dos Negros, generalizado às necessidades médicas de todas as classes,* em sua edição de 1839, apresenta seu autor na contracapa: o doutor Jean-Baptiste Alban Imbert, e seu currículo, que demonstrava sua relevância e, consequentemente, da obra:

[18] Ibidem. p. 19.
[19] Idem.
[20] Ibidem.

> doutor em medicina da Faculdade de Montpellier, confirmado pela do Rio de Janeiro, em virtude do Artigo 14 da Lei de 3 de outubro de 1832, membro honorário da Sociedade Real de Medicina de Marseille; membro efetivo das Sociedades Auxiliadora da Industria Nacional, e literária do Rio de Janeiro, e antigo Cirurgião Ajudante Maior da Marinha Imperial Francesa.[21]

O manual fora pensado e escrito para atender às demandas relativas ao corpo enfermo de fazendeiros e seus escravizados distantes da Corte, e, sobretudo, das atenções médicas, na maioria das vezes. Esta segunda edição, após sofrer revisão do próprio autor, apresentou maior desenvolvimento, ao sofrer "correções necessárias e modificações indispensáveis". É, especialmente, um tratado de medicina doméstica, apontando soluções para moléstias que poderiam ser encontradas no pomar da fazenda, ou mesmo na cozinha ou despensa.

Não por acaso, Imbert seleciona elementos, em certa medida, simples e facilmente encontrados, afinal, escreve para um público leigo. Pedagogicamente, constrói seu Manual com lições sobre anatomia, doenças, medicamentos, partos e, aliado a tudo isso, descreve sua visão de mundo sobre a escravidão no Brasil, o corpo escravizado e sua importância econômica para o proprietário. Assinale-se que o debate sobre o fim da escravidão transcorria a passos largos, após a publicação da lei de 1831.

A obra *Do clima e das Doenças do Brasil,* de Sigaud, tem início com uma carta ao Imperador e, posteriormente, uma introdução. Dividida em quatro partes, apresenta o que seriam as questões mais relevantes, concernentes aos cuidados relativos ao corpo. A Primeira Parte, Climatologia, compõe-se de seis capítulos: Da temperatura e do Calor Solar; Da Umidade e das Chuvas; Da Eletricidade, Dos Ventos; Dos Meteoros Aquosos – Das Trombas – Das Neblinas e Observações Geológicas – Produções do Solo. A Segunda Parte, Geografia Médica, divide-se em sete capítulos: Da alimentação e da Aclimatação; Das doenças dos Índios e da Medicina dos Jesuítas; Das Doenças dos Negros; Das Doenças dos Operários das Minas de Ouro e de Diamantes; Dos Curandeiros; Das Doenças Endêmicas e Das Doenças Epidêmicas.

[21] IMBERT, J.B.A. **Manual do Fazendeiro**... Op. Cit. 1839, p. 2.

A terceira parte – Patologia Intertropical – trata em seus onze capítulos sobre: Das Febres; Das Febres Intermitentes; Doenças dos Pulmões – Tísica Pulmonar; Doenças dos Órgãos do Baixo-Ventre; Doenças do Cérebro e da Medula Espinhal; Das Doenças Nervosas; Das Doenças dos Olhos; Das Doenças da Pele; Doenças dos Órgãos Geniturinários; Doenças Gerais e Especiais e Das Mordidas de Cobra e dos Envenenamentos. A quarta e última parte, trata da Estatística Médica em doze capítulos: Da População – Das Raças; da Longevidade e da Mortalidade; Da Legislação Sanitária; Dos Estabelecimentos Científicos; Dos Estabelecimentos de Caridade; Das Águas Minerais; Da Farmácia e da Matéria Médica; Da Vacina; Estatística Cirúrgica; Dos Cemitérios e das Sepulturas; Biografia dos Médicos, Cirurgiões e Naturalistas do Brasil e Bibliografia.[22]

Neste último capítulo, Sigaud aponta as obras de medicina, de cirurgia e de história natural que foram publicadas no Brasil, até o ano de 1843. O Manual do Fazendeiro de Imbert é mencionado no ano de 1839, ou seja, sua segunda edição. De forma semelhante à Imbert, diferentes autores foram utilizados para compor sua obra, que refletiu sobre as díspares províncias do Império do Brasil; no caso de Imbert, isso se aplica com mais veemência às plantas medicinais, e o nome recebido por cada uma nas diferentes províncias.[23]

O Corpo escravizado e as Artes de Curar

A primeira metade do século XIX foi cenário de amplas e diferenciadas construções e reconstruções para a medicina. Os médicos buscavam o reconhecimento social, para atuarem a partir de seus conhecimentos acadêmicos, estes entendidos aqui como aqueles adquiridos nas faculdades de medicina. Esbarravam, entretanto, em tradições e práticas curativas que se desenvolveram ao longo da colonização portuguesa, a partir da interconexão entre as três bases culturais – indígena, africana e europeia –, não contando, contudo, com a

[22] SIGAUD, J.F.X. **Do Clima e das Doenças do Brasil ou Estatística Médica deste Império**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2009.
[23] Idem.

participação de profissionais com formação acadêmica.[24] Assim, sangradores, parteiras, cirurgiões, feiticeiros eram concorrentes das práticas científicas, adquirindo credibilidade com significativa parcela da população.

Verificamos, por meio da análise de jornais do oitocentos, que a convivência no cotidiano social de diferentes atores envolvidos nas artes de curar era a causa de muitas disputas. Esses registros permitem analisar o discurso de determinados grupos sociais sobre o corpo escravizado e suas principais moléstias. É possível, ainda, identificar e relacionar, pensamentos e visões de mundo sobre os médicos e sua atuação. As diferentes enfermidades que acometiam os negros já eram conhecidas, e seus estudos ganharam em relevância, a partir da promulgação da primeira lei do fim do tráfico transatlântico em 1831. Seus corpos passaram a fazer parte com mais ênfase do fazer médico, pois desse saber já eram antigos conhecidos.

Estudar um enfermo desde sua chegada à clínica, ou hospital, até o momento do óbito, quando todos os recursos não convertiam a doença em cura, era fundamental para o desenvolvimento da própria medicina. Assim, muitas necropsias eram mencionadas em publicações do Semanário de Saúde Pública, nas teses médicas e manuais de medicina. Ajudavam, em certa medida, a embasar os conhecimentos de um médico, ou mesmo de um leigo, em caso de necessidade extrema.

Desde a década de 1990, o saber médico tem sido privilegiado por muitos historiadores, o que pode ser vislumbrado na consolidação do campo historiográfico especializado em história da medicina, da saúde e da doença.[25] Contudo, foi um longo processo. Para o período proposto neste artigo – recorte de pesquisa mais ampla –, são muitas as análises que nos viabilizam pensar e conhecer alguns fatores sobre a medicina, em suas diferentes esferas, sobre escravizados, seus descendentes e as camadas menos abastadas da sociedade do oitocentos no Rio de Janeiro. Para os nossos interesses, neste artigo

[24] FERREIRA, Luiz Otávio. Ciência Médica e Medicina Popular nas páginas dos Periódicos Científicos (1830-1840). *In:* Chalhoub, Sidney et. al. (Org). **Artes e Ofícios de Curar no Brasil: capítulos de história social**. Campinas, SP: Unicamp, 2003. p. 101.

[25] EUGÊNIO, Alisson. **Reforma dos Costumes:** elite médica, progresso e o combate às más condições de saúde no Brasil do século XIX. Tese (Doutorado em História Econômica) – Programa de Pós-graduação em História Econômica, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. p. 7.

especificamente, analisaremos dois discursos de médicos franceses, estes já apresentados acima: Jean-Baptiste Alban Imbert e José Francisco Xavier Sigaud.

O Manual do Fazendeiro, escrito por Jean-Baptiste Alban Imbert, reflete um contexto social, econômico e político complexo. Suas palavras, escolhidas para atender, atuar e intervir nesse mesmo contexto, permitem adentrar na conjuntura peculiar da sociedade escravista do oitocentos, por meio dos olhos de um médico francês, católico e que fizera parte de uma elite nobre em *Le Beausset*. O Vale do Paraíba Fluminense ocupava lugar de destaque na expansão da produção cafeeira imbricada na transformação mais ampla da economia-mundo industrial atlântica do mercado capitalista naquele início do século XIX. Afinal, o médico escreveu para atender as possíveis necessidades de fazendeiros cercados por muitos escravizados nem sempre atendidos por um especialista em medicina.

Rafael Marquese aponta que as modificações na economia do cenário internacional do século XVIII para o XIX "impuseram aos senhores de escravos a necessidade do aumento constante da produtividade do trabalho de seus cativos, sob o risco de serem excluídos do mercado mundial".[26] Nesse sentido, o aumento de terras passou a ser primordial para atender a tal demanda. Em *E o Vale era o Escravo*, Ricardo Salles aponta que o café "se alastrou pela província do Rio de Janeiro, nas primeiras três décadas" do mesmo século.[27] As principais lavouras encontravam-se "nas regiões de Vassouras, Valença, Resende e São João Marcos (municípios do lado ocidental do Vale do Paraíba fluminense)", correspondendo por mais de 30% do que era produzido mundialmente.[28] Constituía o eixo embasador da economia do Império do Brasil, na qual a mão de obra era a do trabalhador escravizado.

O aumento na produção levou, por um lado, a necessidade de também ampliar o quantitativo de escravizados e de fazendas. E, sem dúvida, como aponta Ilmar de Mattos, tal ampliação "implicou a expansão da escravidão,

[26] MARQUESE, Rafael de Bivar. **Feitores do corpo**... Op. Cit. p. 265.
[27] SALLES, Ricardo. **E o Vale era o Escravo. Vassouras, séculos XIX. Senhores e escravos no coração do Império.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. p. 139.
[28] MARQUESE, Rafael de Bivar. **Administração e Escravidão**... Op. Cit. p. 158.

particularmente na província do Rio de Janeiro".[29] Quanto ao avanço no quantitativo de fazendas, Marquese assinala que "os senhores de escravizados luso-brasileiros responderam à conjuntura favorável ampliando a produção das propriedades já existente, mas, principalmente, estabelecendo novas unidades produtivas".[30] Tal fato proporcionou aumento na miscigenação[31] e modos de organizar e reorganizar as hierarquias sociais. Por outro lado, os meios de controle da propriedade escrava em números crescentes[32] esbarravam em intensas e tensas questões culturais – principalmente as relativas à desproporção em números entre africanos e seus descendentes e os brancos proprietários – e, na primeira Lei que poria fim ao comércio transatlântico de africanos, tornando o tráfico ilegal, a partir de 1831.

O cenário complexo de mudanças em curso colabora para pensarmos numa interconexão social. Em outras palavras, a partir da conexão entre dois ou mais elementos ou ideias, temos a composição complexa e hierarquizada da sociedade escravista brasileira do século XIX, permeada de tensões diversas entre as instituições de poder, entre estas e os diversos grupos que as compunham, bem como no interior destes. A política, a economia e a formação cultural ajudam a compor o quadro, tendo em vista o quão interligados estavam esses aspectos, tendo, como uma de suas bases, o corpo escravizado. Este, que desde o século XVIII passara a ser preocupação nas propostas dos ilustrados luso-brasileiros "para a administração do trabalho escravo nas propriedades rurais brasileiras",[33]

[29] MATTOS, Ilmar Rohloff de. **O Tempo Saquarema:** a formação do estado imperial. São Paulo: Hucitec, 2004. p. 80.
[30] MARQUESE. **Administração e Escravidão.** Op. Cit. p. 261.
[31] Ilmar de Mattos aponta que "o elevado contingente de escravos nessas áreas explica ainda o elevado contingente de população não branca, de tal forma que negros e mulatos constituíam cerca de três quartos da população do município de Vassouras" na época considerada. Cf: MATTOS, Ilmar Rohloff de. Op. Cit., p. 80-81.
[32] A partir do aumento da produtividade do café, o número de escravizados que entraram por meio de importação ilegal é surpreendente. Stanley Stein, a partir das estatísticas de Liverpool, citadas em Notas estatísticas sobre a produção agrícola e carestia dos gêneros alimentícios no Império do Brasil, de Sebastião Ferreira Soares (Rio de Janeiro, 1860), informa os quantitativos nas décadas que antecederiam o fim do tráfico transatlântico: 30.000 em 1840; 16.000 (1841); 17.435 (1842); 19.095 (1843); 22.849 (1844); 19.453 (1845); 50.324 (1846); 56.324 (1847); 60.000 (1848); 54.000 (1849) e 23.000 (1850). Cf: STANLEY, Stein. **Vassouras: um município brasileiro do café**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990. p. 51.
[33] Rafael Marquese destaca que os registros sobre a escravidão negra existentes no Brasil, elaborados nos séculos XVII e XVIII, demonstravam a necessidade de controlar o escravizado, sendo, pois, "um dos pilares fundamentais do gerenciamento das propriedades rurais escravistas

cuidando em "prescrever mecanismos que maximizassem a produção, por meio do estrito controle do corpo do cativo".[34] Se a análise de Marquese permite pensar em um "controle do corpo do cativo", no início do século XIX, período que contemplamos neste artigo, esse corpo escravizado recebe um novo olhar: o médico científico.

Em tempos de tráfico ilegal conhecer e saber como cuidar do corpo escravizado doente era fundamental para a preservação do *status quo* de proprietários, da manutenção da economia em expansão, e, também, da propriedade, tendo em vista os altos preços que alcançaram nesse período histórico. A medicina, um dos "braços" da administração imperial, passa a ser fundamental como alternativa às diferentes práticas e tentativas de burlar a proibição do tráfico. Nesse sentido, o Manual do Fazendeiro sobre as doenças dos pretos, escrito por Jean-Baptiste Alban Imbert, e, da mesma forma, a obra de Sigaud, podem ter sido garantias da extensão da vida desse corpo escravizado. O ponto de interseção entre os diferentes fatores que constituíam o Império do Brasil era a escravidão, pois o "tráfico negreiro intercontinental acabou por impor a associação íntima entre Império e Escravidão".[35] Como, porém, era a formação médica para que a medicina pudesse atuar efetivamente como outro modo de ludibriar a lei de 1831?

O atendimento médico nem sempre era possível, naquele início do século XIX. A dificuldade de formação profissional era significativa, devido aos gastos com estudos no exterior, principalmente em Paris e Lisboa. Dentre os médicos, a grande maioria atendia nos centros urbanos, embora existissem os chamados viajantes. A preocupação com cursos preparatórios ou faculdades de medicina chega com a Corte Portuguesa:

> A instalação da corte portuguesa no Brasil, em 1808, modifica esta situação. A criação do ensino cirúrgico é agora colocada como útil ao 'restabelecimento da saúde do povo', 'um dos principais objetos do meu real e paternal desvelo', sendo, portanto necessário 'promover a cultura

coloniais. Cf: MARQUESE, Rafael de Bivar. **Administração e Escravidão: idéias sobre a gestão da agricultura escravista brasileira**. 2. ed. São Paulo: Hucitec, 2010. p. 142.

[34] Ibidem. p. 141.

[35] MATTOS, Ilmar Rohloff de. Op. Cit., p. 240.

> e progresso de tão importantes estudos'. A saúde torna-se objeto do poder central.[36]

Tornando-se "objeto do poder central" a saúde ganha espaço e atenção, as Escolas de Cirurgia são criadas para atender à nova demanda, tendo algumas disciplinas como mais urgentes, tanto na Bahia quanto no Rio de Janeiro: "a cirurgia, a anatomia, a arte obstetrícia, constituindo um curso de quatro anos".[37] O Hospital Militar do Rio de Janeiro em 1808 criou uma cadeira de anatomia, "seguida pela de medicina operatória e pelo curso de partos, em 25 de janeiro de 1809.[38] Observa-se a necessidade da medicina prática, que atendesse aos problemas imediatos. Para tanto, conhecer o corpo anatomicamente seria primordial, algo defendido por Jean-Baptiste Alban Imbert. Após um ano da criação das cadeiras de anatomia, operação e partos, foi criada a cadeira de medicina teórica, esta defendida pelo próprio Príncipe Regente.

No mesmo ano D. João determina, para a Bahia, que João Pereira de Miranda, nomeado Cirurgião-mor, agregado do 1º. Regimento de linha da Província, fosse "empregado na 'instrução facultativa teórica e prática' dos cirurgiões ajudantes dos regimentos dessa guarnição, estabelecendo-se para tanto a 'verdadeira e conveniente Escola de Medicina e Cirurgia no Hospital Militar dessa cidade'". Na perspectiva de D. João, os cirurgiões "talvez se achem exercendo as funções destes postos sem a devida inteligência".[39]

Embates e projetos relativos à mão de obra escrava

Os "diferentes idiomas" da multidão de "todas as cores", mencionadas pelos viajantes Spix e Martius, explicitavam a composição diversificada e multiétnica daquela sociedade: brancos, negros, mestiços e índios; livres, libertos e escravizados; ricos e pobres; europeus, africanos e crioulos. Quantitativamente, os números eram expressivos. Não por acaso, fora denominado o Rio de Janeiro de

[36] MACHADO, Roberto. **Danação da Norma: a medicina social e constituição da psiquiatria no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1978. p. 171.
[37] Ibidem. p. 172.
[38] Ibidem. p. 172-173.
[39] Idem.

"pequena África"[40] no início do XIX. As proporções entre as diferentes etnias eram dessemelhantes e a "barulhenta turba de pretos e mulatos seminus que ofereciam seus serviços"[41] deveriam, logo em sua chegada, ter recebido por parte de Imbert, um olhar especial, afinal, o objetivo do médico era estudar as moléstias que atormentavam proprietários de fazenda de café e escravizados – estes que, como um eixo estruturante, foram responsáveis pela ampla cultura do produto –, principalmente naquele ano de 1831.[42] E mais, os escravizados eram concebidos pelo médico como indispensáveis ao trabalho nas terras dos fazendeiros distantes da corte.[43]

Para ilustrar a questão, Ilmar de Mattos apresenta dados fornecidos por F. Nunes de Sousa para o ano de 1847. Segundo o "estatístico brasileiro" a população do Império do Brasil era formada por 7.320.000 indivíduos, sendo 2.120.000 brancos, 1.100.000 mulatos livres, 3.120.000 negros, escravos e 180.000 libertos africanos e 800.000 índios.[44] Se somarmos os escravizados aos seus ascendentes e descendentes, teremos 4.400.000 de indivíduos de cor, mais que o dobro dos 2.120.000 indivíduos brancos. Situação diferente da percebida por Spix e Martius em 1817:

> A população do Rio de Janeiro compõe-se, em sua grande maioria de portugueses ou de seus descendentes, tanto brancos como os de mistura de cores. Quase não se vêem indígenas americanos aqui. Eles evitam, quanto podem, a cidade e, muito raramente aparecem, e só por acaso, como aves de arribação, no tumulto para eles estranho.[45]

A observação dos viajantes demonstra o modo pelo qual a configuração étnica dos indivíduos certamente fora se modificando, ao longo dos anos,

---

[40] Termo cunhado por Heitor dos Prazeres para qualificar a diáspora baiana no bairro da Saúde, formado no século XIX por ruas e becos nas imediações da Pedra do Sal, da Pedra da Prainha e do Valongo, que recebia os recém-chegados de Salvador. Disponível em: http://books.google.com.br/books Acesso em: 04 out 2014.

[41] SPIX, Joahnn Baptist von e MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von. **Viagem pelo Brasil: 1817-1820**. Volume 1. Tradução de Lúcia Furquim Lahmeyer. 3. ed. São Paulo: Melhoramentos; Brasília, INL, 1976.p. 41.

[42] Ricardo Salles define a escravidão como "modo de produção", que, juntamente com "o Império do Brasil, a nobreza, o Estado", passaram "a balizar e a conferir estabilidade e solidez às identidades, aos pertencimentos e às práticas sociais mais imediatas e particulares, vivenciadas nos âmbitos local, do grupo de interesses e relações, familiar e do indivíduo". Cf: SALLES, Ricardo. Op. Cit., p. 54.

[43] IMBERT. J.B.A. **Manual**. Op. Cit., Introdução. p. XIII.

[44] Apud: Ilmar Rohloff de Mattos. Op. Cit., p. 45.

[45] SPIX, J. B.; MARTIUS, C. F. P. Op. Cit., p. 45.

apontando para o rápido crescimento populacional, principalmente a partir da entrada de novos africanos escravizados e de indivíduos oriundos da escravidão, a partir da Lei de 1831, que pôs fim ao tráfico transatlântico, mas propiciou o seu aumento entre as províncias, bem como o aumento do comércio ilegal. A mesma observação pode, também, demonstrar o que era considerado como "população" para os viajantes alemães, posto que não incluíssem, em sua descrição, os negros africanos. A ampliação do número de escravizados se deu para atender às necessidades econômicas da produção cafeeira no Vale do Paraíba Fluminense e ao aumento da demanda pelo café produzido. A entrada de diferentes atores nesse cenário, não apenas africanos, possibilitou maior miscigenação e as "diferentes cores" a que fazem menção os viajantes alemães.[46]

A título de comparação, percebe-se que os ofícios exercidos por escravizados poderiam ser notados em diferentes espaços, tanto no rural quanto no urbano. Como descrevera Marilene Rosa, a escravidão nas cidades "se caracterizaria pela reprodução de serviços e distribuição da produção", era o "escravo que embarcava e desembarcava os produtos para a importação. Era esse mesmo escravo que garantia a venda de artigos produzidos no centro ou na periferia para o atendimento da cidade".[47] A autora destaca, já na década de 1980, a necessidade de observar as "especificidades" do que denominou "escravidão urbana".

Nesse mundo urbano, mulheres vendiam angu, doces, diferentes quitutes e lavavam cabelos de "distintas senhoras". Os homens transportavam – nas costas ou em pequenas carroças – diferentes produtos do porto a muitos e distantes lugares. Os tigres, com suas vestes características, despejavam dejetos humanos na baía. Uma das causas das doenças que provocavam tantos óbitos? Provavelmente, tendo

[46] Maiores reflexões sobre as diferentes composições étnicas foram realizadas por Ivana Stolze Lima. A partir da análise de jornais e censos, entre os anos 1831 e 1833 – momento do processo de consolidação do Estado Imperial no Brasil –, a autora apresenta uma "polissemia da mestiçagem", despontando como "uma das singularidades daquela sociedade". Para Stolze, "considerar a polissemia da mestiçagem consistiu em considerar a construção das identidades sociais", estas forjadas no aumento da produção cafeeira e da necessidade de mão de obra escrava para mantê-la. Afinal, muitas palavras designavam o "homem de cor": cabras, fuscos, caboclos, brancos, mulatos, pretos, crioulos, pardos, caiados, fulos, cruzados, tisnados. Ver: LIMA, Ivana Stolze. **Cores, marcas e falas:** sentidos da mestiçagem no Império do Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

[47] SILVA, Marilene Rosa Nogueira da. **Negro na Rua: a** nova face da escravidão. São Paulo: Hucitec, 1988. p. 29.

em vista a pouca higiene tão mencionada nas teses médicas da década de 1840.[48] Higiene que preocupava considerável número de médicos da Corte, acerca de diferentes elementos, como, por exemplo, a relativa à mulher, às crianças, às cadeias, aos hospitais e também aos escravizados. Trabalhadores que sustentavam a economia imperial e, portanto, questão relevante para o contexto aqui selecionado: os anos de tráfico ilegal. Possivelmente, um dos fatores que permitiram a Jean-Baptiste Alban Imbert escrever um manual, composto de 688 páginas, sobre as "doenças dos pretos". Afinal, a higiene compunha o quadro de disciplinas ministradas em Montpellier, no início do século XIX.[49] E, nesse momento, poderia o médico perceber a distância de costumes? Segundo os dois viajantes citados acima:

> O que, entretanto, logo lembra ao viajante que ele se acha num estranho continente do mundo, é sobretudo a turba variegada de negros e mulatos, a classe operária com que ele topa por toda parte, assim que põe o pé em terra. Esse aspecto foi-nos mais de surpresa do que de agrado. A natureza inferior, bruta, desses homens importunos, seminus, fere a sensibilidade do europeu que acaba de deixar os costumes delicados e as fórmulas obsequiosas da sua pátria. [50]

Surpresa, e não agrado, possivelmente pela "natureza inferior, bruta" dos negros "importunos, seminus". A fala dos viajantes corrobora o pensamento de

[48] Para o ano de 1840 temos a defesa de Antonio Gonsalves D'Araujo Leitão da tese intitulada Hygiene da Infancia na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro e Luiz da Silva Flores a tese Influencias Hygienicas da Temperatura Atmospfericas (RJ); em 1841, José Tavares de Mello defendeu na presença de S.M D. Pedro II, a tese A Hygiene da mulher (RJ); em 1843, José Antonio de Mattos e Silva defendeu a tese Da Hygiene da Mulher durante a prenhez; João José Barboza d'Oliveira, As prisões do paiz, o systema penitencial, Hygiene penal (RJ); em 1844, Cesario Eugenio Gomes de Araujo, defendeu a tese A Hygiene das Prisões, Precedoda de Considerações Geraes Acerca da Reforma Penitenciaria; Francisco Antonio de Azevedo, Algumas considerações geraes a'cerca da importancia e hygiene dos hospitaes civis; João Duarte Dias, Hygiene relativa ás diversas condições sociaes; em 1845, José Ferraz de Oliveira Durão, Breves Considerações acerca do emprego Hygienico e Therapeutico dos banhos de mar (RJ); Pedro José de Almeida, Algumas Considerações Hygienicas acerca das Habitações (RJ), Pedro José Virciani, Dissertação sobre a Hygiene da Velhice, Thomas Pereira, Algumas Considerações sobre a Hygiene em Campanha; Angelo Custodio dos Santos, Dissertação Inaugural sobre os Preceitos Hygienicos relativos à Mulher no Estado de Prenhez (BA); Candido José de Barros, Proposições sobre a Hygiene, e os diversos ramos das Sciencias Medicas (BA); em 1846, João de Oliveira Fausto, Dissertação acerca da Menstruação, seguida de regras Hygienicas relativas as mulheres menstruadas; em 1847, David Gomes Jardim, A Hygiene dos escravos (RJ); Biblioteca Central do Centro de Ciências da Saúde - CCS/UFRJ.

[49] DULIEU, Louis. **La Medecine a Montpellier**. Tome IV. De la Première a la Troisième République. 2ª. parte. Avignon: les Presses Universelles, 1988-1990.

[50] SPIX e MARTIUS. **Viagem pelo Brasil: 1817-1820**. Op. Cit., p. 42.

muitos outros estrangeiros. Aqueles corpos "feriam" o olhar europeu, e por quais motivos o médico em questão queria investigá-los? Estudar as principais doenças que os acometiam? Corpos que compunham a classe operária com diferentes ofícios na Corte, principalmente se comparados aos escravizados do cenário rural.[51] Esses dois mundos – o urbano e o rural – não eram tão distantes, havia uma ligação, uma interconexão entre eles. Escravizados urbanos e rurais se encontravam, dentre outros locais, nos chamados Zungus, que compunham o cenário da Corte, ponto de encontro e de sociabilidades entre estes, libertos e fugitivos.[52] Segundo Carlos Eugênio Líbano Soares, mesmo com a proibição da postura municipal de escravos em zungús, posto o temor do estímulo a fugas, eles não se intimidavam. Muitos foram os casos localizados em sua pesquisa sobre as diferentes tentativas dos escravizados de "reconstruir laços de compadrio e camaradagem à sombra da casa de zungú", considerada pelo autor como "rota dos escravos",[53] o que tornava possível o encontro entre os que vinham de distantes fazendas com os que viviam na cidade-corte.

Jean-Baptiste Alban Imbert, encontrando-se, inicialmente, com o cenário da cidade-corte – local onde constituiu sua residência –, volta seu olhar para as regiões mais distantes, dedicando seu Manual "aos Ilustríssimos senhores fazendeiros".[54] Aqui nos reportamos ao Vale do Paraíba Fluminense, onde o uso da mão de obra escravizada existia desde o século XVIII no cultivo da cana de açúcar. A "vinculação de terra e escravos, os pilares da sociedade agrícola, não era apenas fortuita",[55] posto que o uso desse trabalhador fosse fundamental no cultivo da terra, além do fato de expressivo número deles poder garantir doação de sesmaria da Coroa portuguesa. Outro fator, contudo, deve ser considerado, na relação entre

[51] Se, nas cidades, os escravizados tinham possibilidades diversas, como trabalhar ao ganho e, desta forma, ser vendedores, carpinteiros, lavadoras de cabelo, amas de leite, sangradores, curandeiros, feiticeiros, carregadores, dentre muitos outros ofícios, o mundo rural apresentava outra complexidade. Existiam os escravizados que trabalhavam no eito, na agricultura e os chamados domésticos, que poderiam ser pagens, cozinheiras, lavadeiras, engomadeiras, costureiras, rendeiras, catadores de formiga dentre outros.

[52] Carlos Eugênio Líbano Soares em Zungú: rumor de muitas vozes traça o perfil dos Zungus no Rio de Janeiro, a partir da comparação dessas casas de angu com outras províncias como Pernambuco e Bahia. **Zungú: rumor de muitas vozes**. Rio de Janeiro: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, 1998.

[53] SOARES, Carlos Eugênio Líbano. Op. Cit., p. 76.

[54] IMBERT, J.B.A. Op. Cit., Prefácio.

[55] Ibidem. p. 83.

terra e escravizados: a possibilidade de enriquecimento e de *status* social no processo de consolidação da sociedade imperial e de construção da classe senhorial. Nesse contexto, Imbert desejava:

> penetrar melhor vossas necessidades na ausência, em que pela maior parte vos achais, dos socorros inteligentes da Medicina, tratei de identificar-me de alguma sorte com vossa existência, de viver, Srs., com vossa própria vida, e independência honrosa; em uma palavra, de constituir-me de bom grado Fazendeiro, porém Fazendeiro isolado, bem que no meio de uma rica e vasta propriedade povoada de grande número de escravos. Desde esse momento, apliquei-me seriamente a prever a generalidade das necessidades medicas, que poderiam por ventura ocorrer na posição ideal, que eu me tinha criado: meditando e trabalhando sobre este fundo; minha tarefa tornou-se realmente mais fácil, e os resultados, eu folgo pensa-lo, muito mais satisfatórios.[56]

Provavelmente, para Imbert, sua condição de proprietário de alguns escravizados, como mencionado acima, e de médico de alguns fazendeiros, ajudaram no momento da formulação de tais proposições, devido ao conhecimento adquirido em seu cotidiano.[57] Suas conjecturas destacam que estar distante dos "socorros inteligentes da Medicina" poderia pôr em perigo a própria escravidão, esta que, segundo Ilmar de Mattos era a instituição que fundamentava o Império do Brasil, motivo pelo qual deveria, pois, ser preservada. Para este autor, resguardar a escravidão era tão necessário quanto o "tráfico interno de escravos".[58] Nesse sentido, Imbert volta seu olhar para aquele que se "constitui de bom grado Fazendeiro, porém Fazendeiro isolado, bem que no meio de uma rica e vasta propriedade povoada de grande número de escravos". Sua motivação encontrava-se em produzir um trabalho que pudesse, de fato, ser relevante para um grupo específico da sociedade imperial em construção, num momento em que o tráfico, mesmo ilegal, era fundamental para a manutenção das grandes fazendas e da produção voltada ao mercado externo. As condições de trabalho e de exploração às quais eram submetidos contribuíam para o adoecimento e morte prematura de muitos escravizados. Isso abalava inequivocamente interesses de

[56] IMBERT, J.B.A. Op. Cit., Prefácio.
[57] Ibidem. p. 356-358.
[58] MATTOS, Ilmar Rohloff. Op. Cit., p. 97.

proprietários, como também a economia do Império do Brasil, o que se tornou premente com a possibilidade do fim daquele comércio.

Preservar a mão de obra poderia significar utilizá-la nas tarefas mais lucrativas, neste caso específico, nas grandes plantações de café. Refletindo sobre "a ação política desenvolvida com a finalidade de alcançar uma restauração", Ilmar de Mattos, enfatiza "a estreita articulação entre as políticas de mão-de-obra e de terras, destacando a necessidade de 'poupar a escravidão' e o tráfico interno de escravos", [59] como já mencionado. Ricardo Salles, ao analisar a questão por outro prisma e interesse de pesquisa, aponta o aumento significativo de escravizados "africanos, jovens e adultos, majoritariamente masculinos", para atender à demanda crescente no pós-1830, em Vassouras. [60] Para ilustrar a questão, reformulamos a tabela abaixo, elaborada durante pesquisa de mestrado, utilizando dados dos inventários *post mortem* de proprietários de Vassouras, entre os anos de 1840 e 1880.[61]

Tabela 1 - Ofícios de escravos por gênero e faixa etária, 1840-49.

Gênero	Profissão	Faixa Etária						Total	
		0-7	8-14	15-40	41-70	71-100	s/idade	Total	%
Homens	Tropeiro	0	1	51	3	0	31	86	27.74
	Carpinteiro	0	0	40	3	0	21	64	20.65
	Carreiro	0	0	14	7	0	12	33	10.64
	Ferreiro	0	0	11	4	0	6	21	6.77
	Pedreiro	0	0	12	4	1	3	20	6.45
	Falqueijador	0	0	15	3	0	1	19	6.13
	Alfaiate	0	1	8	3	0	3	15	4.84
	Pagem	0	0	5	0	0	5	10	3.22
	Sapateiro	0	0	3	5	0	1	9	2.90
	Cozinheiro	0	0	7	0	0	1	8	2.58
	Capataz	0	0	4	0	0	2	6	1.94
	Barbeiro	0	0	1	1	0	3	5	1.62
	Marceneiro	0	0	1	0	0	2	3	0.97
	Oleiro	0	0	3	0	0	0	3	0.97
	Telheiro	0	0	3	0	0	0	3	0.97

[59] Ibidem. 17.
[60] SALLES, Ricardo. Op. Cit., p. 183-184.
[61] Tabelas relativas à pesquisa realizada quando da escrita da dissertação de mestrado, sobre as condições de vida e morte de escravizados na Paróquia de Nossa Senhora da Conceição de Vassouras. Dados obtidos no banco de dados de Ricardo Salles e gentilmente cedidos para nossa pesquisa e análise, que possibilitaram tal elaboração. Cf: VIANA, Iamara da Silva. **Morte escrava e relações de poder em Vassouras (1840-1880): hierarquias raciais, sociais e simbolismos**. Dissertação (Mestrado) - Centro de Educação e Humanidades, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

	Feitor	0	0	0	0	0	2	2	0.64
	De Roça	0	1	1	0	0	0	2	0.64
	Doméstico	0	0	1	0	0	0	1	0.33
Total por Gênero: 310 – 75.1%									
Gênero	**Profissão**	**Faixa Etária**						**Total**	
		0-7	**8-14**	**15-40**	**41-70**	**71-100**	**s/idade**	**Qtde**	**%**
Mulheres	Costureira	0	7	52	3	0	4	62	60.19
	Cozinheira	0	0	14	5	0	0	19	18.44
	Engomadeira	0	0	7	0	0	0	7	6.80
	Lavadeira	0	0	3	3	0	0	6	5.82
	De Roça	0	0	4	1	0	0	5	4.85
	Rendeira	0	0	2	0	0	0	2	1.95
	Mucama	0	0	2	0	0	0	2	1.95
Total por Gênero: 103 – 24.1%									
Total Geral: 413									

Fonte: Inventários Post mortem 1840-1849. Centro de Documentação Histórica/CDH.

A tabela 1 apresenta o quantitativo de escravizados e seus respectivos ofícios, entre os anos 1840 e 1849. Percebe-se que os maiores índices correspondem aos ofícios domésticos ou relativos à "casa grande", como costureira (60.19%), cozinheira (18.44%), engomadeira (6.80%) e lavadeira (5.82%), entre o gênero feminino. As descritas como "de roça" representam 4,85% do total das escravizadas que tiveram um ofício relacionado ao seu nome. A faixa etária com número significativo é entre 14 e 40 anos.

Entre os escravizados, os tropeiros representam o maior quantitativo de indivíduos com ofício exposto correspondendo a 27.74%, seguidos pelos carpinteiros (20.65%) e carreiros (10.64%). Os "de roça" somam 0,64%. A maioria dos trabalhadores escravizados que tiveram menção a um ofício representam a faixa etária dos 15 aos 40 anos, assim como as escravizadas no mesmo período.

Sublinhamos que, após a década de 1840, as especificações relativas a ofícios tornam-se mais significativas e numerosas, antes poucos a tiveram, o que nos leva a relativizar as informações encontradas. A partir do ano 1850, chama a atenção ofícios como, "sacador de café", "formigueiros", "do café", relativos à cultura do grão. "Enfermeiro" e "servente de enfermaria", concernentes às artes de curar, entre os do gênero masculino. Para as escravizadas, os ofícios "novos" seriam: "enfermeira", "parteira", ambos dedicados aos cuidados com o corpo doente ou responsável pelo parto. Isso pode sugerir maior cuidado com as

escravizadas grávidas e sua prole, tendo em vista ser este período de tráfico ilegal. Indica também, o início de investimento senhorial na reprodução natural, que, segundo Ricardo Salles, ocorreria em Vassouras "por volta de 1865".[62]

Todavia, é significativo o número de menções aos escravizados "de roça" como demonstra a tabela abaixo, sugerindo importância dada pelo responsável à confecção do inventário *post mortem*, ou do proprietário da fazenda, a este ofício destinado à produção agrícola. No período entre os anos 1850 e 1880, este grupo representava 27.96% entre o gênero masculino, quase o dobro dos tropeiros (14.55%) que, na década anterior, representavam o grupo mais expressivo numericamente. A faixa etária dos mais citados permanece a mesma, 15 a 40 anos, contudo, os escravizados que tinham idades entre 41 e 70 anos somam números interessantes, o que demonstra a maior utilização de escravizados com essa idade como mão de obra, após a lei do fim do tráfico de 1850.

Entre as escravizadas, percebe-se o mesmo fenômeno. Houve inversão na utilização do plantel quanto aos ofícios. Se, na década de 1840, as costureiras eram as mais mencionadas (60.19%), compreendendo mais da metade das que tiveram um ofício relacionado aos seus nomes nos inventários, nas décadas seguintes, representavam 17.40%. As "de roça", ao contrário, passaram a somar 34.95% contra os 4.85% do período anterior. A faixa etária mais significativa permanece a mesma (15-40 anos), entretanto, assim como ocorreu com os escravizados, estas tiveram grande representatividade após os 41 anos de idade.

Tabela 2 – Ofícios escravos por faixa etária e gênero, 1850-1880.

Gênero	Profissão	Faixa Etária						Total	
		0-7	8-14	15-40	41-70	71-100	s/idade	Qtde	%
Homens	De Roça	1	31	200	142	1	40	415	27.96
	Tropeiro	0	0	69	37	1	109	216	14.55
	Carpinteiro	0	0	62	44	1	58	165	11.12
	Carreiro	0	1	54	22	0	42	119	8.02
	Ferreiro / Ferrador	0	0	48	11	0	28	87	5.86
	Pedreiro	0	2	30	21	4	29	86	5.79
	Cozinheiro	0	0	22	17	1	31	71	4.78
	Os serviços	54	0	1	0	0	3	58	3.91
	Pagem	0	0	23	4	1	25	53	3.57

[62] SALLES, Ricardo. Op. Cit., p. 33.

	Capataz	0	0	11	12	2	15	40	2.69
	Alfaiate	0	0	9	9	0	21	39	2.63
	Sapateiro	0	1	4	2	0	16	23	1.55
	Telheiro	0	0	3	4	0	9	16	1.08
	Copeiro	0	3	9	1	0	1	14	0.94
	Feitor	0	0	0	8	0	5	13	0.88
	Marceneiro	0	0	3	2	0	6	11	0.74
	Barbeiro	0	0	0	2	0	9	11	0.74
	Falqueijador	0	0	5	0	0	6	11	0.74
	Formigueiros	0	0	2	4	0	5	11	0.74
	Enfermeiro	0	0	2	3	0	3	8	0.54
	Oleiro	0	0	2	2	0	3	7	0.47
	Doméstico	0	2	1	1	0	0	4	0.26
	Padeiro	0	0	0	1	0	1	2	0.13
	Sacador de Café	0	0	0	0	0	1	1	0.07
	Engomador	0	0	1	0	0	0	1	0.07
	Servente de Enfermaria	0	0	0	1	0	0	1	0.07
	Do Café	0	0	0	0	0	1	1	0.07
Total por Gênero: 1.484									
Gênero	**Profissão**	**Faixa Etária**						**Total**	
		0-7	**8-14**	**15-40**	**41-70**	**71-100**	**s/idade**	**Qtde**	**%**
Mulheres	De Roça	1	9	126	80	0	7	223	34.95
	Costureira	0	3	48	6	0	54	111	17.40
	Mucama	0	2	47	5	0	11	65	10.19
	Os Serviços	49	0	0	0	0	2	51	7.99
	Doméstica	0	7	29	9	0	1	46	7.21
	Serviço dom vários	0	1	27	5	0	12	45	7.06
	Cozinheira	0	0	19	14	0	11	44	6.90
	Lavadeira	0	0	8	9	0	7	24	3.76
	Engomadeira	0	0	11	2	0	3	16	2.51
	Rendeira	0	0	4	0	0	0	4	0.63
	Enfermeira	0	0	1	2	0	0	3	0.47
	Serviço de Casa	0	1	1	0	0	0	2	0.31
	Padeira	0	0	1	0	0	1	2	0.31
	Parteira	0	0	0	1	0	1	2	0.31
Total por Gênero: 638									
Total Geral: 2122									

Fonte: Inventários post mortem 1850-1880. Centro de Documentação Histórica/CDH.

Os dados que compõem as duas tabelas permitem analisar a utilização do plantel das fazendas de café de Vassouras, após a Lei de 1831, bem como antes e depois da Lei de 1850, corroborando a tese de que houve uma preocupação em "preservar" racionalmente a mão de obra, ou seja, utilizá-la nos serviços considerados fundamentais, quais fossem, os do plantio e da produção do café. A

inversão dos quantitativos por ofícios é relevante para nossa reflexão. Se, na década de 1840, os escravizados destinados aos serviços agrícolas – "de roça", feitor e capataz – somavam, juntos, 3.22%, e separadamente, 0.64%, 0.64% e 1,94%, respectivamente, na seguinte os números são outros. "De roça", "capataz" e "feitor" somavam entre os anos de 1850 e 1880, 31,53%. Além desses ofícios, são descritos "sacador de café" (0,07%) e "do café" (0.07%), o que pode sugerir maior especialização do processo de cultivo e comércio do produto. O aumento significativo dos escravizados designados aos ofícios relativos ao cultivo do café sugere a tentativa de utilizar aquela mão de obra na indústria cafeeira. As escravizadas somavam 4,85% e somente o ofício "de roça" fora mencionado na década de 1840. Entre os anos 1840 e 1880, elas somaram 34,95%, sendo a diferença um pouco acima de 30 pontos percentuais.

Os números acima podem não significar que os escravizados "de roça" fossem, de fato, quantitativamente inferiores aos demais ofícios na década de 1840, ou mesmo nas décadas posteriores. O fato de não serem mencionados nos permite argumentar que a fácil reposição de escravizados após o ano de 1831, período de tráfico ilegal, não causava preocupação entre muitos fazendeiros. Afinal, burlar a lei fazia parte do cotidiano da cidade-corte, como já mencionamos *a priori*.

As tabelas 1 e 2 também nos ajudam a refletir sobre outra questão: a de que a medicina apresentou alternativa para as diferentes formas de lograr a lei de 1831. Conhecer e cuidar do corpo escravizado seria fundamental para maximizar a utilização dessa mão de obra. Desta forma, se a década de 1840 contabilizou 1,62% de escravizados relacionados nos inventários *post mortem* de proprietários, utilizados em uma das artes de curar, os anos que seguiram o 1850 até 1880 apresentaram outra configuração. Barbeiros (0.74%), enfermeiros (0,54%) e servente de enfermaria (0,07%), juntos, somavam 1,35%. Uma vez mais temos aumento de uma especialização voltada para o atendimento dos enfermos. O diferencial para essas décadas é a presença de escravizadas, também com ofícios relativos aos cuidados do corpo, sendo enfermeiras (0,47%) e parteiras (0.31%). São relatados diferentes ofícios da arte de curar presentes nas senzalas, e não apenas o "barbeiro", como na década de 1840.

Esses dados demonstram a tentativa de garantir a continuidade da indústria que sustentava a economia do Império no período. Estas podem ter sido uma das alternativas para avalizar a manutenção da escravidão, mesmo após as leis que puseram fim ao comércio transatlântico, a de 1831 e a de 1850. Entretanto, outras também foram utilizadas.

No que tange à intervenção do discurso médico, apontamos para as escolhas que Imbert e Sigaud apresentam na construção de seus manuais. Ambos os médicos destacam elementos que agravavam quantitativamente os óbitos, quais fossem, má alimentação, vestimentas inadequadas, trabalho exacerbado e violência. Ponto comum em seus trabalhos é modo pelo qual pensam o corpo escravizado: a constituição física do negro como diferente devendo por isso receber atenção individualizada. Conhecer, portanto, o corpo escravizado seria fundamental para ampliar o tempo de vida, curar moléstias, efetivar as melhores compras, garantir o nascimento e sobrevivência de crianças escravizadas. Contudo, quanto à questão de raça, Imbert defende a existência de duas, quais fossem, a branca e a negra, enquanto Sigaud acredita haver três raças diferentes: a branca, a negra e a índia.[63] Sigaud apresenta um estudo amplo acerca de diferentes fatores e um capítulo exclusivamente acerca da doença dos negros. Imbert dedica parte considerável de seu Manual à análise do corpo escravizado, suas doenças e principalmente possibilidades de intervenção e cura.

Imbert, objetivava intervir no cotidiano da sociedade escravista Imperial, no que tange ao conhecimento do corpo cativo, das moléstias e de como tratá-las. Desta forma, atendia às expectativas de muitos daqueles proprietários. Por meio de seu Manual descrevera práticas e modos de fazer, de curar, indicando procedimentos corretos em casos de fraturas, de sangramentos, de febres, dentre outras enfermidades. Divulga com isso, o seu olhar particular sobre as práticas de cura, não apenas científicas, mas também, culturais. Principalmente, ao citar plantas brasileiras, cotidianamente utilizadas, dando ares científicos a antigos costumes.

[63] SIGAUD, J. F. X. Op. Cit., p. 300.

Considerações finais

No que tange, ao "declínio do poder político do particular rico, em correspondência com o aumento de poder político público, encarnado por órgãos judiciais, policiais ou militares ou simplesmente burocráticos",[64] Mattos aponta que a nova produção fora se constituindo, "privilegiando a política médica" – "conjunto de teorias, políticas e práticas que se aplicam à saúde e bem-estar da população".[65] A lei que punha fim ao tráfico transatlântico incentivou transformações no uso da mão de obra escravizada, tendo como um dos artifícios poupá-la, o que poderia significar "reservar a mão-de-obra escrava para uma determinada atividade", ou seja, "sua não utilização em outras atividades que, direta ou indiretamente, derivavam sua existência da atividade agrário-exportadora, e que, em muitos casos, lhe serviam de suporte",[66] como apontado na análise das tabelas 1 e 2.

Segundo Chalhoub, a lei de 1831 fora feita para ser cumprida e, por isso, diferentes formas de burlá-la foram forjadas, como já mencionado. Imbert apresentara outra, qual fosse: cuidar do corpo escravizado, especialmente quando doente e, do corpo feminino escravizado, objetivando aumentar o patrimônio senhorial. Falava a partir do seu domínio na arte de curar e, acreditava ser possível, por meio do conhecimento do corpo, das principais moléstias e dos modos de curá-lo, não apenas evitar a morte precoce, mas, aumentar a expectativa de vida dos mesmos.

Nesse contexto, acreditamos que, para além dos diferentes elementos empregados para burlar a lei, a medicina ou a política médica, apresentou alternativa relevante: cuidar do corpo escravizado para maximizar sua utilização, num momento de expansão da cultura cafeeira e, de ilegalidade do comércio dessa mão de obra. E cuidar na perspectiva de Jean-Baptiste Alban Imbert significava conhecer sua anatomia, sua constituição física, seu temperamento, sua origem e sua raça.

[64] MATTOS, Ilmar Rohloff. Op. Cit. p. 181.
[65] Ibidem. p. 182.
[66] Ibidem. p. 253.

Acreditamos que o pequeno "x", na perspectiva de Sabina Loriga, na obra selecionada para este estudo, seja a utilização dos conhecimentos médicos acadêmicos de Imbert na maximização do uso da mão de obra escravizada no Império do Brasil que ultrapassavam os cuidados médicos com o corpo enfermo. Essa otimização poderia iniciar-se no momento da compra, por meio do conhecimento daquele corpo, sua origem, temperamentos e marcas, estendendo-se à arte de curar, por meio da relação intrínseca entre o conhecimento acadêmico e o popular. Da mesma forma, mediante o domínio da ciência sobre o corpo feminino, a gravidez, o parto e os primeiros anos de vida de uma criança. Os demais manuais médicos, mesmo ao estudar e discorrer sobre doenças de escravizados, não se direcionaram tão diametralmente conforme o de Imbert, para preservar o patrimônio senhorial, ainda que seu fim fosse este mesmo.

As características físicas dos escravizados, estavam diretamente relacionadas ao local de nascimento na África e, portanto, a boa ou má qualidade para o trabalho. Neste contexto, não se deveria confundir negros nascidos no Alto Guiné, ou Costa do Ouro, com os nascidos no Baixo Guiné, ou Reino do Congo. Afinal, confundi-los significava fazer uma escolha ruim: "os negros da Costa do Ouro são reputados os melhores escravos, e são, à excepção dos Minas, estatura regular, fortes, bons trabalhadores, sóbrios e orgulhosos: o Mina é alto, bem conformado, e de aspecto altivo". Ao contrário, os negros do Baixo Guiné, ou Reino de Benguela, "são de estatura baixa, e peito comprido e reforçado", tendo natureza inimiga do trabalho. A exceção seriam as negras do Congo, posto que "merecem estima, porque costumadas no seu país a cultivar a terra, são em geral laboriosas".[67] Ser forte e bom trabalhador seriam pressupostos relevantes para a boa compra. Mas, a promulgação da Lei de 1831 não permitiria tantas opções, o tráfico passou a ser ilegal, dificultando preferências.

O Manual do Fazendeiro teve o segundo título dedicado a algumas noções elementares do estudo da fisiologia, bem como, um esboço de anatomia humana, para melhor compreensão dos fenômenos da vida. Embora Imbert reconheça as dificuldades de fazê-lo, posto que, "em verdade, os conhecimentos anatômicos só

[67] IMBERT, J. B. A. Op. Cit., p. 2

se adquirem positivamente com frequência, e à custa dos trabalhos penosos e assíduos do anfiteatro",[68] tenta apresentar ao leitor elementos úteis, em casos de determinadas moléstias. Ciência da "competência dos olhos", a anatomia seria cara para a compreensão do corpo humano e, não sendo possível ao médico descrevê-la, versaria sobre pontos fundamentais e úteis, segundo seu julgamento, para a manutenção da vida e da saúde. Os sinais que indicariam defeitos tentam prevenir a compra de escravizados que, para além de não serem bons trabalhadores, pudessem desenvolver moléstias prejudiciais à produção da fazenda como, por exemplo, o mau caráter, podendo ser associados às doenças fingidas, às doenças respiratórias, de estomago ou elefantíase. Observar o corpo escravizado e os defeitos listados por Imbert denotariam comprar um trabalhador com as condições "mais favoráveis para a saúde, e aos serviços penosos que dele se esperam".

Fontes

Certidões Civis. Archives Départementales du Var. Draguignan, França.

IMBERT, J. B. A. **Manual do Fazendeiro ou Tratado Doméstico sobre as enfermidades dos Negros**. Rio de Janeiro: Typografia Nacional, 1839.

_____. **Uma palavra sobre o Charlatanismo e os charlatões**. Rio de Janeiro: Typ. de J. S. 1847.

SIGAUD, J.F.X. **Do clima e das doenças do Brasil ou estatística médica deste império**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2009.

SPIX e MARTIUS. **Viagem pelo Brasil: 1817-1820.** Tradução de Lúcia Furquim Lahmeyer. 3 ed. São Paulo: Melhoramentos; Brasilia, INL, 1976.

Jornais e Revistas

Diário do Rio de Janeiro. Edição 6819. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

Revista Médica Fluminense. Biblioteca Nacional, 1835-1841.1837. P. XI.

[68] IMBERT. Manual. Op. Cit.Titulo II, capitulo V, sessão V. p. 53.

Referências Bibliográficas

ARAUJO, Carlos da Silva. **Fatos e Personagens da História da Medicina e da Farmácia no Brasil**. Rio de Janeiro: Continente, 1979.

DULIEU, Louis. **La Medecine a Montpellier**. Tome IV. De la Première a la Troisième République. 2. parte. Avignon: les Presses Universelles, 1988-1990.

EUGÊNIO, Alisson. **Reforma dos Costumes:** elite médica, progresso e o combate às más condições de saúde no Brasil do século XIX. Tese (Doutorado em História Econômica) – Programa de Pós-graduação em História Econômica, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

FERREIRA, Luiz Otávio. Ciência Médica e Medicina Popular nas páginas dos Periódicos Científicos (1830-1840). *In*: CHALHOUB, Sidney et. al. (Org). **Artes e Ofícios de Curar no Brasil: capítulos de história social**. Campinas, SP: Unicamp, 2003.

FOUCAULT, Michel. Soberania e Disciplina: discurso do Collège de France, 14 de Janeiro de 1976. *In:* _____. **Microfísica do Poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

LIMA, Ivana Stolze. **Cores, marcas e falas: sentidos da mestiçagem no Império do Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

MACHADO, Roberto. **Danação da Norma: a medicina social e constituição da psiquiatria no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

MARQUESE, Rafael de Bivar. **Feitores do corpo, missionários da mente:** senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Administração e Escravidão: idéias sobre a gestão da agricultura escravista brasileira**. São Paulo: Hucitec, 2010.

MATTOS, Ilmar Rohloff. **O Tempo Saquarema**. São Paulo: Hucitec, 2004.

SALLES, Ricardo. **E o Vale era o Escravo. Vassouras, séculos XIX. Senhores e escravos no coração do Império**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

SCHMIDT, Benito. Grafia da Vida: reflexões sobre a narrativa biográfica. **História UNISINOS**, v. 8, n. 10, p. 131-142, jul/dez 2004.

SILVA, Marilene Rosa Nogueira da. **Negro na Rua:** a nova face da escravidão. São Paulo: Hucitec, 1988.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. **Zungú:** rumor de muitas vozes. Rio de Janeiro: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, 1998.

STANLEY, Stein. **Vassouras:** um município brasileiro do café, 1850-1900. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

VIANA, Iamara da Silva. **Morte escrava e relações de poder em Vassouras (1840-1880):** hierarquias raciais, sociais e simbolismos. Dissertação (Mestrado) - Centro de Educação e Humanidades, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA:
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História.
Rua Marquês de São Vicente, 225, Gávea
Rio de Janeiro – RJ, CEP: 22451-000
Brasil

Recebido: 08/05/2018
Aprovado: 29/06/2018

Revista de História Comparada - Programa de Pós-Graduação em História Comparada-UFRJ
https://revistas.ufrj.br/index.php/RevistaHistoriaComparada - ISSN: 1981-383X

RELAÇÕES DE TRABALHO, CORONELISMO, PATRIARCALISMO E PATERNALISMO NAS FÁBRICAS TÊXTEIS PERNAMBUCANAS (1920-1930)

Juçara da Silva Barbosa de Mello [1]
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Resumo: Na conjuntura de forte concorrência e escassez de mão de obra - experimentada pela indústria têxtil pernambucana nas décadas de 1920-30 - o oferecimento de "vantagens" ao trabalhador significava, antes, uma estratégia de atração e manutenção da força de trabalho oriunda do *sertão,* do que propriamente um consciente projeto modernizador e civilizatório, conforme proclamado por industriais como os Lundgreen e Bezerra de Mello. A disponibilidade de uma mão de obra barata e eficiente era exigência fundamental para a ocupação de um bom lugar no mercado, o que justifica, com a sua ausência, a feroz disputa travada, tanto a nível nacional quanto local, como revela o conflito travado entre esses dois *coronéis da indústria* pernambucana. O poder e a autoridade, de que se valiam esses *coronéis,* compunham um repertório de elementos que, no processo histórico, foram material e culturalmente sedimentados.
Palavras-chave: Relações de trabalho; Coronelismo; Companhia de Tecidos Paulista; Cotonifício Othon Bezerra de Mello.

WORK RELATIONS, COLONELISM, PATRIARCHALISM AND PATERNALISM IN PERNAMBUCAN TEXTILE FACTORIES (1920-1930)

Abstract: In the context of strong competition and labor shortages experienced by the Pernambuco textile industry in the 1920s and 1930s, the offer of "advantages" to the worker meant, first of all, a strategy of attraction and maintenance of the labor force originating in the hinterland, that properly a conscious modernizing and civilizing project, as proclaimed by industrialists such as the Lundgreen and Bezerra de Mello. The availability of cheap and efficient labor was a fundamental requirement for occupying a good place in the market, which justifies, with its absence, the fierce fighting at both national and local level, as the conflict between these two colonels of the Pernambuco industry. The power and authority of these colonels were a repertoire of elements which, in the historical process, were materially and culturally settled.
Keywords: Labor relations; Colonelism; Company of Textiles Paulista; Cotonificio Othon Bezerra de Mello.

A indústria têxtil pernambucana

Em artigo publicado em 1930, por Othon Lynch Bezerra de Mello, na Revista do Instituto Arqueológico Histórico e Geográfico Pernambucano, do qual era sócio, fornece informações importantes para uma caracterização histórica da indústria têxtil pernambucana. Bezerra de Mello relata que a primeira tentativa de implantação de uma fábrica de tecidos regular no estado data de 1826. Com o fracasso desta, somente muitos anos depois, especificamente em 1876, o Comendador Barroca fundaria a Fábrica de Tecidos Magdalena nos arredores do

[1] E-mail: jsbmello@puc-rio.br.

Recife, transformada na Companhia de Fiação e Tecidos de Pernambuco, uma das mais prósperas do estado, à época.[2]

A prosperidade da Companhia de Fiação e Tecidos de Pernambuco só viria a ocorrer, segundo Bezerra de Mello, com o "advento da República". Neste momento, não só a Companhia de Fiação e Tecidos de Pernambuco viria a obter sucesso, mas as demais que estavam sendo fundadas, como a Companhia de Tecidos Paulista, Fábrica de Tecidos de Apipucos e Fábrica Goianna. O insucesso da indústria têxtil pernambucana até a chegada da República é atribuído à necessidade de grande investimento na "educação e o treino do operariado", e aos "largos salários atribuídos aos mestres ingleses",[3] além da concorrência com similares estrangeiros.

Após descrever uma a uma as fábricas que foram sendo fundadas no estado, especificando respectivamente os ramos de produção, Bezerra de Mello apresenta uma síntese do desenvolvimento da indústria têxtil pernambucana até aquele momento.

> A fase inicial foi a da fundação da primeira fábrica, em 1876; a segunda começa em 1890, com a fundação da Paulista, da Industrial Pernambucana, da Apipucos, da Goyanna e da Fábrica de Malhas da Várzea, pertencente à Firma Pereira Carneiro & Cia; nova paralisação até 1908 em que se funda a Fábrica de Morenos, e de 1925 em diante, em que se fundam a Pirapama, a Tacaruna, a Bezerra de Mello, a Tecelagem de Seda e Algodão e o Cotonifício José Rufino. Assim, levamos 52 anos ou pouco mais de meio século para criar e ampliar uma indústria que já ocupa o terceiro lugar na riqueza do Estado [...] com uma produção de setenta milhões de metros, dando trabalho a dez mil operários e consumindo 712 milhões de quilos de algodão, ou seja, metade da nossa produção![4]

A proliferação de fábricas têxteis em Pernambuco, na segunda metade da década de 1920, fez estender para o nível estadual uma concorrência que já vinha ocorrendo de forma acirrada em nível nacional.[5] Das oito fábricas que foram

---

[2] MELLO, Othon L. Bezerra. A Evolução da Indústria de Tecidos de Algodão em Pernambuco. **Revista do Instituto Arqueológico Histórico e Geográfico Pernambucano**. v. XXIX, n. 135-142, 1928-1929. p. 51-58.

[3] Idem.

[4] MELLO, Othon Bezerra. Op. Cit**.**, p. 54.

[5] As razões que ocupam o quarto e quinto lugares na justificativa pela queda dos lucros da Companhia de Tecidos Paulista, doravante CTP, em 1924 são referentes à concorrência existente, em nível nacional e regional entre as companhias têxteis. Diz o relatório: "[...] Em quarto lugar é

instaladas ou ampliadas em Pernambuco na década de 1920, quatro pertenciam ao Grupo Othon, são elas: a Apipucos, a Amalita, a Bezerra de Mello e a Malharia Anita, tornando esse grupo empresarial um concorrente que não seria ignorado pela CTP, durante muito tempo líder da atividade industrial têxtil do Estado.[6]

A questão da mão de obra

A abundância de uma mão de obra mais barata, somada ao fato de que pagavam cerca de 20% a menos pelo algodão em rama, por se encontrarem no centro do cinturão algodoeiro, garantia um certo privilégio às fábricas de tecidos do norte do país. Essa situação só foi percebida pelos industriais têxteis do Rio e de São Paulo nos anos finais da década de 1920, justamente no momento em que a proliferação de fábricas têxteis no Nordeste, associada a outros fatores, gerava transformações significativas neste quadro.

A Companhia de Tecidos Paulista (CTP), foi a companhia têxtil pernambucana que mais se beneficiou com a abundante e barata mão de obra da região, dado que é reconhecido no relatório anual de 1924. Contudo, o reconhecimento dessa vantagem ocorre, paradoxal e estrategicamente, no momento em que tem início a sua perda. Ao enumerar para os acionistas possíveis fatores que pudessem justificar uma lucratividade relativamente baixa naquele período, a CTP declara que:

> [...] é preciso notar que a indústria em nosso Estado há anos passados estava em condições de competir francamente com suas congêneres nos outros Estados, em virtude do custo de produção, conseqüentemente da mão-de-obra barata até então existente em nosso Estado, enquanto hoje em dia a mão-de-obra paga em certos Estados como o Sergipe, partes de Alagoas, etc., não chega a ser a terça parte do que somos obrigados a pagar em virtude do aumento do custo de vida proveniente da alta considerável dos dois produtos que são os principais fatores da riqueza do Estado de Pernambuco.[7]

---

necessário ter em vista que a indústria têxtil, cujo maior desenvolvimento se verifica no Estado de São Paulo, onde a mão-de-obra aperfeiçoada rivaliza com as suas similares de outros Estados, sem o franco auxílio, e por assim dizer verdadeiras subvenções por parte do Governo, que a tornam competidor temível quando comparadas com suas congêneres do Norte, onde infelizmente, não conseguiu ainda amparo semelhante". Apud Ibidem. p.135.

[6] MELLO, Othon Bezerra de. Op. Cit., p. 55.

[7] Apud LEITE LOPES, José Sergio**. A tecelagem dos conflitos de classe na cidade das chaminés.** Brasília: Universidade de Brasília; Marco Zero/MCT/CNPq, 1998. p. 135.

Embora não represente qualquer dos itens do citado relatório, o "forçoso aumento" de salários dos operários resultou também da ascensão de novas indústrias que passaram a disputar a força de trabalho. A facilitação das importações de maquinário, enquanto beneficiava um grupo de novas indústrias ou as que necessitavam modernizar-se, tornava-se prejudicial àquelas que já dominavam o mercado, como a Companhia de Tecidos Paulista em Pernambuco, pois permitia a ascensão de novos concorrentes. Nesta concorrência, gerada pela ascensão de novas indústrias, a força de trabalho operário possuía importância estratégica.

Os relatórios da CTP referentes aos anos de 1910 e 1920 revelam – conforme análise de Rosilene Alvim – transformações na caracterização de sua força de trabalho, do que parece ter derivado maior investimento na política social da Companhia. Nos relatórios de 1910 e alguns de 1920, a seca é apontada como causa da chegada de trabalhadores do "interior", constituindo uma força de trabalho "fundamental e barata". A seca obrigava as famílias camponesas a se retirarem, "por conta própria",[8] de seus lugares de origem, para tentar a sobrevivência com o trabalho nas fábricas, que até a segunda metade dos anos 20, significava, quase que exclusivamente, o trabalho na CTP. A utilização da mão de obra *sertaneja* tornou-se uma tradição da Companhia, que se orgulhava do treinamento técnico que oferecia aos operários, garantindo uma mão de obra duplamente útil, pois qualificada e leal.[9]

Os dois aspectos apontados, tidos como favoráveis à CTP, com relação ao recrutamento de sua força de trabalho, sofrem transformação nos anos de 1920. O relatório de 1923 já registra uma diminuição do fluxo de famílias vindas "dos sertões do interior", justificada pelo preço do açúcar, considerado lucrativo, e pela ausência de seca e valorização do algodão, ao mesmo tempo em que ocorre uma proliferação de novas indústrias no local. Nesse contexto, a CTP passa a lançar mão de estratégias de recrutamento e aliciamento direto dos trabalhadores que constituíam sua mão de obra tradicional. O aliciamento direto das famílias de

[8] ALVIM, Rosilene**. A sedução da cidade**. Rio de Janeiro: Graphia, 1997. p. 38.
[9] O investimento na formação técnica do trabalhador era, simbolicamente, percebido como uma dádiva, caracterizando essa forma de dominação específica. Cf: Ibidem.

trabalhadores passou a ser feito por *agentes* especializados, como fica evidenciado nos relatos abaixo:

> A Companhia mandava os agentes deles pelo interior saber aquelas famílias pobres que precisavam de ganhar dinheiro, tendo família numerosa. Aí juntava uma, duas, três e tal, quatro famílias, sentava ali e eles queria vir, botava tudo num ônibus, cheinho que era uma beleza, traziam praqui.[10]
> Meu pai veio aqui à procura sabe, aí tinha um agente, que chamava os agentes, não era, que andavam com aqueles ônibus, naquele tempo o pessoal do interior chamava até de 'sopa' não é (ri), a gente chamava 'sopa' aqueles ônibus, não é. Aí meu pai falou e eles disseram 'deixe que nós vamos, tem o agente aí, o Mané José, aí nós vamos apanhar vocês.[11]

Os industriais se viram diante da necessidade de utilizar atrativos maiores para "seduzir" os camponeses a se deslocarem de seus lugares de origem, do interior,[12] e se aventurarem no "mundo novo," que era a fábrica. De um modo geral, a miséria era o fator determinante no deslocamento das famílias camponesas para o mundo das fábricas. Qualquer que fosse a possibilidade de permanência no *sertão* e, muitas vezes, de retorno para o "seu interior", não costumava ser desperdiçada, como indica a fala de um operário que chegou à CTP em 1927: "é esse pessoal lá em cima, acostumado com leite e cuscuz, com toda comida sertaneja, quando chovia ia simbora tudinho".[13]

Não é por acaso que o discurso civilizatório e modernizador passa a compor o repertório da Companhia. Em 1928, momento de enorme concorrência interna das fábricas do Norte e destas com as do Sul do país, o relatório da CTP expressa o que, de certo modo, reflete as novas condições que se colocam em sua relação com o operariado.

> O industrial moderno já não pode fugir à obrigação de fornecer aos seus operários habitações confortáveis e higiênicas, e neste ponto incontestavelmente aparece a Companhia na vanguarda. As casas onde

[10] Relato anônimo de motorista aposentado. Apud LEITE LOPES, J. S. Op. Cit., p. 46.
[11] Relato anônimo de ex-tecelã. Ibidem.
[12] Analisando a transferência de famílias camponesas para o trabalho na CTP, Rosilene Alvim esclarece que "O *interior* é uma categoria genérica que se refere aos mais diversos lugares de origem. Além da conotação de área distante, é também um local onde as pessoas são pobres e vivem ameaçadas em suas condições de sobrevivência. Mas um lugar de onde as pessoas só saíam por se encontrarem envolvidas em alguma crise, e pelo poder de sedução e engano dos *agentes."* Cf. ALVIM, R. Op. Cit., 21.
[13] Relato anônimo de ex-operário da CTP. Apud ALVIM, R. Op. Cit., p. 21.

> residem os operários da Companhia são construídas nos lugares mais apropriados do território de Paulista e constantemente estamos empenhados em aumentar o número dessas casas. São todas de alvenaria, ladrilhadas e cobertas com telhas de barro.[14]

Também em 1928, Bezerra de Mello chama a atenção para as "vantagens" obtidas pelo trabalhador da indústria com relação ao da agricultura. O primeiro "habita casa caiada e limpa" e o segundo vive na "mais absoluta miséria". Mas apenas o "bom industrial", adverte o empresário, fornece essas vantagens aos seus operários.

Na conjuntura de forte concorrência e escassez de mão de obra, experimentada pela indústria têxtil pernambucana, o oferecimento de "vantagens" ao trabalhador significava, antes uma estratégia de atração e manutenção da força de trabalho oriunda do *sertão,* do que propriamente um consciente projeto modernizador e civilizatório.

O embate dos *coronéis da indústria*

O propalado relatório, em que a CTP lista os fatores causadores da diminuição dos lucros da empresa, deixa de explicitar que uma das maiores causas do forçoso aumento salarial que contribuiu para a configuração desse quadro estava na forte concorrência com as fábricas pernambucanas.

Na liderança desta concorrência estava a Fábrica Apipucos do recém-fundado Cotonifício Othon Bezerra de Mello. A proximidade desta fábrica com a CTP facilitou o recrutamento de muitos de seus operários, já devidamente treinados para o trabalho em postos que necessitavam de maior especialização. É o próprio Bezerra de Mello – como visto acima – quem observa a dificuldade gerada pela "fundação simultânea de tantas fábricas num meio absolutamente desprovido de pessoal tecnicamente habilitado".[15]

Segundo Alvim, a CTP se orgulhava de ser uma "fábrica-escola" que transformava "trabalhadores rurais de diversas procedências em trabalhadores industriais eficientes". Contudo, os baixos salários tornaram o "contingente

[14] Relatório da CTP do ano de 1928. Apud ALVIM, R. Op. Cit., p. 42.
[15] **Revista do Instituto Arqueológico Histórico e Geográfico Pernambucano.** v. XXIX, n. 135-142, 1928-1929. p. 52.

operário de Paulista um alvo atraente para as novas fábricas que se instalam em Pernambuco, no final dos anos 20".[16]

> Há diversos depoimentos de antigos operários da fábrica que afirmam ter a fábrica da Macaxeira (antiga fábrica de Apipucos), do Grupo Othon, recrutado grande parte de sua mão de obra adicional de operários da fábrica Paulista. Alguns desses ex-operários se deslocaram pra a fábrica Macaxeira no início dos anos 30, retornando depois para Paulista, onde o acesso à casa na vila operária era mais facilitado.[17]

A facilidade de acesso à moradia na vila operária acabou se tornando fator determinante na manutenção da mão de obra, o que permite compreender a ênfase dada pela CTP a sua vanguarda no fornecimento aos operários de habitações confortáveis e higiênicas".[18] Mas, mais do que isso, permite compreender uma mudança nos termos das relações sociais ocorridas entre patrões e operários. Estes, sobretudo os especializados, ganham maior espaço num campo de negociações em que o acesso à moradia na vila operária – um interesse objetivo do trabalhador – é complexificado pela presença de elementos que atuam na esfera do simbólico. Alvim relata que o treinamento dado aos trabalhadores na "fábrica-escola", como era chamada pelos operários, "traz como contrapartida o sentimento de gratidão que envolve a dádiva", o dever de lealdade à fábrica que lhes proporcionou uma profissão, o que não significa tratar-se de simples subjugação, mas de um sentimento de dignidade fortemente presente no meio operário.

A concorrência com a fábrica de Paulista chega a um ponto extremo quando, em 1929, surgem os trabalhos de instalação da seção de estamparia da Fábrica Apipucos, pertencente ao Cotonífício Othon Bezerra de Mello. Na Ata da Assembleia extraordinária de setembro de 1929, o aumento do capital social do Cotonífício é justificado pela necessidade:

---

[16] ALVIM, R. Op. Cit., p. 47.
[17] Ibidem. p. 47-48.
[18] A partir de depoimentos de antigos operários da CTP, Leite Lopes chama a atenção para os interesses de disciplinarização, subjacentes ao discurso higienista sobre "as casas confortáveis para os operários. Além disso, apresenta depoimento de ex-operário que caracteriza os "arrudados de Paulista" como uma "senzala melhorada", confrontando o discurso da CTP, caracterizado pelo autor como uma "pretensão evolutiva" que expressa o "peso da repetição farsante da história". Cf: LEITE LOPES, J. S. Op. Cit., p. 145.

> de assegurar a empresa condições necessárias ao seu desenvolvimento, como seja alargar a sua área por construção ou aquisição de edifício já construído, quanto à Fábrica Bezerra de Mello e bem assim adquirir a meiação do açude do Monteiro, quanto à Fábrica de Apipucos, assegurando-lhe o serviço de abastecimento d'agua indispensável as suas seções de tinturaria, branqueamento e a **projetada seção de estamparia**.[19] [grifo meu]

Enquanto a tensão entre os industriais de tecidos do Norte e Sul era abertamente proclamada, numa disputa protagonizada pela CTP e os Centros Industriais do Rio e São Paulo, o mesmo não ocorre com relação à intensa concorrência local. Para Leite Lopes, essa situação se justifica pelo fato de que a concorrência local seria mais "susceptível de ações diretas e intencionais", sendo "menos conveniente de sujeitar-se a uma exposição direta".[20] Em outros termos, diz-se que não parecia interessante para os Lundgren que a tensão entre as fábricas locais fosse abertamente anunciada, já que a divulgação poderia gerar embaraços para industriais que costumavam resolver seus problemas – como será visto a seguir – bem ao estilo dos "velhos coronéis".

Contudo, o acirramento da tensão entre as fábricas do também coronel Othon Bezerra de Mello e a Paulista dos irmãos Lundgren, fizeram vir à tona o que o primeiro considerou como uma "guerra surda", não declarada, mas já marcada por obscuros incidentes envolvendo o grupo fabril liderado pelo coronel Frederico Lundgren e o emergente Grupo Othon, liderado por Othon Bezerra de Mello, configurando um verdadeiro conflito intra-elites industriais, cujo teor contribui para revelar alguns aspectos do perfil desses empresários.

É o próprio Bezerra de Mello quem, sentindo-se prejudicado nessa batalha, traz a público sua versão dos acontecimentos, por meio de uma carta enviada ao sindicato patronal – CIFTA-Rio (Centro Industrial de Fiação e Tecelagem do Rio de Janeiro). Nesta carta, datada de 1937, o industrial relata acontecimentos que remontam ao ano de 1928, deixando claro que o início das tensões ocorre no contexto de grandes conflitos entre as fábricas do Norte e do Sul, em função da queda de lucros do setor, mesmo momento em que, localmente, a escassez de mão

[19] ATA DA ASSEMBLEIA GERAL EXTRAORDINÁRIA DO COTONIFÍCIO OTHON BEZERRA DE MELLO S/A. *In:* A PROVÍNCIA, Recife. 17 set. 1929.
[20] Cf. LEITE LOPES, J. S. Op. Cit., p. 135-136.

de obra leva a CTP a instituir, por meio da ação dos *agentes,* o aliciamento direto das famílias camponesas do *interior,* para suprir a carência de força de trabalho da Companhia.

> A campanha que me fazia o Coronel Frederico Lundgren recrudesceu ainda pelo fato de eu ter montado em minha Fábrica de Apipucos uma Seção de Estamparia, o que até então era monopólio da Companhia de Tecidos Paulista, pois esta Empresa era a única que, no Norte do Brasil, possuía máquinas de estamparia.[21]

Embora os interesses empresariais tivessem sido o fator preponderante, a concorrência entre as fábricas desses grupos industriais – como era de se esperar – extrapolou os limites dessa esfera. Além de perdas econômicas, uma disputa de poder estava em jogo. O poder e a autoridade, de que se valiam os *coronéis da indústria,* compunham um repertório de elementos que, no processo histórico, foram material e culturalmente sedimentados. O próprio Bezerra de Mello, ao expor considerações sobre as condições em que se davam as relações sociais nos engenhos e nas fábricas, fornece elementos que permitem avaliar crenças e valores que norteavam ações e atitudes de muitos industriais, nas primeiras décadas do século XX. Para ele:

> A indústria melhorou moral e economicamente o Brasil. As condições são boas, o operário tem conforto e assistência, mas em algumas fábricas somente. Em outras as condições são ainda lamentáveis, pedem uma legislação que no mínimo faça às vezes dos antigos senhores de engenho, dos bons, dos que amparavam e protegiam toda a gente que vivia ao redor da casa grande.[22]

O discurso de Bezerra de Mello, para além de representar uma visão estratégica e favoravelmente idealizada da classe patronal, chama a atenção por duas razões especialmente. A primeira é a ênfase sobre uma suposta melhoria proporcionada pela indústria que – na visão do empresário – além de econômica, era também moral. Mas uma melhoria que ocorria em relação ao período posterior ao fim da escravidão, quando, "destruída a organização agrícola,

[21] CIFTA-RJ. **Arquivo de Correspondências**. Carta de Othon Lynch Bezerra de Mello, diretor-presidente do Cotonifício Othon Bezerra de Mello S. A. ao CIFTA-Rio, datada de Pernambuco, em 02 jan. 1937.
[22] A PROVÍNCIA, Recife, 8 dez. 1928.

destruídos os laços entre o trabalhador e a "casa grande" (cuja sombra era de proteção e assistência social) começou para o trabalhador brasileiro uma fase de desamparo".[23]

A segunda razão está justamente no que parece ser a solução apontada para essa situação, ou seja, a ideia de que o "desequilíbrio" gerado por um "progresso industrial que se operou desregradamente, com lamentáveis consequências para o bem estar material e moral do trabalhador", seria a do resgate dos modos em que se davam as relações entre o "bom senhor de engenho e toda a gente que vivia ao redor da casa grande". O industrial ainda enfatiza a necessidade de uma iniciativa por parte dos industriais que, se assim não procedem, deveriam ser impelidos a fazê-lo por uma "legislação social mais rigorosa".[24]

Alguns apontamentos até aqui evidenciados, e outros que ainda serão, revelam a existência de uma significativa distância, entre a dimensão do discurso e a da dimensão da prática, no que se refere aos benefícios sociais oferecidos pelo Grupo Othon aos operários de seu Cotonifício. Apesar disso, mesmo que por meio de uma visão desigual e hierarquizada, parece legítima a crença de que uma modernização conservadora – pela via industrial – seria favorável a todos os segmentos da sociedade, desde que o industrial garantisse "boas condições" a seus operários.

Assim, a herança de uma cultura patriarcal influenciando no comportamento desses industriais é percebida em diversas situações. No caso específico em que ocorre o confronto entre o coronel Frederico Lundgren e Othon Bezerra de Mello, algumas especificidades das ações desses dois *coronéis da indústria* são evidenciadas. De acordo com Álvaro Bezerra de Mello, "o relacionamento de papai com o velho Frederico não era bom, eles eram os coronéis daquela época", mas eram coronéis diferentes entre si, como fez questão de destacar:

> A diferença de nós para os Lundgren era que quando chegavam aquelas famílias vindas do interior de Pernambuco, morrendo de fome, pedindo emprego, eles mandavam as meninas mais bonitinhas de 15, 16 anos

[23] Ibidem.
[24] Idem.

> para se oferecerem para o coronel Frederico. Esse homem teve mais de 20 filhos, de todas as cores com mais de 20 mulheres diferentes, mas tinha uma coisa: esse homem mandava todos os filhos para serem educados na Inglaterra. Não havia filho bastardo. Ele se casou, mas a mulher morreu uns dois anos depois e aí ele não se casou mais. E tem uma coisa o irmão do Coronel Frederico também teve mais de 20 filhos, também desse jeito [...] A fábrica deles ficava em um outro município, quando as famílias vinham do interior passavam primeiro na Fábrica Paulista, aí quando chegavam na nossa fábrica a gente dizia: não, não aqui não tem nada disso não!![25]

É bem possível que as reservas do pai Othon em ostentar o título de coronel, conforme observado no relato de seu filho Álvaro, apresentado acima, tivesse por razão as associações que poderia suscitar com a imagem fortemente consolidada dos irmãos Lundgren, reconhecidos coronéis da maior indústria têxtil do norte do país.

A relativa proximidade geográfica das fábricas de Paulista com a Fábrica de Apipucos (Macaxeira) de Bezerra de Mello, o ramo de negócios, a inserção na política, o caráter paternalista da relação com os operários, são algumas das características que suscitam analogias entre os Lundgren – especialmente o coronel Frederico – com Othon Bezerra de Mello. Analisando a fala de seu filho, Álvaro, décadas após os acontecimentos, percebe-se a permanência e, portanto, a importância alcançada pelo esforço de constituição de uma identidade para o Grupo Othon, e para o próprio Bezerra de Mello, que era quem o personificava. Uma identidade que se desejava diferente da dos Lundgren. O tom de reprovação em torno das atitudes pouco éticas atribuídas ao coronel Frederico Lundgren, feitas por Álvaro através da projeção de uma memória herdada,[26] parece ecoar de um relato apresentado por Leite Lopes, no qual um ex-operário da seção de tinturaria da CTP descreve o modo como ocorria a triagem das famílias recém-chegadas do interior.

[25] Entrevista com Álvaro Brito Bezerra de Mello, concedida à autora em 24 set. 2010.

[26] Os acontecimentos a que Álvaro Bezerra de Mello faz referência ocorreram antes que lhe fosse possível vivenciá-los, para que deles pudesse ter uma lembrança direta, porém, segundo Michael Pollak, os elementos constitutivos da memória individual ou coletiva dividem-se em dois grupos: os acontecimentos vividos pessoalmente e os "vividos por tabela", ou seja, acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade a qual a pessoa se sente pertencer. No caso do empresário Álvaro, trata-se de uma lembrança que marca a história familiar e da empresa, que como será visto no decorrer desta análise, encontra-se intimamente relacionada. Cf: POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

> Quem escolhia (o lugar aonde a pessoa ia trabalhar, ao sair do depósito) era o Coronel Frederico. Quando chegava as famílias do interior, no dia de sair do depósito, ele botava um sofá assim em frente da casa grande e sentava. Aí, aqueles agentes, aqueles empregados mandavam a gente ficar assim de fora numa fila, e ele ia chamando família por família. "Família fulano de tal!" Aí se apresentava. Ficava tudo ao redor dele. Cada um apresentava a mão a ele. O exame que ele fazia era: "Cada um apresente a mão!" Cada um apresentava a mão a ele. Ele passava a mão assim, olhava: "esse aqui tá bom pra tal serviço!" (...) Cada um que ele olhasse as mãos, era assim. Agora, perguntava a religião e perguntava em que o camarada trabalhava, fazia diversas perguntas. A mim mesmo me perguntaram em que eu trabalhava antes (...) Quem tinha a mão fina demais ele não gostava não porque dizia: "Ih! Esse aí vive na malandragem! (risos). Ele queria de mão grossa (risos)".[27]

Conforme ressaltado por Leite Lopes, a *teatralização do poder* se constituía em importante elemento de consolidação do sistema de dominação da CTP. O sertanejo aliciado se vê como parte de um cenário que é, "não por acaso, a própria *casa grande,* e não o escritório da fábrica". Desse modo, "os trabalhadores são admitidos de maneira carismática pelo patrão em pessoa, no lugar o mais ostensivamente simbólico de sua presença e dominação,"[28] indicando que a força da herança do patriarcalismo característico das antigas relações senhoriais se fazia presente, como uma tentativa deliberada de manutenção de antigos sistemas de dominação.

No caso do Grupo Othon, o tradicionalismo das relações senhoriais também se fez presente, mas intrínseco a um discurso, que se deseja e se crê, fundamentalmente moderno. Em artigo publicado pelo jornal *A Província,* em 1928, Bezerra de Mello discorre sobre como, na Inglaterra – que considera "a grande mestra dos povos" – o liberalismo vem servindo de modelo às mais avançadas conquistas sociais, sem, entretanto, esquecer seu passado e suas tradições". Liberalismo e tradição são os elementos essenciais ao equilíbrio necessário para o desenvolvimento "cívico, econômico e moral" de nações "novas", que "não tem ainda bastante arraigado o sentimento pátrio e o amor à tradição".[29] Um:

[27] Relato anônimo de um ex-operário da sessão de tinturaria. Apud. LEITE LOPES, J. S. Op. Cit., p. 51.
[28] LEITE LOPES, J. S. Op. Cit., p. 52.
[29] A NOITE, Rio de Janeiro. 7 mar. 1929.

> mal de funestas consequências, precisamos combatê-lo com tenacidade, para que os brasileiros, a exemplo dos ingleses, concorram para a emancipação econômica de sua pátria, sem o que é impossível prosperar e progredir.[30]

Bezerra de Mello, embora defensor da conservação das tradições – de relações de trabalho tradicionais – concebia a si mesmo como detentor de um "espírito liberal", que não se conforma em "coagir de qualquer modo a liberdade dos operários", expressando, com isso, a construção de um discurso fundador de uma identidade que se queria contraposta a de seu maior rival à época; o coronel Frederico Lundgren.

Em 1937, em correspondência privada enviada ao CIFTA-RJ, Othon Bezerra de Mello denuncia as pressões sofridas por parte de seu concorrente, as quais, segundo ele, há muito vinha sendo vítima. A iniciativa da escrita da carta oito anos após o incidente que, à época, através de investigação realizada pela polícia estadual, foi presumida a autoria do coronel Frederico Lundgren, deu-se em função de uma série de fatos ocorridos posteriormente, também relatados na referida carta.

A manutenção de um corpo armado de vigias pela CTP – característica típica do coronelismo tradicional – garantia a esta Companhia o que Leite Lopes chamou de "governo local de fato". Nesse contexto, a absorção pela fábrica de Bezerra de Mello, de parte da mão de obra oriunda da CTP, podia ser entendida como desrespeito a esse "governo".

Bezerra de Mello afirmava não ter provas de que o Coronel Frederico Lundgren tivesse sido o mandante do incêndio que destruiu o almoxarifado de uma de suas fábricas, apesar de suas declarações indicarem ser esta a sua maior suspeita. Na *carta-denúncia* que dirige ao CIFTA-RJ, Bezerra de Mello expressa uma representação de si e do coronel Frederico, representação esta que bem traduz sua intenção de demarcar distinções entre ambos.

> Não tendo eu inimigos pessoais, benquisto como toda a gente sabe, pelo operariado, a quem venho prodigalizando todas as vantagens – como ensino, médico, dentista, parteira, remédios, enterro, habitação confortável, cinema, bailes, sports, roupas duas vezes por ano, armazéns

[30] Ibidem.

> providos de todas as utilidades vendidas a preços de custo e prestação – e não tendo elementos para afirmar ter sido o Cel. Frederico Lundgren o autor do incêndio, conforme se murmura pela cidade, quero entretanto oferecer à polícia as informações que se seguem, no sentido de orientá-la nas diligências a que vai proceder.[31]

Bezerra de Mello faz questão de abrir a carta declarando os padrões em que se baseavam sua "boa relação" com o operariado, listando os benefícios com os quais vinha "prodigalizando" todas as vantagens para a mão de obra então em disputa, em função de sua relativa escassez naquele momento. A própria conjuntura que alia escassez de mão de obra no panorama local, devido a todas as razões aqui apresentadas, com o surgimento de novas indústrias, expansão e modernização com introdução de novo maquinário – sem esquecer que, à nível nacional, ocorria a intensificação da elaboração e aplicação de uma legislação social no pós 1930 – devem ser relacionadas à intensificação, nesses anos, da implementação de benefícios sociais para os trabalhadores.

O crescimento da demanda por braços para o trabalho se dá ao mesmo tempo em que ocorre a absorção de parte desses braços na indústria açucareira e, em menor escala, no cultivo do algodão, pondo os trabalhadores em posição que lhes permitiam barganhar melhores condições de vida, porquanto os industriais se viam, direta ou indiretamente, pressionados a oferecer "vantagens" como moradia, assistência médica, escola, lazer, entre outras. Os que cediam à pressão indireta, o que parece ter sido o caso de Bezerra de Mello, ganhavam, tanto a simpatia do operariado, traduzidos em lealdade e dedicação ao trabalho, como legitimação junto ao governo e aos próprios trabalhadores, em função da crescente pressão exercida por estes em torno da prática, pelos empresários, da legislação social.[32]

---

[31] Carta enviada por Othon Lynch Bezerra de Mello, diretor presidente do Cotonifício Othon Bezerra de Mello S.A. ao CIFTA-RJ, data de: Pernambuco, 02 jan. 1937. **Arquivo de correspondências**. CIFTA-RJ. Trechos desta carta são citados nos trabalhos de LEITE LOPES, J. S. Op. Cit., p. 136-137 e ALVIM, R. Op. Cit., p. 46-47.

[32] Não podemos deixar de registrar que a intensificação da adoção de benefícios sociais para trabalhadores, observados no período pós 1930, deve-se também à disseminação da ideologia corporativista que buscava acabar com – nas palavras do próprio Vargas – "O individualismo excessivo, que caracterizou o século passado", o que tornava necessário "encontrar limite e corretivo na preocupação predominante do interesse social". VARGAS, Getúlio. **A nova política no Brasil**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1938 Apud D'ARAUJO, Maria Celina. Estado, Classe trabalhadora e políticas sociais. *In:* FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves (Org.). **O Brasil republicano:** o tempo do nacional-estatismo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p.

A relação da CTP dos Lundgren com o aumento da interferência governamental nas relações de trabalho, a partir de 1930, foi caracterizada por uma enorme resistência às mudanças. O "poder patronal absoluto dos Lundgren" foi abalado com a derrota política sofrida "no bojo da Revolução de 30",[33] momento em que, curiosamente, Arthur Lundgren e Bezerra de Mello, ambos deputados estaduais, partilhavam da mesma posição política[34]. Fato que fica evidenciado na biografia de Joaquim de Arruda Falcão, também deputado estadual na época, em que constam registros de sua forte oposição "à oligarquia em Pernambuco, comandada pelo Governador Estácio Coimbra, pelo déspota Estácio Coimbra, segundo ele, e na capital, no Rio de Janeiro, pelo presidente Washington Luís".[35] Em 2 de abril de 1930, quando o governador Estácio Coimbra estava para proferir sua mensagem anual:

> Arruda Falcão estava pronto para ouvir a mensagem, sentado na sua cadeira de deputado, no lado da oposição. Começava a sessão do Congresso Legislativo do Estado de Pernambuco. Ele estava sozinho. Todos os demais deputados sentavam-se do lado do Governo, da Situação: o jornalista Annibal Fernandes, **os industriais Othon Bezerra de Mello e Arthur Lundgren,** o futuro reitor Joaquim Amazonas e tantos outros.[36]

O posicionamento político no parlamento pernambucano e o próprio caráter da assistência social dirigida aos operários são aspectos em que são observadas convergências nas atitudes desses industriais rivais. Convergências pontilhadas por divergências, como no modo peculiar com o qual cada um reagiu às mudanças decorridas da Revolução de 1930. Os Lundgren partiram para o enfrentamento direto, ignorando o quanto podiam a obrigatoriedade do respeito à legislação do trabalho, reprimindo tenazmente a associativismo sindical de seus

219. Nesse sentido, a concessão de benefícios sociais concorria para a promoção de um estado de cooperação entre as classes, necessária ao progresso econômico e social.

[33] LEITE LOPES, J. S. Op. Cit., p. 207.

[34] Livro de registros da 13ª candidatura do Congresso Estadual de Pernambuco – 1928, 1929, 1930, p. 24.

[35] CIRANO, Marcos. Joaquim de Arruda de Falcão: contra o rugir da unanimidade. **Perfis parlamentares do século XX**. Assembleia Legislativa de Pernambuco, Pernambuco. p. 11. Disponível em: <http://www.alepe.pe.gov.br/sistemas/perfil/parlamentares.html>. Acesso em: 30 ago. 2012. [grifos meus].

[36] Cf: Idem. [grifos meus].

operários,[37] formulando argumentos contrários, por exemplo, à limitação das oito horas de trabalho e, posteriormente, à instituição do salário mínimo para o operário da indústria em todo o país. Tais argumentos foram formalmente enviados aos Centros Industriais do Rio e de São Paulo.

Já Bezerra de Mello valeu-se mais da estratégia de um não enfrentamento direto, o que, de forma alguma, significa ausência de repressão ao operariado, que lutava para fazer valer seus direitos. As divergências de princípios e atitudes, tanto da CTP quanto do Grupo Othon, não alteram o fato de que "a intransigência patronal tornou a lei um campo de batalha para os trabalhadores".[38] Como ocorria no território de sua concorrente, no Grupo Othon, a repressão aos trabalhadores em luta fica evidenciada em diversos episódios, como pode ser observado nas resoluções do Conselho Estadual do Trabalho, publicadas no *Diário de Pernambuco* de 3/12/1930, que entre outras determinações, resolveu que seria sua atribuição:

> Fazer sentir que protegerá os interesses dos proletários no que forem justos, de logo convidando os responsáveis pelo Cotonífício Othon Bezerra de Mello (a comparecer ao Departamento), uma vez que chegou ao conhecimento do Departamento que operários foram despedidos pelo fato de terem representado quanto às horas de trabalho, sobretudo os daquela fábrica que terá assim violado o acordo feito com o governo. Esta providência torna-se extensiva a todos os patrões.[39]

Neste período de grande disputa pela mão de obra, demitir operários torna-se um recurso paradoxal, mas de que os industriais lançavam mão como estratégia de manutenção do controle sobre a força de trabalho. A possibilidade de maior espaço para barganha, vislumbrada pelos trabalhadores – decorrida da valorização da mão de obra em função de sua escassez, e somada a uma maior legitimação dos

[37] O associativismo sindical dos operários da CTP, segundo Leite Lopes, mostrava-se incompatível com o "sistema de paulista. "Muitos trabalhadores vêem nas demissões em massa que se seguem à repressão ao 1º sindicato operário, em 1932, como a causa do aperfeiçoamento e desenvolvimento quantitativo da política de aliciamento massivo de trabalhadores nas áreas do interior." O autor cita trechos do depoimento de um ex-sindicalista, que declara que, após o período de mobilização visando associação dos operários ao sindicato, "demitiram em massa. Sem indenização, sem nada. Tinha que desocupar da propriedade em 24 horas. Ai então é que ele mandou buscar (trabalhadores) em massa no interior. Antes, vinha, mas não tinha tanto não. Foi aí que mandou o homem para o interior à cata, para dar Cr$10,00 por cabeça ao agente. apud. LEITE LOPES, J. S. Op. Cit., p. 205.

[38] Cf. FORTES, Alexandre [et. al.]. **Na luta por direitos**. Campinas, SP: Unicamp, 1999.

[39] DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 3 dez. 1930. apud. LEITE LOPES, J. S. Op. Cit., p. 207.

direitos do trabalho no pós 1930[40] – propiciou o crescimento de movimentos de resistência organizada, e não organizada, ou seja, aquela ocorrida no espaço da produção e fora dele, por meio da ação de indivíduos e grupos, tanto em ações não calculadas, quanto por meio de ações estrategicamente programadas.

As demissões por "insubordinação" não objetivavam, necessariamente, a retirada definitiva do operário do quadro de pessoal da empresa, mas, ao que parece, representava uma suposta "ação pedagógica", que, através da coerção feita por meio de uma demonstração de poder, pretendia manter os operários em permanente subjugação, intenção favorecida pela insegurança estrutural inerente à vida desses trabalhadores.[41] Diante disso, da ação do Grupo Othon, no sentido de introduzir em seu quadro de pessoal operários demitidos pela CTP, derivou forte e negativa reação por parte do Cel. Frederico Lundgren, como pode ser observado na continuação da carta-denúncia escrita por Bezerra de Mello.

> Em 1928/1929 fui procurado pelo Sr. José Gordo, empregado de confiança do Cel. Frederico Lundgren, que veio em nome deste, pedir-me para não aceitar em minhas Fábricas nenhum operário dispensado das Fábricas Paulista e Rio Tinto. Respondi que, naturalmente não aceitaria em minhas Fábricas nenhum operário que se tivesse retirado de qualquer fábrica ou tivesse sido dispensado por faltas graves; mas que aceitaria, não só das Fábricas do referido Coronel, como de outras, os operários que tivessem sido dispensados por ligeiras faltas, ou que se tivessem retirado por incompatibilidades pessoais, necessidades de mudar de clima, ou outros motivos de somenos importância.[42]

[40] Com a criação do Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio, por decreto de 26 nov. 1930, foi logo em seguida decretada a regulação da sindicalização das classes patronais e operárias, pelo decreto 19.770 de 19 mar. 1931. O decreto trazia regras de restrição à autonomia dos sindicatos, mas, por outro lado, continha cláusulas que asseguravam a liberdade de associação do operário ao instituir, por exemplo, indenização aos operários que fossem demitidos, suspensos ou rebaixados de categoria ou nos salários, pelo fato de pertencerem a um sindicato.

[41] Segundo Savage "o traço distintivo da vida operária não se apóia exclusivamente no processo de trabalho [...] nem no mercado de trabalho [...], mas na insegurança estrutural vivida pelos trabalhadores. Na sociedade capitalista, a retirada dos meios de subsistência das mãos dos trabalhadores significa constrangê-los a acharem estratégias para lidar com a aguda incerteza da vida diária, que deriva de seu estado de impossibilidade de reprodução autônoma, e sem apelo a outras agências. Cf. SAVAGE, Mike. Classe e história do trabalho. *In:* BATALHA, Cláudio H.M.; FORTES, Alexandre; SILVA, Fernando Teixeira (Org.). **Culturas de classe:** identidade e diversidade na formação do operariado. Campinas, SP: Unicamp, 2004. p. 33.

[42] CIFTA-RJ. **Arquivo de Correspondências**. Carta de Othon Lynch Bezerra de Mello, diretor-presidente do Cotonifício Othon Bezerra de Mello S. A. ao CIFTA-Rio, datada de Pernambuco em 02 jan. 1937.

A disponibilidade de uma mão de obra barata e eficiente era exigência fundamental para a ocupação de um bom lugar no mercado, o que justifica a feroz disputa travada, tanto a nível nacional – representada pela polêmica gerada em torno da limitação das horas de trabalho e da instituição do salário mínimo nacional – quanto local, como revela o conflito travado entre esses dois *coronéis da indústria* pernambucana. Para além do significado objetivo que representava a perda de uma mão de obra capacitada, o conflito com as fábricas do Grupo Othon, especificamente, estava envolto de significações da ordem do simbólico, traduzidas pela quebra do *sistema paulista* de dominação e controle sobre a força de trabalho. Um sistema complexo, pois fundado, não apenas numa dominação material e física. Nisto, sobretudo, mas também nos pactos de lealdade e reciprocidade, característicos de sistemas paternalistas, forjados sob a *teatralização das relações* entre patrões e operários, conforme constata Alvim:

> O fato do treinamento que a fábrica de Paulista se orgulhava de dar a seus trabalhadores – a fábrica-escola, como a ela se referem os operários – traz como contrapartida uma relação que envolve uma série de símbolos representados como dádivas pelos trabalhadores; destes era exigido que agissem de acordo com o agradecimento a esta peculiar lógica do dom.[43]

É quebrado um monopólio de décadas da Fábrica de Paulista sobre a força de trabalho especializada da seção de estamparia, "a única do Norte do país", [44] como destaca o próprio Bezerra de Mello, em seu artigo sobre a evolução da indústria pernambucana. Esse destaque é dado no momento em que ele próprio (Bezerra de Mello) já tem projetado o fim deste monopólio,[45] com a implantação, apenas um ano depois, na Fábrica de Apipucos, de uma concorrente para a "menina dos olhos" dos Lundgren que, deixando transparecer os termos da relação que mantêm com seus operários, tentam impedir sua absorção pelas fábricas do Grupo Othon, como indica, abaixo, na continuação do relato de Bezerra de Mello.

[43] ALVIM, R. Op. Cit., p. 48.
[44] MELLO, Othon L. Bezerra. **A Evolução da Indústria**... Op. Cit., p. 55.
[45] A Ata da Assembleia Geral Extraordinária do Cotonifício Othon Bezerra de Mello, datada de 30 de setembro de 1929, registra que a instalação da seção de estamparia já existia como um projeto a ser posto em prática na Fábrica Apipucos.

> O emissário insistiu e como eu mantivesse meu ponto de vista, retirou-se aborrecido, tendo eu no dia imediato sido procurado pelo Dr. Jonatas Costa, antigo Chefe de Polícia do Estado e advogado da Companhia de Tecidos Paulista, meu velho amigo, que em termos delicados insistia comigo para que atendesse ao pedido do Cel. Lundgren, pois o homem era rico, poderoso e inimigo rancoroso.
> Respondi-lhe que não me intimidava o poderio do famoso Coronel e que nada me faria demover do meu ponto de vista. Achava que **os operários, como todo e qualquer cidadão**, tinham o direito de escolher a Fábrica onde quisessem trabalhar e que o **meu espírito liberal** não se conformaria em coagir de qualquer forma a liberdade dos operários.
> De então para cá, venho sendo vítima duma guerra surda e cruel, por parte do Cel. Lundgren e de sua Empresa, Companhia de Tecidos Paulista, que se compraz em fabricar em panos inferiores e mais estreitos, para vender por preços mais baixos, todos os artigos que minha Empresa lança no mercado, o que vem me acarretando avultadíssimos prejuízos (...).[46] [grifos meus].

O procedimento utilizado pela CTP, na intenção de impor suas regras ao grupo rival, sobre a utilização da força de trabalho, revela aspectos de um sistema de dominação ainda fortemente pautado pelo controle direto do trabalhador. O simulacro de liberdade que permitia o ir e vir dos operários, que, "como todo e qualquer cidadão, tinham o direito de escolher a fábrica em que quisessem trabalhar", desaparece nos momentos limites, em que a força dessa dominação é abalada. O argumento utilizado por Bezerra de Mello, que se autoproclama um industrial de "espírito liberal", e, portanto, mais atento à necessidade de manutenção deste simulacro de liberdade, está associado ao desejo de demarcar uma posição que julgava oposta à representada pela pessoa do coronel Frederico Lundgren. Contudo, a espera, por oito anos, para tornar pública a suposta pressão que vinha sofrendo, pode significar a existência, talvez inconsciente, de um certo consenso em torno da legitimidade da ação da CTP do coronel Frederico Lundgren, que julgava ter "direito" de exigir que os operários treinados em sua fábrica, embora demitidos, fossem recrutados pelo Grupo Othon. O envio do emissário,

[46] CIFTA-RJ. **Arquivo de Correspondências**. Carta de Othon Lynch Bezerra de Mello, diretor-presidente do Cotonifício Othon Bezerra de Mello S. A. ao CIFTA-Rio, datada de Pernambuco em 02 jan. 1937. A iniciativa do envio da carta ao CIFTA-Rio reflete a credibilidade que este Centro vinha alcançando junto à classe dos industriais, porquanto se percebe uma expectativa por parte de Othon pela tomada de providências em torno das denúncias feitas sobre as atitudes, no mínimo pouco éticas, do coronel Frederico Lundgren, diretor da Companhia de Tecidos Paulista, que compunha o Centro de Industriais da Fiação e Tecelagem desde seus primeiros anos de funcionamento.

"José Gordo", seguido pelo advogado da Companhia, sugere que a atitude do coronel estava imersa num universo cultural compartilhado.

A carta também evidencia as estreitas relações que esses *capitães* ou *coronéis da indústria* podiam estabelecer com a força policial instituída. O ex-chefe de polícia do estado de Pernambuco, que em 1929 era advogado da CTP, é descrito por Bezerra de Mello como um "velho amigo", o qual procura isentar de qualquer acusação, caracterizando como "delicados", os termos que utilizou. Mas, no caso da CTP, havia ainda um corpo armado de vigias que lhe garantia o "governo local de fato" no município de Paulista. Um ex-operário da seção de tinturaria, ao descrever seu momento de ingresso na CTP, revela como eram escolhidos os que fariam parte do corpo armado de vigias da Companhia, aqueles que se ocupariam da tarefa de "manjar".

> Aí olhava minha mão grosseira que eu trabalhava no cabo da marreta, batendo, de cavoqueiro, né, aí era tudo cheio de calo. Ele disse: "Esse aí tá bom pra manjar". Pra manjar era o vigia, né. Pra pegar na ficha pra fazer desordem [...] Aí ele disse: "esse aqui ta bom pra manjar", mas eles disseram: "não, nós vamos botar ele noutro serviço". Aí ele disse: "então bota pras caldeiras". Aí me botaram pras caldeiras. Eu disse: "em todo serviço". Quando me disseram que meu serviço era pra manjar, eu acho que eles pensaram que eu ia dizer que era (silêncio: gesto de apertar o gatilho). [...] "Não, todo serviço eu faço, todo serviço pesado é comigo". _ "Então vai pra caldeira".[47]

Diversas outras denúncias são listadas nos trechos seguintes da carta. Os Lundgren, segundo Bezerra de Mello, tentam dificultar a importação de máquinas do Grupo Othon, alegando, junto ao governo federal, a presença de irregularidades no processo. Em 1929, quando a associação das indústrias têxteis já havia aprovado a ideia de suspender todas as importações de máquinas, proclamando a superprodução do setor, o Grupo Othon se encontrava em ampla negociação para implantação de sua seção de estamparia, o que requeria a importação de maquinário apropriado. Ao que consta, o Grupo Othon conseguiu negociar a compra do maquinário no período que compreendeu o final de 1928 – quando a associação de industriais lança a ideia de restrição da importação de maquinário têxtil – até 7 de março de 1931, quando o Governo Provisório de Vargas,

[47] LEITE LOPES, J. S. Op. Cit., p. 51.

finalmente, assina o Decreto nº 19.739, que restringia, por três anos, a importação de máquinas para indústrias cuja produção fosse considerada excessiva pelo governo.[48] O mesmo decreto também obrigava todas as empresas a enviar ao recém criado Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio uma relação das máquinas da sua indústria, especificamente, "mencionando as que tivessem em atividade, paralisadas ou em concerto, bem como a data da respectiva montagem e capacidade de produção de cada uma".[49]

A indústria têxtil foi uma das primeiras a ser considerada em superprodução, do que resultou intenso controle, visando impedir que ocorresse uma expansão ainda maior. Qualquer movimentação no sentido de renovar ou acrescentar novos maquinários, prescindia da permissão do Ministério do Trabalho, o que foi, em plena vigência do decreto de proibição, plenamente concedida a Bezerra de Mello.

> A importação de máquinas, teares, acessórios e sobressalentes encomendados pela sociedade anônima Cotonifício Othon Bezerra de Mello, de Recife, dependia da permissão que, a seu requerimento, e por despacho de 19 do mês corrente, lhe concedeu o Ministro do Trabalho. E para evitar que pelo cônsul do Brasil em Manchester, se ofereça embaraço ao respectivo embarque, o diretor geral do expediente e contabilidade do referido Ministério, solicitou ao seu colega dos Negócios Consulares da Secretaria do Exterior, providências no sentido de ser, por telegrama, solicitado aquele funcionário que permita o livre embarque daquele material.[50]

O Grupo Othon se utilizou de uma abertura no decreto que permitia a importação "quando for provado pelo interessado que a máquina que pretende importar vai substituir uma outra paralisada e inaproveitável por alguma causa ou que venha melhorar a produção de sua fábrica." O Ministro do Trabalho, Lindolfo Collor, concedeu a autorização para importação das máquinas, ao que parece, por considerar – a contragosto e sob protesto dos Lundgren – que a nova seção de estampados do Cotonifício Othon Bezerra de Mello não implicaria maior crescimento da produção neste ramo da indústria.

[48] CIFTA-RJ. **Relatório da diretoria**. 1929-1933. p. 12.
[49] Ibidem.
[50] A NOITE, Rio de Janeiro, 24 abr. 1931.

A partir dessa decisão do Ministro, instalou-se, no setor têxtil, uma intensa polêmica sobre a adoção de medidas de contenção ao aumento da produção, como a proibição para importação de novos maquinários e a limitação das horas de trabalho do operário. Sobre a primeira medida foi argumentado que se instituiu um claro favorecimento para as fábricas já consolidadas. Isso se explica pela concessão, no referido decreto, para importação de "máquinas novas e peças sobressalentes para reposição de equipamentos e instalações obsoletos e desgastados",[51] ao mesmo tempo em que proibia a aquisição de maquinário para criação ou ampliação de novos setores. Uma lógica que não se aplicou ao caso das indústrias de Bezerra de Mello que, com a concessão feita pelo Ministro Lindolfo Collor para importação do maquinário, teve concretizada, em 1932, a implantação da seção de estamparia da Fábrica Apipucos, frustrando os supostos investimentos dos Lundgren para tentar evitar a perda do monopólio da estamparia no Norte e Nordeste, que exerciam neste setor há quatro décadas. Dentre as ações que teriam sido executadas com a finalidade de manter o monopólio da CTP, segundo versão do Grupo Othon, estavam atos de sabotagem praticados por operários da Fábrica de Apipucos, que teriam sido subornados pelo coronel Frederico Lundgren para evitar a fabricação dos estampados.

Ao mesmo tempo em que se instaurou um conflito local em torno da disputa por mão de obra e pela perda de monopólios, a nível nacional, a CTP protagonizou uma enorme polêmica quanto aos "interesses das indústrias têxteis do Norte, contra as do Sul". A limitação do tempo de trabalho do operário para 8 horas diárias nas indústrias de todo o país levou a CTP a produzir um memorial, enviado aos Centros de Industriais do Rio e de são Paulo, no qual acusava as indústrias do Sul, em particular do Rio e de São Paulo, de pretenderem acabar com a concorrência que representava as indústrias do Nordeste.[52] Segundo a CTP, os operários nordestinos eram dotados de baixa eficiência com relação aos operários do Sul, justificando a necessidade de maior quantidade de horas trabalhadas para que se alcançasse o mesmo nível de produção. Conforme visto, relativamente a

[51] STEIN, Stanley. **Origens e evolução da indústria têxtil no Brasil**. Rio de Janeiro: Campus, 1979. *p.* 146.
[52] CIFTA-RJ. **Relatório da diretoria**. Rio de Janeiro, dez. 1938.

momentos anteriores, em meados da década de 1920, a mão de obra do *sertanejo* havia sofrido um encarecimento, embora ainda barata, se comparada aos salários pagos pelas fábricas do Sul.[53]

A CTP procura explicar a "baixa eficiência" do operário do Norte – principal argumento para justificar a inviabilidade da limitação de horas de trabalho nas fábricas do Nordeste – por critérios técnicos, "e reforçando o determinismo geográfico e o etnocentrismo racista pertencentes ao inconsciente cultural da época".[54] Abaixo, segue exposição dos argumentos da CTP, realizado pela diretoria do CIFTA-RJ, com o intuito de rebater suas acusações de que estaria favorecendo industrias do Rio e de São Paulo.

> Diz a Companhia de Tecidos Paulista que na Inglaterra o operário tem rendimento de 95% de sua capacidade de produção, e que em São Paulo, essa eficiência é de 85% e nos outros Estados do Sul é de 75%, ao passo que no Norte não vai além de 40 a 45%, donde se conclui que um operário do Sul tem o duplo da eficiência de um operário do Norte. Nas fábricas do Sul um tear é ocupado por um só operário e não existe no Norte nenhuma fábrica, por menor que seja, em que se possa trabalhar um operário em cada tear, e sim, dois. Nas populações no Norte predominam os elementos primitivos que entram no seu amalgamento – o branco, o negro e os indígenas – formando as chamadas raças de mestiços e mamelucos, quando no Sul, em virtude dos movimentos migratórios, a influência tem sido benéfica em virtude da raça meridional do país. Uma fábrica do Norte tem necessariamente que empregar o duplo do pessoal para obter a mesma eficiência, motivo pelo qual, um operário do Norte não pode ganhar senão a metade do que ganha um operário do Sul.[55]

É interessante observar a maneira como o CIFTA-RJ rebate ao argumento da "baixa eficiência" do operário do Norte. A presença de "elementos primitivos" como razão para certa ineficiência do trabalhador é reforçada, na medida em que é declarado que o fenômeno da entrada do "elemento primitivo" no amalgamento

[53] Na seção em que são apresentadas as "Considerações sobre o Memorial da Companhia de Tecidos Paulista", a diretoria do Centro das Indústrias de Fiação e Tecelagem do Rio de Janeiro rebate as argumentações feitas pela CTP com relação à suposta desvantagem em função da "baixa eficiência do trabalhador nordestino", revelando que "as fábricas de tecidos do Sul, principalmente as do Rio e de São Paulo, pagam salários duas a três vezes maiores que as fábricas do Norte, e continua informando que, enquanto a CTP paga em média 116$000 por operário, as fábricas do Rio pagam o salário médio de 248$000. CIFTA-RIO. **Relatório da diretoria**. 1938. p. 48.

[54] Para maiores detalhes sobre o protagonismo da CTP na polêmica em torno da "baixa eficiência do trabalhador do Nordeste", Cf. LEITE LOPES, J. S. Op. Cit., p. 289-299.

[55] CIFTA-RJ. **Relatório da diretoria**. 1938. p. 3.

das populações do Norte, também é observado nas regiões sulinas. Declara ainda o Centro Industrial que:

> A quase totalidade do operariado têxtil é brasileira. A porcentagem de estrangeiros é insignificante, bastando observar que no Distrito Federal a quantidade de estrangeiros na indústria de tecidos não alcança 10% do operariado. Nas fábricas do interior, especialmente no Estado de Minas Gerais, essa porcentagem muitas vezes não atinge a 1%.[56]

Todos os argumentos utilizados pela CTP foram rebatidos pelo Centro Industrial de Fiação e Tecelagem do Rio de Janeiro e pelo Sindicato Patronal das Indústrias Têxteis do Estado de São Paulo, que realizam um inquérito com o objetivo de se certificar sobre o posicionamento de todas as indústrias têxteis do país, como relação à limitação "da duração do trabalho exclusivamente nas seções de tecelagem e algodão têxteis", e se deve ser "limitado a quarenta e oito ou sessenta horas semanais". O resultado foi que 165 fábricas se posicionaram a favor da limitação das horas de trabalho, enquanto 48 se posicionam contrárias a essa medida. A maioria das que foram favoráveis optou pela limitação do trabalho em 60 horas semanais.

As divergências entre o coronel Frederico e Bezerra de Mello foram potencializadas por seus posicionamentos declaradamente opostos nessa ocasião. No inquérito realizado pelos Centros Industriais, o Cotonifício Othon Bezerra de Mello aparece na lista das indústrias favoráveis a limitação em 60 horas semanais do trabalho nas seções de tecelagem. No que diz respeito às considerações sobre a presença do "elemento primitivo" e a "baixa eficiência" do operário do Norte, a divergência, ao que parece, também estava presente.[57] Para Bezerra de Mello, vencida "a fase de educação e preparo do nosso operariado inteligente e apto a

[56] Ibidem. p. 48.

[57] As questões pelas quais se digladiavam a classe dos industriais estavam todas remetidas aos trabalhadores, seu recrutamento, treinamento, controle, capacidade. Trata-se de uma concepção dos trabalhadores, pela "fala dos outros", que não representa, em absoluto, a diversidade de situações, ações e reações experimentadas por esses trabalhadores, em inúmeras situações socioculturais, cada qual específica, porque historicamente constituída. Por outro lado, se a concepção pela "fala do outros", nesse caso pela fala dos patrões, não pode expressar uma imagem que contemple as reais características dos trabalhadores, por outro, é na relação necessária entre as classes que essa imagem se constitui historicamente. Cf: PAOLI, Maria Célia. Os trabalhadores urbanos na fala dos outros. *In:* LEITE LOPES, José Sérgio (Org.). **Cultura e identidade operária: aspectos da cultura da classe trabalhadora**. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1987. p. 53-101.

todos os misteres, a indústria de tecidos (pernambucana) começou colher os frutos de seu trabalho".[58]

A "guerra surda e cruel" – expressão utilizada por Bezerra de Mello – foi, segundo o próprio, desfechada pela CTP do coronel Frederico em diferentes frentes. À estratégia da fabricação de "panos inferiores e mais estreitos" para serem vendidos a preços mais baixos que os produzidos pelas fábricas do Grupo Othon, é somada, segundo investigação de Leite Lopes, à realização de um requerimento feito por parte da firma Lundgren Irmãos Ltda, do Rio de Janeiro. Essa firma, que cuidava da parte comercial da CTP, entrou com pedido junto ao Ministério do Trabalho, solicitando o registro das marcas "Riachuelo", "Mescla Riachuelo" e "Guararapes", adotadas há dez anos pelo Grupo Othon, para assinalar brins e mesclas de sua fabricação, e vendidas em todo o Brasil, pedido este sustado por interferência do governador pernambucano Lima Cavalcanti.[59]

É preciso sublinhar que a Companhia de Tecidos Paulista dos irmãos Lundgren foi uma das primeiras do país a possuir um escoadouro próprio para sua produção de tecidos, com a criação da rede de lojas chamada *Casas Pernambucanas,* fora do Estado, e *Paulistas,* em Pernambuco. Em 1920, segundo Stein, "a Companhia mantinha cerca de duzentas lojas varejistas espalhadas por todo o Nordeste do Brasil, nas quais vendiam sua própria produção e a de outras fábricas".[60] A lembrança desses acontecimentos, fortemente presente na família Bezerra de Mello, sugere que a concorrência entre o "velho Othon" e o coronel Frederico ganhou contornos de uma disputa que conservava um "tom patriarcal", podendo ser caracterizada como um verdadeiro *embate de coronéis*.

> O relacionamento do velho Othon com o coronel Frederico não era bom (risos). O nosso com os filhos – depois que ele morreu – era muito bom, mas enquanto eles eram vivos não. Tinha espaço para todos, mas havia uma certa rivalidade. Os Lundgren fizeram as Casas Pernambucanas, nós fizemos as Lojas Riachuelo. Os Lundgrens passaram a ser nosso maior cliente. As Lojas Pernambucanas estavam espalhadas por todo país e compravam bem mais que qualquer outra [...] O problema dele com o velho Othon é que ele mandou tocar fogo nos nossos armazéns de algodão! Naquela época, coisa de pernambucano (risos), tinha meu

[58] MELLO, Othon L. Bezerra. Op. Cit., p. 53.
[59] LEITE LOPES, J. S. Op. Cit., p. 138.
[60] STEIN. Op Cit., p. 128.

> irmão com 18, 20 (fala de Luiz Brito Bezerra de Mello, primeiro dos filhos, à época já membro da diretoria do Grupo) anos na época, pegou os caras que estavam tocando fogo, levou lá pra casa dele e botou no alto de uma árvore e deixou eles lá [...].[61]

O incêndio a que se refere Álvaro Bezerra de Mello, ocorrido nos armazéns de algodão de uma das fábricas do Grupo, foi o acontecimento que desencadeou a denúncia de toda uma série de incidentes que vinham ocorrendo havia oito anos, desde o momento em que – conforme consta na carta – houve a recusa da parte de Bezerra de Mello em atender ao pedido do coronel Frederico de que não mais admitisse operários demitidos da Fábrica de Paulista. Então, em 13 de dezembro de 1936, de domingo para segunda-feira, "manifestou-se violento incêndio no almoxarifado de nossa Fábrica Bezerra de Mello, destruindo-o por completo".[62]

É preciso, pois, assinalar que as razões apontadas como sendo motivadoras dos supostos atos praticados pelos Lundgren contra Bezerra de Mello e o aglomerado industrial que chefiava não foram construídas sobre um vazio. Em meados dos anos de 1920 e início de 30, quando as fábricas do Cotonifício Othon Bezerra de Mello se encontravam em plena expansão, o recrutamento dos operários da Paulista foi constante. De acordo com relatos colhidos por Leite Lopes, grande contingente de operários de Paulista foi efetivamente transferido para as fábricas do Grupo Othon.[63] Não seria, portanto, de estranhar que um homem acostumado ao monopólio do poder econômico e social como o Coronel Frederico Lundgren, empreendesse pesada campanha contra aqueles que ameaçavam, de forma tão contundente, a manutenção de seu poder.

Também é pouco convincente a versão que apresenta o Grupo Othon numa postura sempre passiva diante de investidas tão duras, de acordo com a versão apresentada pelo próprio Grupo. Na pesquisa de campo realizada por Leite Lopes a respeito da experiência da Companhia de Tecidos Paulista, foram ouvidas versões que corriam entre antigos operários das fábricas do Grupo Othon, em que o famigerado incêndio que destruiu quase completamente a Fábrica Bezerra de

[61] Entrevista com Álvaro Bezerra de Mello, concedida à autora em 24 set. 2010.
[62] CIFTA-RJ. **Arquivo de Correspondências**. Carta de Othon Lynch Bezerra de Mello, diretor-presidente do Cotonifício Othon Bezerra de Mello S. A. ao CIFTA-Rio, datada de Pernambuco em 02 jan. 1937.
[63] LEITE LOPES, J. S. Op. Cit., p. 138.

Mello teria sido obra dos próprios proprietários da fábrica, para assim conseguirem o dinheiro do seguro.

Essa versão é explicitada, por exemplo, numa entrevista realizada por Leite Lopes com uma operária da Fábrica Amalita, pertencente ao Grupo Othon, a comunista e militante sindical Júlia Santiago. Em seu relato, a operária que havia participado da greve, da qual os trabalhadores saíram vitoriosos em 1952, denuncia ter sido vítima de uma tentativa da administração da fábrica de torná-la culpada do incêndio proposital de um tear – ocorrido num período em que ela se encontrava gozando de férias – para justificar sua demissão por justa causa. Segundo a versão da entrevistada, formou-se um verdadeiro teatro visando intimidá-la, iniciado com sua convocação para uma reunião, na qual é recebida por chefes, gerentes e policiais chamados pela fábrica. A reunião, de acordo com Júlia, teria seguido com o seguinte diálogo:

> Olha, nós mandamos lhe chamar porque você tocou fogo numa máquina. Ao que Júlia responde: Olha, me diga uma coisa. Tocar fogo em máquina, eu de férias, só se foi em pensamento, ou será que vocês mandaram tocar fogo na máquina da mesma forma que vocês fizeram quando ganharam com o incêndio da Bezerra de Mello? Porque vocês mandaram tocar fogo num armazém de algodão e com aquele tocado de fogo, que foram vocês que tocaram aquele fogo, ganharam essa fábrica Amalita. Vocês estão querendo outra fábrica através do seguro? Eu acho que vocês deviam inventar outra forma de me pegar porque essa não vai colar![64]

Se as acusações feitas por Júlia aos representantes do Grupo Othon tinham fundamento, não há como efetivamente comprová-las. O fato é que houve um recuo por parte da administração da fábrica na iniciativa de demiti-la por justa causa. Júlia Santiago ainda permaneceu por algum tempo na fábrica em que era liderança antiga.

Considerações finais

> Para Thompson [...] não seria a industrialização que se teria imposto a capitalistas e trabalhadores, com a força de uma lei que regeria suas relações [...] ao contrário, a industrialização seria o resultado de um

[64] Relato de Júlia Santiago, militante sindical e partidária e operária da Fábrica Amalita, de propriedade do Grupo Othon. apud. LEITE LOPES, J. S. Op. Cit., p. 138.

> processo histórico real, como todo processo histórico, único, pouco importando o fato de que, depois, por sua importância e características, ele se tornaria um modelo universal. Para Thompson, a grande indústria moderna é um resultado (histórico) da luta de classes.[65]

Os pressupostos que norteiam a história social permitem que a história do empresariado seja combinada à história do trabalho e dos trabalhadores. O esclarecimento das especificidades e regularidades, possível por meio dessas relações, contribui para afirmação de que as condições em que se deram as relações entre empresário e trabalhadores, e seus efeitos sobre o comportamento social de ambos não se explica por si só, mas vincula-se a transformações históricas mais abrangentes. A perspectiva comparada não se contrapõe à noção *thompsiniana* de que "cada evento histórico é único", mesmo porque "muitos acontecimentos amplamente separados no tempo e no espaço revelam, quando se estabelece relação entre eles, regularidades de processo."[66]

É nessa perspectiva que buscou-se evidenciar que o poder e a autoridade, de que se valiam os *coronéis da indústria,* compunham um repertório de elementos que, no processo histórico, foram material e culturalmente sedimentados. A passagem de modos de vida e trabalho anteriores, como do sistema agrícola de produção, por exemplo, para o fabril é um processo marcado por rupturas, tanto quanto por continuidades. Permanecem presentes nas novas condições de vida e trabalho oferecidas pela indústria características simbólico-culturais que marcam as relações sociais que lhes são subjacentes, e que, ao atenuarem a ruptura, funcionam como elementos de consolidação das identidades individuais e sociais dos atores envolvidos neste processo histórico.

Essas "transformações na continuidade" são observadas de modo peculiar no contexto de instalação das fábricas têxteis de Pernambuco, estado fortemente marcado por um passado, no qual os grandes engenhos de açúcar foram transformados em palco, em que diferentes atores sociais protagonizaram experiências de dominação, subordinação, como também de resistência e

[65] SILVA, Sérgio. Thompson, Marx, os marxistas e os outros. *In:* THOMPSON, E. P. **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos***.* Campinas, SP: Unicamp, 2001. p. 64-65.
[66] THOMPSON, E. P**. A miséria da teoria, ou um planetário de erros**. Rio de Janeiro. Zahar, 1978. p. 97-98.

consenso. As relações sociais historicamente vivenciadas no interior dessa sociedade fortemente hierarquizada, destituída de direitos que permitissem uma resistência institucionalizada por parte dos dominados, foram, em grande medida, marcadas pela coerção física e econômica.

Não obstante, se é verdade que a força e a coerção marcaram as relações sociais nessa sociedade, não é possível prescindir da ideia de que havia outros elementos em jogo. Ao considerar toda a complexidade presente no processo de tessitura dessas relações sociais, as ações e contradições de sujeitos históricos atuando em situações concretas, torna-se possível compreender como a hegemonia cultural da classe dominante foi, ao mesmo tempo, constituindo-se e exercendo considerável peso na manutenção de seu poder.[67] O "coronelismo", como definido por Vitor Nunes Leal, pode representar um bom exemplo da manutenção de antigas formas de poder e autoridade, favorecida pela hegemonia cultural de indivíduos, membros de uma aristocracia agrária de poderes políticos decadentes.[68]

Formas "variáveis" desses "coronéis" se fizeram notar na indústria e na política, no estado de Pernambuco, especialmente pela figura dos irmãos Lundgren: Frederico e Arthur Lundgren, proprietários da poderosa Companhia de Tecidos Paulista, a maior do norte do país. Outros industriais, como Othon Bezerra de Mello, também tiveram seus nomes associados ao peso deste título, tão marcado pelo signo do poder e da autoridade. Um poder e uma autoridade construídos a partir de relações sociais fundadas em princípios considerados retrógrados para

[67] A forma como aqui se mobiliza o conceito de hegemonia cultural corresponde à maneira como Thompson o mobiliza, ao analisar as relações sociais na Inglaterra do século XIII. Afirma o autor: "[...] o controle da classe dominante no século XVIII se localizava primordialmente numa hegemonia cultural, e só secundariamente numa expressão de poder econômico ou físico (militar). Dizer que era "cultural" não é dizer que fosse imaterial, demasiado frágil para análise, insubstancial. Definir o controle em termos de hegemonia cultural não é desistir das tentativas de análise, mas se preparar para a análise nos pontos em que deveria ser feita: nas imagens de poder e autoridade, nas mentalidades populares da subordinação". THOMPSON, E. P. **Costumes em comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 46.

[68] Vitor Nunes Leal concebe o "coronelismo como resultado da superposição de formas desenvolvidas do regime representativo a uma estrutura econômica e social inadequada. Não é, pois, mera sobrevivência do poder privado, cuja hipertrofia constitui fenômeno típico de nossa história colonial. É antes uma forma peculiar de manifestação do poder privado, ou seja, uma adaptação em virtude da qual os resíduos de nosso antigo e exorbitante poder privado têm conseguido coexistir com um regime político de extensa base representativa." Cf: LEAL, Vitor Nunes. **Coronelismo, enxada e voto**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 44.

quem se queria associado ao progresso e aos valores da modernidade, como era o caso de Bezerra de Mello.

Fontes e bibliografia

Entrevista

Entrevista com Álvaro Brito Bezerra de Mello, concedida à autora em 24 set. 2010.

Arquivos

CIFTA.

Fundação Joaquim Nabuco.

Jornais

A PROVÍNCIA, Recife, 8 dez. 1928.

A PROVÍNCIA, Recife. 17 set. 1929.

A NOITE, Rio de Janeiro. 7 mar. 1929.

A NOITE, Rio de Janeiro, 24 abr. 1931.

DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 3 dez. 1930.

Documentos diversos

ATA DA ASSEMBLEIA GERAL EXTRAORDINÁRIA DO COTONIFÍCIO OTHON BEZERRA DE MELLO S/A.

CIRANO, Marcos. Joaquim de Arruda de Falcão: contra o rugir da unanimidade. **Perfis parlamentares do século XX**. Assembleia Legislativa de Pernambuco, Pernambuco. p. 11. Disponível em: <http://www.alepe.pe.gov.br/sistemas/perfil/parlamentares.html>. Acesso em: 30 ago. 2012.

Revista do Instituto Arqueológico Histórico e Geográfico Pernambucano. Recife, v. XXIX, n. 135-142, 1928-1929.

Referências bibliográficas

ALVIM, Rosilene. **A sedução da cidade**. Rio de Janeiro: Graphia, 1997.

D'ARAUJO, Maria Celina. **Estado, Classe trabalhadora e políticas sociais**. *In*: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves (Org.). **O Brasil**

republicano: o tempo do nacional-estatismo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

FORTES, Alexandre [et. al.]. **Na luta por direitos***.* Campinas, SP: Unicamp, 1999.

LEITE LOPES. **A tecelagem dos conflitos de classe na cidade das chaminés***.* Brasília: Universidade de Brasília e Marco Zero/MCT/CNPq, 1998.

MELLO, Othon L. Bezerra. A Evolução da Indústria de Tecidos de Algodão em Pernambuco. **Revista do Instituto Arqueológico Histórico e Geográfico de Pernambucano**. Recife, v. XXIX, n. 135-142, 1928.

PAOLI, Maria Célia. Os trabalhadores urbanos na fala dos outros. *In:* LEITE LOPES, José Sérgio (Org.). **Cultura e identidade operária**: aspectos da cultura da classe trabalhadora. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1987.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992

SAVAGE, Mike. Classe e história do trabalho. *In:* BATALHA, Cláudio H. M.; FORTES, Alexandre; SILVA, Fernando Teixeira (Org.). **Culturas de classe**: identidade e diversidade na formação do operariado. Campinas, SP: Unicamp, 2004.

SILVA, Sérgio. Thompson, Marx, os marxistas e os outros. *In:* THOMPSON, E. P. **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos***.* Campinas, SP: Unicamp, 2001.

STEIN, Stanley. **Origens e evolução da indústria têxtil no Brasil***.* Rio de Janeiro: Campus, 1979.

THOMPSON, E. P. **A miséria da teoria, ou um planetário de erros**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. **Costumes em comum***.* São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA:
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História.
Rua Marquês de São Vicente. Gávea.
CEP: 25920000 - Rio de Janeiro, RJ - Brasil.

Recebido: 08/05/2018
Aprovado: 30/06/2018

Revista de História Comparada - Programa de Pós-Graduação em História Comparada-UFRJ
https://revistas.ufrj.br/index.php/RevistaHistoriaComparada - ISSN: 1981-383X

NEOLIBERALISMO E PROGRAMAS DE TRANSFERÊNCIAS MONETÁRIAS CONDICIONADAS NA AMÉRICA LATINA

Rosaly Justiniano de Souza Rocha[1]
Universidade Federal do Tocantins

José Pedro Cabrera Cabral[2]
Universidade Federal do Tocantins

Resumo: O trabalho aborda a partir de uma análise crítica do neoliberalismo como modelo político-econômico, a estruturação, implementação e desenvolvimento das políticas públicas derivadas dos Programas de Transferências Monetárias Condicionadas – PTMC, implementados em toda América Latina a partir da década de 1990. Políticas estas, elaboradas no marco da reestruturação política do capital no âmbito da globalização, no início da década de 1980, sobre o comando do Banco Mundial e outras instituições internacionais. O objetivo central do artigo procura analisar as distintas estratégias das políticas neoliberais na implementação e desenvolvimento dos Programas de Transferência Monetária Condicionada assim como a análise de seus impactos na população beneficiada pelos programas, a partir dos documentos das organizações internacionais, assim como dos relatórios de avaliação e acompanhamento dos respectivos programas. Este trabalho é oriundo de uma dissertação de mestrado.
Palavras-chave: Neoliberalismo; Políticas Públicas; Programas de Transferências Monetárias.

NEOLIBERALISM AND CONDITIONAL CASH TRANSFER PROGRAMS IN LATIN AMERICA
Abstract: The study approaches neoliberalism from a critical analysis as political and economic model, the structuring, implementing and development of public policies derived from Conditional Cash Transfer Programs – CCTPs, implemented throughout Latin America since the 1990s. These policies, which were drawn up within the framework of political restructuring of capital within the scope of globalization, at the beginning of the 1980s, under the command of the World Bank and other international institutions. The main objective of this article seeks to analyze the different strategies of neoliberal policies in the implementation and development of the Conditional Cash Transfer Programs as well as the analysis of its impacts on the benefited population by the programs, from the international organizations' documents, as well as the evaluation reports and the monitoring of the respective programs. This study is derived from a master's dissertation.
Keywords: Neoliberalism; Public Policies; Cash Transfer Programs.

Introdução

Após o final da Segunda Guerra Mundial os governos das potências capitalistas tiveram receio que a crise dos anos de 1930 voltasse a ameaçar a economia mundial, por isso decidiram adotar medidas para prevenir as recessões. O desemprego em massa, característico dos períodos de crise, deveria ser evitado e

[1] E-mail: rosaly.souza@hotmail.com.
[2] E-mail: josepedro@uft.edu.br.

os desequilíbrios sociais deveriam ser amenizados, assim, a política keynesiana[3] tornou-se a política econômica vigente até a década de 1970.

Nos anos de 1970, a política keynesiana orientava as políticas públicas dos países economicamente hegemônicos. A oferta de bens e serviços pelo Estado e o reconhecimento de direitos sociais começaram a ser questionados por instâncias internacionais que participam ativamente da redefinição de uma nova economia mundial e da reconfiguração das políticas públicas de forma geral: Banco Mundial, Fundo Monetário Internacional (FMI), entre outros.[4]

A década de 1970 foi marcada por mais uma crise do capitalismo, por esse motivo, foi necessário criar novos mecanismos para a permanência do sistema capitalista. A tendência à redução do papel do Estado e à descentralização das suas atribuições, a privatização dos serviços públicos, a flexibilização dos meios e agentes de produção impostas pela globalização da economia transformaram as relações entre Estado e sociedade. Esses fatores marcaram a década de 1980 no mundo.

A partir da década de 1980 o capitalismo transnacional representado pelo Banco Mundial, o conjunto de organizações das Nações Unidas e do Fundo Monetário Internacional aplicavam as receitas em forma de "recomendações" para os países da América Latina emanadas do Consenso de Washington, como a única possibilidade de colocar aos países da região dentro da nova ordem mundial, ou seja, da liberalização do comércio e da égide neoliberal.

Após o Consenso de Washington e acompanhadas das recomendações de privatizações e do "necessário" ajuste fiscal recessivo que levou a degradação da região com implicações brutais para as economias e para a vida política dos países, com consequências de alto impacto nas sociedades latino-americanas devido ao aumento das desigualdades sociais, a destruição do mercado de trabalho, o aumento do desemprego e aos índices elevadíssimos de pobreza e pobreza

[3] O keynesianismo é uma corrente teórica econômica idealizada por John Maynard Keynes, composta por um conjunto de ideias que sugeriam a intervenção do estado na vida econômica, cujo objetivo era crescimento da demanda em equivalência com o aumento da capacidade produtiva da economia de forma suficiente para garantir o pleno emprego, mas sem excesso, pois isto provocaria um aumento da inflação. O keynesianismo também é conhecido como Estado de bem-estar social.
[4] LAVERGNE, Rémi Fernand. Programa Bolsa Família: uma nova modalidade de biopolítica. **Serviço Social & Sociedade**, São Paulo, n. 110, p. 323-344, 2012.

extrema. As organizações internacionais apresentam uma série de programas destinados ao combate à pobreza.

No marco desses programas chamados de Programas Direcionados aos Pobres, programas estes de cunho compensatório que pretendiam amenizar o grau de degradação social provocado pelas políticas de ajuste fiscal – também recomendadas por elas – se apresentam como uma solução "paliativa" e assistencialista com uma visão de longo prazo, uma série de programas dirigidos a amenizar ou combater a pobreza. Um destes programas chamado de Programa de Transferência Monetária Condicionada – PTMC, implementa-se a partir da década de 1990 em todo o continente e também na África.

Sobre um discurso que tenta ocultar as causas estruturais das desigualdades sociais e dos índices de pobreza, são ofertadas transferências de dinheiro para as famílias pobres com filhos em idade escolar. É um programa que se massifica rapidamente atendendo assim, a milhões de pessoas em toda a América Latina. A contrapartida por este benefício seria a de que os beneficiários se comprometessem a mandar seus filhos à escola e a realizar o pré-natal e controles de saúde básicos. O objetivo seria o de proteger as mulheres, as crianças e os jovens dos problemas da pobreza.

Essa "proteção" focaliza-se nessa população com o argumento de que construindo um "capital humano" a população pobre poderá "futuramente", no longo prazo, por seus próprios meios sair da pobreza. Isso se faria a través da escolarização, de cuidados e melhoria das condições de saúde e melhorando a nutrição de mulheres, crianças e jovens. Somando-se a esse argumento o tema do empoderamento da mulher como uma necessidade substancial para sair da situação de pobreza. Na verdade, o que se pretende é terceirizar as responsabilidades do Estado – negando as razões estruturais – e repassando estas responsabilidades para os próprios pobres.

Agora os pobres são os "únicos" responsáveis por sua situação e, para sair da pobreza necessitaram assumir suas responsabilidades. A grande saída está na acumulação de capital humano, segundo o Banco Mundial, enquanto os pobres devem acumular capital "humano", outros se dedicam a acumular capital "financeiro".

A proposta deste artigo é de realizar uma análise do neoliberalismo como modelo político-econômico e a implementação dos Programas de Transferências Monetárias Condicionadas, propostas pelas organizações internacionais, no âmbito de América Latina a partir da década de 1990. A metodologia adotada parte de uma análise crítica dos documentos elaborados por estas instituições, assim como dos relatórios de acompanhamento dos programas dos diversos países. O objetivo do trabalho é analisar as distintas estratégias das políticas neoliberais na implementação e desenvolvimento dos Programas de Transferência Monetária Condicionada assim como a análise de seus impactos na população beneficiada pelos programas.

A hipótese que norteia nossa pesquisa é que a construção de políticas "públicas" no âmbito de América Latina se realiza a partir das indicações das organizações representantes do capital transnacional para atender as necessidades e os interesses dos processos construídos no marco do neoliberalismo. Pretende-se demonstrar a perversidade que permeia essas políticas e os impactos para a população "supostamente" beneficiada.

Globalização e Neoliberalismo

O mundo vem passando por mudanças profundas desde o início da década de 1970, sendo que estas transformações são econômicas, políticas e sociais. Segundo Ferrer e Ribeiro,[5] esse conjunto de transformações é conhecido como "processo de globalização".[6] O "processo de globalização" é uma reestruturação do capitalismo que entrou em crise na década de 1970. Esta crise foi resultado de um conjunto de fatores dentre os quais podemos destacar: a derrota americana no Vietnã, a crise do petróleo, o fim da paridade ouro/dólar que gerou inflação e saldos negativos na conta corrente dos Estados Unidos, fatores estes que colocaram em dúvida a hegemonia norte-americana.

A hegemonia norte-americana se consolidou principalmente após a Segunda Guerra Mundial, período em que a Europa procurava se reerguer. As principais

[5] FERRER, Walkiria Martinez Heirinch; RIBEIRO, Maria de Fátima (Org.). **Globalização, neoliberalismo e soberania**. São Paulo: Arte e Ciência, 2012.
[6] Ibidem. p. 11.

agências internacionais voltadas para o "desenvolvimento" surgem no período pós Segunda Guerra e tem sede nos Estados Unidos. Sendo assim, a ex-colônia torna-se um dos países mais poderosos do mundo, liderando uma rede capitalista mundial onde o principal objetivo é o capital.

Oliveira[7] afirma que o processo histórico de mundialização do capital teve como principal elemento a ascensão dos Estados Unidos como potência militar e econômica. Isso ocorre porque este país transformou-se na principal potência econômica do mundo, já que, os países europeus tiveram suas economias fortemente atingidas pela Segunda Guerra Mundial e enquanto estes países procuravam se reerguer, os Estados Unidos se consolidavam enquanto potência mundial capitalista hegemônica.

A supremacia dos Estados Unidos se consolidou na conferência de *Bretton Woods*[8] diante dos países participantes. Nesta conferência, foram criadas novas regras de funcionamento e a implantação de instituições financeiras internacionais. O novo sistema financeiro elaborado em *Bretton Woods* criou o plano político da Organização das Nações Unidas (ONU); no plano comercial, criou o Acordo Geral sobre Comércio e Tarifas (denominado GATT); e no plano monetário, criou instituições, regras e princípios econômicos - além da criação do FMI (Fundo Monetário Internacional) e BIRD (Banco Internacional de Reconstrução e Desenvolvimento) - responsáveis por administrar as relações financeiras internacionais. A *priori* o BIRD foi criado com o objetivo de financiar a reconstrução europeia devastada pela segunda grande guerra mundial. À medida que este objetivo foi sendo alcançado, o BIRD "passou aos investimentos voltados à satisfação das chamadas necessidades especiais dos Estados-membros,

[7] OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. Mundialização da Agricultura Brasileira. *In:* _____ et al. (Org.) **Território em Conflito, Terra e Poder.** Goiânia: Kelps, 2014. p. 17-103.

[8] O Sistema *Bretton Woods* de gerenciamento econômico internacional foi definido pela conferência de *Bretton Woods*, e estipularam em julho de 1944 as regras paras as relações comerciais e financeiras entre os países mais industrializados do mundo. Este sistema foi um preparo para reconstrução do capitalismo mundial, embora a Segunda Guerra Mundial ainda estivesse em curso. Foram 44 nações participantes, inclusive o Brasil. Na conferência foi definido o sistema de regras, instituições e procedimentos para regular a política econômica internacional. Uma das principais propostas de *Bretton Woods*, a conversibilidade dólar-ouro teve fim devido a grande demanda mundial por ouro.

particularmente dos países periféricos". O BIRD posteriormente passou a denominar-se Banco Mundial.[9]

Depois de um longo período de crescimento e prosperidade para as grandes potências mundiais, desde o final da Segunda Guerra Mundial, a década de 1970 foi marcada pela crise e a vulnerabilidade econômica e política. Diante deste quadro, foram criados alguns instrumentos para alterá-lo, como por exemplo, a formação do G-7,[10] que é resultado da ação das potências econômicas mundiais como mecanismo para sair da crise mundial. Este grupo tinha como objetivo principal articular politicamente meios para enfrentar as consequências da crise do petróleo e conter o crescimento gradual dos países socialistas no cenário internacional.

Nos últimos anos, especialmente a partir da década de 1970, o sistema de produção capitalista vem enfrentando algumas crises. O ápice do fordismo e do keynesianismo das décadas de 1950 e 1960, marcado como um período próspero de acumulação de capital deu lugar, a partir da década de 1970, a um quadro crítico do sistema capitalista. Este quadro pode ser observado a partir de alguns elementos: o excesso de produção decresceu a taxa de lucro; a desvalorização do dólar, dando indício da falência do acordo de *Breeton Woods*, a crise do *Welfare State* ou do "Estado de Bem-Estar Social"; o desemprego; as lutas sociais (como greves, manifestações de rua); a inflação disparou; a guerra árabe-israelense; o embargo do petróleo em 1973 – foram fatores que deram forte impulso à crise capitalista da década de 1970. Diante desta crise, era claro que o liberalismo que proporcionou altas taxas de crescimento aos países capitalistas avançados a partir da segunda metade da década de 1940, após o término da Segunda Guerra Mundial, já não funcionava mais. Para sair da crise eram necessários outros mecanismos.[11]

As grandes potências mundiais desde a Segunda Guerra Mundial não viviam um período de recessão tão prolongado com desaceleração do crescimento,

[9] BARUCO, Grasiela Cristina da Cunha. **Do consenso keynesiano ao pós-Consenso de Washington.** 2005. Dissertação (Mestrado em Economia) – Instituto de Economia, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2005. p. 25.

[10] O G-7 é o grupo internacional formado em 1975 pelos sete países mais desenvolvidos e industrializados do mundo. São eles atualmente: Estados Unidos, Japão, Alemanha, Reino Unido, França, Itália e Canadá.

[11] HARVEY, David. **Breve historia del Neoliberalismo**. Tradução Ana Valera Mateos. Madrid: Akal, 2007a.

aumento da inflação, aumento do desemprego e as políticas de estabilização que não funcionaram. A crise estrutural do capitalismo, principalmente nas décadas de 1980 e 1990, estimulou algumas transformações sócio-históricas. O sistema capitalista busca mecanismos para reestabelecer o padrão de acumulação, e assim há uma reestruturação do capital com objetivo de recuperar o ciclo produtivo que foi abalado pela crise da década de 1970.[12]

Como resposta à crise do capitalismo, foram tomadas medidas como o fortalecimento do poder estatal e regulação da economia através de estratégias corporativas incluindo, se necessário, a frustração de aspirações dos trabalhadores e movimentos populares através de medidas políticas de austeridade e até mesmo o controle de preços e salários.[13] Algumas dessas medidas geraram crises nas classes trabalhadoras, que foram diretamente atingidas.

O "processo de globalização" para Ferrer e Ribeiro[14] também pode ser denominado de "mundialização do capital". Esse processo, segundo estas autoras, seria uma reestruturação do capitalismo que teria como objetivo a recuperação das taxas de acumulação de períodos anteriores à crise de 1970. "Tendo em vista a viabilização das medidas adotadas para a reestruturação capitalista, foram necessárias determinadas políticas que possibilitassem o pleno desenvolvimento do processo". A partir desta reestruturação do capitalismo, surgem algumas denominações como "privatizações, desregulamentação econômica, abertura de mercado, desterritorialização, descentralização, Estado mínimo e exclusão social – sendo viabilizadas por um programa de governo específico, o neoliberalismo". Para as autoras, "o programa neoliberal possibilita a implantação de reformas necessárias ao desenvolvimento e reprodução do capitalismo financeiro, podendo ser caracterizado como a sua expressão política".[15]

No Manifesto Comunista, ainda em 1848, Karl Marx e Friedrich Engels já identificavam a existência de um mercado mundial.

> Pela exploração do mercado mundial, a burguesia imprime um caráter cosmopolita à produção e ao consumo em todos os países. Para

[12] FERRER, Walkiria Martinez Heirinch; RIBEIRO, Maria de Fátima. Op. Cit.
[13] HARVEY, David. **Breve historia del Neoliberalismo**… Op. Cit.
[14] FERRER, Walkiria Martinez Heirinch; RIBEIRO, Maria de Fátima. Op. Cit.
[15] Ibidem. p. 11.

> desespero dos reacionários, ela roubou da indústria sua base nacional. As velhas indústrias nacionais foram destruídas e continuam a ser destruídas diariamente [...]. No lugar do antigo isolamento de regiões e nações autossuficientes, desenvolvem-se um intercâmbio universal e uma universal interdependência das nações. E isto se refere tanto à produção material como à produção intelectual. As criações intelectuais de uma nação tornaram-se patrimônio comum [...] das numerosas literaturas nacionais e locais nasce uma literatura universal.[16]

É importante observar que Marx e Engels, além de identificarem a existência de um mercado mundial, fazem uma crítica sobre a invasão da burguesia em todas as partes do globo em busca de novos mercados e novas formas de lucro. Apontam ainda que para a burguesia (capitalistas) há essa necessidade de "estabelecer-se em toda parte, explorar em toda parte, criar vínculos em toda parte".[17] Assim, podemos constatar que embora a terminologia globalização da economia seja mais recente, o fenômeno de difusão do comércio no mercado mundial não é recente.

A globalização seria um processo de "reestruturação do capitalismo em novas bases econômicas". Esta seria uma forma de recuperar a economia mundial tão abalada pelas crises do capitalismo. Entretanto, de acordo com Ferrer e Ribeiro, esta reestruturação não prevaleceu apenas no campo da economia, mas abrangeu também a política e o social.[18] As reformas de caráter político e social, além das de caráter econômico contribuíram para o processo de globalização. Dentre elas destacam-se a queda do muro de Berlim, em 1989, que reunificou a Alemanha antes dividida em socialista e capitalista no ano de 1945 e tornou-se o marco de dois blocos político-econômicos antagônicos a partir da Guerra Fria que teve início em 1946.

Durante a Guerra Fria os dois blocos antagônicos, capitalismo e socialismo eram comandados por duas potências mundiais: Estados Unidos e a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas respectivamente. Estes dois blocos possuíam sistemas econômicos e políticos distintos e opostos. Além da queda do Muro de Berlim, a abertura econômica e política realizada por Mikhail Gorbatchev

[16] MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Manifesto Comunista. Tradução de Álvaro Pina. *In:* COGGIOLA, Osvaldo (Org.). **Manifesto Comunista**. São Paulo: Boitempo, 1998. p. 43.
[17] MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Op. Cit., p. 43.
[18] FERRER, Walkiria Martinez Heirinch; RIBEIRO, Maria de Fátima. Op. Cit., p. 96.

contribuíram para o avanço do capitalismo em países socialistas do Leste Europeu, que consequentemente terminaram cedendo ao capitalismo. Todos esses fatores contribuíram para a consolidação do neoliberalismo como política econômica mundial.

Para Ferrer e Ribeiro, "em linhas gerais, o processo de *globalização* se configura como uma etapa determinada do processo de acumulação do capital, que se caracteriza pela mundialização do capital financeiro, cuja dimensão não se restringe apenas ao aspecto econômico".[19] O neoliberalismo e a globalização estão intimamente ligados, visto que o neoliberalismo é a expressão política da globalização. O projeto neoliberal foi implementado incialmente por Margaret Thatcher em 1979, na Inglaterra e por Ronald Reagan, nos Estados Unidos em 1980. Este projeto expandiu-se pelo mundo e tornou-se parte integrante do "processo de mundialização do capital".[20]

Os princípios da economia de mercado regem as principais formas de poder global do mundo contemporâneo. A política neoliberal faz parte de um mercado mundial, que conduz o fluxo de capital, tecnologia, força de trabalho, mercadoria e lucro. Por isso vai além do liberalismo clássico que tem como princípios o mercado nacional, o capitalismo competitivo, a sociedade nacional. Para Ianni, o neoliberalismo empenha uma luta contra o "estatismo, o protecionismo, o socialismo em defesa da economia de mercado, da liberdade econômica concebida como fundamento da liberdade política, condição de prosperidade coletiva e individual".[21]

O neoliberalismo tem suas origens em 1944, na Europa e nos Estados Unidos. Quem deu origem ao neoliberalismo foi Friedrich Hayek, em 1944, com seu texto "O Caminho da Servidão". O texto é um ataque contra a intervenção do Estado nos mecanismos de mercado. Hayek afirma que a intervenção é uma ameaça às liberdades políticas e econômicas. O neoliberalismo, conjunto de ideias políticas e econômicas capitalistas, foi um meio de reagir ao Estado

[19] Ibidem. p. 99-100.
[20] FERRER, Walkiria Martinez Heirinch; RIBEIRO, Maria de Fátima. Op. Cit.; ANDERSON, Perry. Balanço do neoliberalismo. *In:* SADER, Emir; GENTILI, Pablo (Org.). **Pós-neoliberalismo**: as políticas sociais e o Estado democrático. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
[21] IANNI, Otavio. **A sociedade global**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997. p. 139.

intervencionista e de bem-estar[22].[23] É importante destacar que, contemporâneas ao surgimento do neoliberalismo emergiam as ideias socialistas da URSS (União das Repúblicas Socialistas Soviéticas), que se espalhavam pelo mundo e eram uma ameaça para o capitalismo.

A ideologia neoliberal, a princípio não foi bem recebida. Isso ocorreu porque os anos de 1950 e 1960 foram fase de grande crescimento econômico seguindo a orientação keynesiana, com forte intervenção do estado na economia. Sendo assim, as ideias neoliberais não faziam muito sentido. Estas ideias só vêm fazer sentido após a crise da década de 1970, período em que o keynesianismo mostrou-se uma política já sem efeito, e o capitalismo precisava de novos mecanismos para se reestabelecer. Na concepção neoliberal, as origens da crise estavam no controle excessivo do Estado na economia. A partir daí o neoliberalismo ganha força e se torna a principal política econômica mundial. As ideias neoliberais passaram a se expandir a partir da década de 1970 e começaram a ganhar espaço pelo mundo, conseguindo tornarem-se hegemônicas como ideologia. O neoliberalismo alcançou socialmente vários dos seus objetivos, dando origem também a sociedades mais desiguais. Apenas os governos claramente de direita colocavam em prática as políticas neoliberais no começo. Com o transcursar do tempo, muitos governos, inclusive os ditos de esquerda, passaram a adotar esse projeto.[24]

Para o neoliberalismo, o Estado, não deveria intervir nas ações sociais e econômicas, agindo apenas como um regulador de conflitos. "O mercado seria o responsável pela interação entre os diversos interesses individuais, tendo como resultado não um caos na sociedade, mas uma harmonia entre os interesses opostos".[25] De acordo com os ideais neoliberais, o Estado deveria manter-se forte "em sua capacidade de romper o poder dos sindicatos e o controle do dinheiro, mas parco em todos os gastos sociais e nas intervenções econômicas". Sendo assim, o Estado deveria preocupar-se com a estabilidade monetária. Para tanto seria

[22] Estado de bem estar é um modelo de organização política e econômica que coloca o Estado como agente da promoção (protetor e defensor) social e organizador da economia.
[23] ANDERSON, P. Op. Cit.
[24] Ibidem.; HARVEY, David. **Breve historia del Neoliberalismo**... Op. Cit.
[25] FERRER, Walkiria Martinez Heirinch; RIBEIRO, Maria de Fátima. Op. Cit., p. 102.

necessária uma "disciplina orçamentária", com contenção dos gastos sociais e "reestruturação da taxa natural de desemprego", ou seja, a criação de um exército de reserva de trabalho para quebrar os sindicatos.[26]

Assim, o ideal neoliberal tem como prioridade a desestatização da economia, porque dessa forma o capital tem mais possibilidades de se expandir sem a intervenção estatal, porém, se houver qualquer crise que abale o sistema financeiro, o Estado deve intervir para garantir a segurança do capitalismo. A questão social deve ser deixada em segundo plano, pois o Estado deve preocupar-se principalmente com o sistema financeiro. A política neoliberal, de uma forma geral, prega premissas como a desestatização da economia, sendo que o Estado deve interferir minimamente possível; abertura de mercado ao comércio intencional, com o intuito de estimular a concorrência com produtos nacionais; estabilização financeira com o objetivo de atrair investimentos estrangeiros e as privatizações.

Instituições financeiras Internacionais como o Fundo Monetário Internacional (FMI) e o Banco Mundial possuem os recursos não só monetários, mas também políticos para orientar, induzir ou impor políticas monetárias, fiscais e outras de cunho neoliberal. O FMI, O BIRD e a OMC (Organização Mundial do Comércio) são a "santíssima trindade do capitalismo mundial", ou seja, são as reguladoras da economia mundial, sendo poderosas agências de privatizações, modernizações "[...] sempre em conformidade com as exigências do mercado, das corporações transnacionais ou do desenvolvimento extensivo e intensivo do capitalismo mundial".[27]

As altas taxas de crescimento econômico nos países de capitalismo avançado, nas décadas de 1950 e 1960, foram geradas pelo liberalismo. Este sistema ocasionou benefícios como a expansão dos mercados de exportação para os países de capitalismo avançado, entretanto para o resto do mundo, o liberalismo e o desenvolvimento econômico, continuaram sendo "um sonho impossível". E o neoliberalismo a partir da década de 1980 não consistia em qualquer mudança significativa na condição empobrecida dos países periféricos. Nos países de

[26] ANDERSON, P. Op. Cit., p. 11.
[27] IANNI, Otavio. **A era do globalismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004. p. 108-109.

capitalismo avançado, a manutenção de uma política redistributiva de controle sobre a livre movimentação do capital, o estado do bem estar social, a intervenção do Estado na economia ativa favoreceram o crescimento desses países, enquanto os países de capitalismo periférico continuaram na pobreza.[28]

O final dos anos de 1950 e início dos anos de 1960, na América Latina, foram marcados pelos altos índices de pobreza, fator que favoreceu a expansão da ideologia comunista. Isso causou preocupação aos Estados Unidos. A Revolução Cubana em 1959, foi um elemento para essa expansão. A princípio a Revolução Cubana não era socialista, entretanto, as divergências do novo governo cubano pós-revolução e do governo norte-americano levaram a uma aproximação entre Cuba e a União Soviética. O anúncio do caráter socialista da Revolução Cubana foi realizado por Fidel Castro, após a invasão da Baía do Porcos.[29] O fracasso dessa invasão fez com que o governo estadunidense estabelecesse um embargo comercial com relação a Cuba. A única alternativa cubana para o isolamento comercial foi a aproximação com a URSS e com o socialismo. O governo norte-americano preocupado com os rumos da expansão comunista na América Latina passa a interferir na dinâmica econômica, política, social e cultural com intenção de afastar a proliferação da ideologia comunista. Por esse motivo, apoiou as ditaduras na região que usaram como principal elemento a perseguição política e o combate ao "comunismo".

Diante do quadro de expansão do ideal comunista, os norte-americanos criaram instituições de apoio econômico como estratégia para a consolidação do capitalismo na América Latina, já que o desenvolvimento capitalista nas décadas de 1950 e 1960 era baixo, o que também favorecia ao comunismo. Foi criado o Banco Interamericano de Desenvolvimento em 1959, para obtenção de recursos externos com a finalidade de oferecer o financiamento do desenvolvimento econômico e social dos latino-americanos.

[28] HARVEY, David. **Breve historia del Neoliberalismo**... Op. Cit.
[29] Um grupo de exilados cubanos, com apoio dos Estados Unidos, invadiu a Praia Girón, na Baía dos Porcos, em 1961, cujo objetivo era derrubar o governo cubano. Entretanto, esse grupo logo foi derrotado pelas milícias e pelo exército do novo governo cubano.

O papel do Estado e a luta contra a pobreza segundo as Organizações Internacionais

A partir da crise internacional do endividamento em 1982, se iniciou um processo que levou ao neoliberalismo na América Latina. Como afirma Burchardt, sob a direção do Fundo Monetário Internacional – FMI e do Banco Mundial – BM se conceberam programas de ajuste estrutural para os países afetados, que asseguravam o serviço das dívidas e permitiam dinamizar as economias da região. Como consequência dessa política, em quase toda a região teve lugar uma mudança da estratégia de desenvolvimento em direção a um modelo orientado para a integração ao mercado mundial, de políticas fiscais e monetárias restritivas, e a redução do Estado a través das privatizações.[30]

Desde o neoconservadorismo político e o auge das interpretações neoclássicas sobre o funcionamento da economia e a sociedade, se consolidou um novo paradigma emergente político-econômico que passou a fornecer sustentabilidade teórica as chamadas Reformas de Primeira Geração que promoveu o Banco Mundial a partir da década de 1980. Os elementos norteadores do arcabouço neoliberal sobre o papel do Estado e o mercado afirmam que a intervenção estatal seria ineficiente e, portanto, a participação do mercado eficiente seria fundamental, assim o Estado deveria se restringir a cumprir aquelas funções que o mercado não estaria em condições de atender.[31]

Com seus antecedentes no Consenso de Washington as diretrizes das reformas de primeira geração, identificou a necessidade de se realizar um diagnóstico da crise na América Latina a partir de duas causas: a primeira, o crescimento excessivo do Estado expresso em um sistema protecionista – com base no modelo de industrialização por substituição de importações –, excessiva regulação, empresas estatais ineficientes; e a segunda, um forte populismo econômico, definido pela incapacidade de controle do déficit público e responsável

[30] BURCHARDT, Hans-Jurgen. El nuevo combate internacional contra la pobreza. ¿Perspectivas para América Latina?. **Nueva Sociedad**, Caracas, n. 193, p. 119-132, sept./oct. 2004. p. 120.
[31] GUIÑAZÚ, M. C. **La participación de las organizaciones de la sociedad civil en la integración hemisférica:** el caso argentino. Buenos Aires: FLACSO, 2000.

por manter baixo controle às demandas salariais tanto do setor público como do privado.[32]

Este diagnóstico que será retomado pelo Banco Mundial para caracterizar aos anos 80 como a "década perdida",[33] elabora uma interpretação a histórica da intervenção dos estados populistas, desde a que se considera que o papel do Estado em matéria econômica e social resulta intrinsicamente nocivo para o desenvolvimento econômico visto que este inibiria o desenvolvimento do mercado como distribuidor do produto social.[34] Sobre esta argumentação se promoveu a meta estabelecida no Consenso de Washington: estabilizar as economias na América Latina a traves do ajuste fiscal e de políticas ortodoxas nas que o mercado se desempenhe plenamente.

O Banco Mundial passou a promover as reformas previstas no Consenso de Washington sob o argumento de que a estabilidade macroeconômica, a orientação para o exterior, o desenvolvimento de um setor privado forte e a implementação de programas sociais direcionados aos pobres, eram o caminho correto e suficiente para atingir o bem-estar social com base no crescimento econômico, a equidade e a qualidade de vida. Neste contexto o papel do Estado devia direcionar-se a prover programas sociais para atender aos pobres, proporcionando assim, a facilitação de acumulação de capital humano, investimentos em infraestrutura básica e criar um marco normativo que estimule a concorrência, assegure o direito à propriedade e proteja aos consumidores.[35]

As reformas de primeira geração evidenciaram um problema limitador que até o próprio Banco Mundial reconheceu no momento em que impulsou a segunda geração de reformas a partir de 1990. Esta seria a que levaria a uma forte contradição, o Estado ao qual se diagnosticou como o principal problema, agora deveria converter-se na solução desses problemas sendo o "instrumento" de estabilidade econômica e do ajuste fiscal.

---

[32] WILLIAMSON James. **What Washington Means by Policy Reform**. Washington D.C.: Institute for International Economics, 2002.
[33] BANCO MUNDIAL. **América Latina y el Caribe diez años de la crisis de la deuda**. Washington D.C., 1993.
[34] BORZESE, Dana e Cols. Los aprendizajes del Banco Mundial. La resignificación del Estado en la estrategia de lucha contra la pobreza. *In:* BANCO MUNDIAL. **Estado, mercado y sujetos en las nuevas estrategias frente a la cuestión social**. Washington D.C., 2006. p. 41-42.
[35] Ibidem. p. 42.

> [...] os líderes da região foram bastante exitosos na implementação da primeira geração de reformas [...] mais recentemente aceitaram explicitamente o desafio de responder a crescente demanda por reformas institucionais. [...] Este Consenso de Santiago pode desempenhar o mesmo papel catalizador para a agenda de reformas de seguinte década, que aquele que cumpriu anteriormente o Consenso de Washington.[36]

A partir de 1995 o Banco Mundial inicia uma nova etapa na qual seu principal foco se centra nos âmbitos institucionais deixando em segundo plano sua tendência mais fiscalista. O informe de Desenvolvimento Mundial de 1997 expressava: "O Estado em um mundo em transformação", no qual se manifesta a reformulação da lógica ortodoxa que visualizava ao Estado como problema e como solução para dar sustentação à primeira geração de reformas. Desde este ponto, tanto o discurso como as estratégias fizeram maior ênfase nas falhas do mercado e nas capacidades institucionais do "Estado".[37]

Os novos argumentos do Banco Mundial se fundamentam na teoria da Nova Economia Institucional (NEI). O "renovado" marco teórico que sustentou as reformas de segunda geração entende as instituições como um conjunto de regras externas – formais e informais -, mais também como regras internas conjunto de disposições e mecanismos para garantir seu cumprimento, os que configuram uma estrutura de incentivos que regula comportamentos de indivíduos e organizações dentro de uma sociedade.[38] Assim, a concepção do desenvolvimento institucional tem como objetivo a adequação e rotinização de condutas, para voltá-las mais estáveis, previsíveis e controláveis.

Este modelo teórico desconfia do pressuposto dos mercados perfeitos, entanto considera que as ações individuais e coletivas são totalmente racionais, nem a informação é totalmente confiável. Para o neoinstitucionalismo, as instituições devem colaborar na redução de "custos de transação"[39] e promover condutas que maximizem o benefício económico. Então, para o Banco Mundial se

[36] SEGUNDA CUMBRE DE LAS AMÉRICAS. Declaración de Santiago. Santiago de Chile, 18 abr. 1998. p. 8.
[37] GUIÑAZÚ, M. C. Op. Cit.
[38] BORZESE, Dana e Cols. Op. Cit., p. 43.
[39] Os custos de transação são os custos antecipados ou provocados por qualquer tipo de intercâmbio econômico e remitem ao investimento de tempo, conhecimento, dinheiro etc., que requer a compra ou venda de produtos ou serviços no mercado.

fazem necessárias transformações institucionais. Novamente a duplicidade de papeis do Estado: ele seria o culpado, mas se necessita fortalecer suas instituições para regular os intercâmbios, garantir o cumprimento de contratos, garantir o direito de propriedade e assegurar o desenvolvimento do mercado.

As reformas da primeira geração se focaram no ajuste fiscal, a estabilidade macroeconômica, e a abertura externa, já as reformas da segunda geração se orientaram para o fortalecimento e a inovação das instituições, tanto públicas como privadas, nas áreas de educação, financeira, justiça e administração pública com o objetivo de garantir o desenvolvimento e conter os problemas sociais que derivaram da aplicação das políticas do ajuste fiscal. O ajuste fiscal não alcançou o crescimento econômico sustentável e na suposta redistribuição do produto social, e em muitos países, voltou mais vulneráveis as economias nacionais aos impactos externos e contribuiu com um profundo deterioro social.[40]

A proposta de um Estado que fortaleça e complemente a ação do mercado destacou cinco tarefas fundamentais: i) o estabelecimento de um ordenamento jurídico; ii) a manutenção de políticas não divergentes com a estabilidade macroeconômica; iii) o investimento em serviços sociais básicos e infraestrutura; iv) a proteção dos grupos vulneráveis e; v) a defesa do meio ambiente.[41] Esta nova fase ou novo ciclo se coloca como continuidade e complemento das reformas do Consenso de Washington. Desde esta perspectiva se sustenta que o desenvolvimento econômico e social dos países latino-americanos não é possível sem um Estado efetivo que possibilite as condições para o funcionamento do livre mercado. Isto não quer dizer que se voltou a reconhecer o antigo papel do Estado de provedor e garantia de diretos sociais, senão que, este novo Estado se reafirma como complemento do mercado e suas ações fundamentais se limitam a facilitar o desenvolvimento do mercado e a conter o risco social.

> Se na década de 1980 o Banco Mundial proclamava a necessidade de minimização do Estado, desde a metade dos anos 1990, se reclamou a

[40] VILAS, Carlos. Más allá del Consenso de Washington. Un enfoque desde la política de algunas propuestas del Banco Mundial sobre reforma institucional. **Revista CLAD**, Caracas, v. 26, p. 21-39, 2000.
[41] BANCO MUNDIAL. **Informe sobre el Desarrollo Mundial 1997**: El Estado en un mundo en transformación. Washington D. C., 1997.

> nova intervenção do Estado nas áreas chaves para viabilizar a continua aplicação do modelo económico y social neoliberal. Desde 1997 em diante, os documentos do banco invocam a crescente e – por sua vez- restringida participação do Estado para assegurar o contínuo e concentrado crescimento econômico.[42]

A proposta do Banco Mundial do "Estado mínimo" não incluía as questões inerentes ao campo social. As análises da estratégia de luta contra a pobreza estimuladas no contexto das reformas de segunda geração permitem observar a lógica da qual o Banco Mundial interpreta a solução dos problemas que dizem respeito à questão social.

As organizações internacionais começaram a conceber os primeiros programas que, como mecanismos de compensação, deviam amortizar os custos sociais. Estas medidas se consideravam como complementárias ao ajuste: continuou prevalecendo o paradigma ortodoxo neoliberal, segundo o qual uma diminuição da pobreza poderia se atingir fundamentalmente a través de um crescimento econômico exportador. Mais nem os impactos sociais nem o perfil econômico dos ajustes foram muito animadores. O que crescia mais fortemente nos anos de 1990 era a pobreza, as desigualdades e a desinstitucionalidade da política.[43]

A partir do ano 2000, o Banco Mundial empreende um novo discurso sobre a pobreza que tem sua base argumentativa nos diversos encontros nacionais e regionais realizados pelas Nações Unidas – e suas entidades – ao longo da década de 1990. Mas em 2000 se publicou um informe intitulado: *"2000 un mundo mejor para todos"* em coedição com o FMI, Nações Unidas e a Organização de Cooperação e Desenvolvimento Econômico – OCDE. Este informe diz que sua preocupação é com os 1.200 milhões de pessoas que vivem com menos de um dólar por dia e com os outros 1.600 milhões que vivem com menos de dois dólares diários.[44]

A política neoliberal para reduzir a pobreza a partir do fomento de infraestruturas sociais como escola e postos de saúde até a promoção da participação local, que pretendia garantir a sustentabilidade dos projetos sociais

[42] BORZESE, Dana e Cols . Op. Cit., p. 46.
[43] BURCHARDT, Hans-Jurgen. Op. Cit., p. 120-121.
[44] BANCO MUNDIAL. **Un mundo mejor para todos**: Banco Mundial; Fondo Monetario Internacional; Organización de las Naciones Unidas; Organización de Cooperación y Desarrollo Económico. Washington D.C., 2000. p. 5.

elevando também a auto-organização de capacidades sociais e o empoderamento.[45] Desde que se comece a identificar a pobreza como barreira para a participação democrática, se aspirou a contribuir simultaneamente a um aprofundamento da democracia.[46]

Segundo Burchardt, desde 1999 estes programas se ampliaram: as instituições *Bretton Woods* ativaram para o combate a pobreza os chamados "documentos estratégicos para a redução da pobreza" – PRSPs (pela sua sigla em inglês). Esta iniciativa vinculou concessões de crédito, assim como possíveis qualificações para uma remissão da dívida, com a conversão nacional de programas de redução da pobreza. Ela pretendia desenvolver-se em uma rede "compreensiva" de desenvolvimento que deveria consolidar a cooperação estreita entre os governos, a sociedade civil, as organizações internacionais, os empresários e os pobres envolvidos.[47]

O objetivo seria melhorar a coordenação, transparência e informação mútua entre os colaboradores. Outro elemento inovador foi o princípio da responsabilidade nacional, segundo a qual a nova política devia ser concebida pelos mesmos países e não pelo FMI e o BM.[48] Conforme Burchardt, uma avaliação dos PRSPs chegou a resultados controversos. Se receitou a não implementação de políticas reguladoras relacionadas com emprego, garantia de salários mínimos ou investimentos públicos e produtivos, assim os novos programas só geraram postos de trabalho em escala marginal e temporal.[49]

A partir destas experiências as organizações internacionais desenvolveram um conjunto de estratégias na forma de programas que passaram a se instrumentalizar nos chamados Programas dirigidos a Pobreza dando lugar desde a década de 1990 a uma série de programas e projetos que "pretendiam" contribuir com a redução da pobreza. Desta forma surgem os Programas de Transferências Monetárias Condicionadas – PTMC que se implementaram, sobre diversos nomes, em toda América Latina e na África. Os mesmos traziam como

[45] Ibidem.
[46] THE WORLD BANK. **World Development Report 2002:** Building Institutions for Markets. New York: Oxford University, 2002.
[47] BURCHARDT, Hans-Jurgen. Op. Cit., p. 123.
[48] THE WORLD BANK, Op. Cit.
[49] BURCHARDT, Hans-Jurgen. Op. Cit., p. 124.

objetivo central a diminuição da pobreza no longo prazo a partir de um discurso que primava pelo estímulo à geração de capital humano como condição fundamental para sair da pobreza no "futuro" e, especificamente, evitar ou minimizar a manutenção da pobreza intergeneracional. Esta última questão vista como o grande problema do futuro para as organizações internacionais, a reprodução da pobreza intergeneracional como o elemento chave do "risco social". Assim, novamente, se alertava para uma velha questão: a ameaça das classes perigosas.

Programas de Transferência Monetária Condicionada – PTMC: a experiência na América Latina

Dentre os Programas Dirigidos para a Pobreza elaborados pelas organizações internacionais para América Latina e o Caribe, o mais difundido é o Programa de Transferência Monetária Condicionada – PTMC. Estes programas se implantaram no México no início da década de 1990 e se disseminaram rapidamente por toda a região na segunda metade da década de 90. Estes programas são focalizados, sendo suas populações alvos os grupos vulneráveis. Uma das maiores dificuldades observada pelos próprios organismos internacionais quanto a sua aplicação é justamente a focalização. Estes programas se caracterizam por atender números elevados de pessoas e pretendem complementar o papel da proteção social.

A estrutura básica dos PTMC consiste na entrega de recursos monetários e não monetários a famílias em situação de pobreza e pobreza extrema que tenham um ou mais filhos em idade escolar, com o condicionante de que elas cumpram com certas ações associadas à melhoria de suas capacidades humanas. Os compromissos exigidos se relacionam com as áreas de educação, saúde e nutrição (matricular as crianças na escola e aos centros de saúde para ações preventivas como vacinação, entre outras). Além das transferências monetárias alguns programas preveem transferências em espécies (como suplementos alimentares).

A unidade de intervenção dos PTMC é a família dando-se um lugar especial a mulher que seria a protagonista do benefício.[50]

O papel central da mulher nos programas, como responsáveis pelo cumprimento das contraprestações e como administradoras dos recursos financeiros, é outra das novidades que trouxeram os Programas Dirigidos para a Pobreza das Organizações Internacionais. Com o foco central na mulher e no empoderamento das mesmas se pretende focar estas políticas como mecanismos de controle de risco social. Como população alvo destes programas se encontram em primeiro lugar, as mulheres, as crianças e a juventude, com a característica de todos eles serem pobres. Será um tema recorrente em todos os Programas de Transferência Monetária Condicionada o atendimento, prioritário a esta população.

Os PTMC se implantaram em uma gama de países e, em alguns casos se criaram mais de um programa no mesmo país. Observem-se as informações apresentadas por Paz:[51] Programa *Avancemos* em Costa Rica com inicio em 2006; Programa *Bono de Desarrollo Humano* no Equador iniciado em 2003; Programa Bolsa Escola em 1995 e Bolsa Família em 2003 no Brasil; Programa *Chile Solidario* no Chile em 2002; Programa *Familias en Acción* na Colômbia em 1998; Programa *Familias por la Inclusión Social* em 2006 e Programa *Jefes de Hogar* em 2002 em Argentina; Programa *Juntos* em Peru iniciado em 2005; Programa *Progresa em 1997* e Programa *Oportunidades* em 2002 no México; Programa *Plan de Asistencia Nacional a la Emergencia Social* em 2005 e *Plan de Equidad Social* em 2008 em Uruguai; Programa de *Asignación Familar* em 1998 em Honduras; Programa *Red de Oportunidades* em 2006 em Panamá; Programa *Red de Protección Social* em 2000 na Nicarágua; Programa *Red Solidaria* em 2005 em El Salvador; Programa *Red de Protección y Promoción Social* em 2005 no Paraguai e; Programa *Red Solidaria* em 2005 na República Dominicana.[52]

[50] CECCHINI, Simone; MADARIAGA, Aldo. **Programas de Transferencias Condicionadas:** balance de la experiencia en América Latina y el Caribe. Santiago: CEPAL, 2011. p. 13-14.
[51] PAZ, Jorge Augusto. **Programas Dirigidos a la Pobreza en América Latina y el Caribe:** sustento teórico, implementación práctica e impactos sobre la pobreza de la región. Buenos Aires: CLACSO, 2010.
[52] Ibidem. p. 78.

Desde o início da década de 2000 a Comissão Econômica para América Latina e o Caribe – Cepal vem estimulando o discurso dos PTMC do Banco Mundial e do BID. Em 2005, Villatoro publicou um artigo sobre *"Programas de Transferencias: experiências en América Latina"* que a partir de uma análise de cinco programas em países latino-americanos se alentava para os benefícios dos PTMC e vinculava os mesmos aos processos de acumulação de capital humano em educação, saúde e nutrição e os relacionava com potencialidades para constituir-se em instrumentos relevantes para atingir as metas dos objetivos de desenvolvimento das Nações Unidas.[53]

A questão da focalização se dá porque estes programas funcionam a partir da transferência monetária ao público alvo condicionado a que as pessoas realizem algum tipo de atividade em contrapartida. Como salientou Paz[54] se deve levar em conta que os PTMC são, em termos gerais, programas de proteção social que apontam a um duplo objetivo: reduzir os níveis de pobreza atuais e diminuir os indicadores de pobreza no longo prazo. Estes programas se apresentam como um novo "enfoque" da proteção social com a compreensão de que o objetivo central não é mais a redução da pobreza no curto prazo, senão em um enfoque de manejo de riscos que tem como pressuposto aumentar o capital humano e superar a pobreza no longo prazo.

No relatório do Banco Mundial de 2009, se alertava para que "talvez" os PTMC não fossem o melhor instrumento para a gestão do risco social. Assim os PTMC poderiam amortizar o efeito negativo de diversos tipos de crises que afetam aos pobres. Mas, por seu foco ser o investimento em longo prazo em capital humano e sua dependência da seleção dos beneficiários, os programas não costumam se constituir a melhor forma de lidar com a pobreza transitória. Assim que para manejo do risco social o banco indicava como mais adequado que os PTMC e outros programas de transferências que não implicam compromissos no longo prazo. Isso se referia à exclusão da população idosa e as famílias sem filhos em idade escolar como elementos pré-requisitos para o acesso aos PTMC.

[53] VILLATORO, Pablo. Programas de transferencias: experiencias en América Latina. **Revista Cepal**, Santiago, n. 86, p. 87-102, ago. 2005. p. 88.
[54] PAZ, Jorge Augusto. Op. Cit.

Em 2012, González e Salas, a proposito do caso de México analisam os efeitos do PTMC *Oportunidades*, afirmando que o programa foi pensado para transferir uma quantia pequena de recursos econômicos as famílias pobres, em troca de um conjunto de contrapartidas por parte das famílias orientadas a aumentar seu capital humano – particularmente das crianças e dos jovens. Assim sendo, as famílias receberiam os recursos por um período de tempo definido. Os autores enfatizam que esse desenho de programas tem uma concepção minimalista da política social, onde os recursos públicos devem canalizar-se prioritariamente, para as famílias mais pobres, os custos devem se manter em um nível baixo consequente com o gasto público para desestimular as famílias a sobreviver das transferências públicas.[55]

O Programa *Oportunidades* tem por base a ideia de prover as famílias pobres de um pacote de benefícios que lhes permita, dentro de um marco de corresponsabilidades, oferecer a crianças e jovens a capacidades básicas – capital humano – para assim poder superar suas desvantagens de origem e melhorar sua inserção no mercado de trabalho a fim de sair da pobreza no futuro. A população atendida por *Oportunidades* no final do ano 2010 se estimou em 5,8 milhões de famílias, quase uma quarta parte das unidades domésticas do país, o que representa a dois de cada dez mexicanos aproximadamente.[56]

Os autores concluem que o Programa *Oportunidades* se constituiu no programa mais importante de México para a atenção a população excluída. As transferências econômicas que a través do programa recebem as famílias contribuem a aliviar suas agudas condições de vida, ou seja, ao aprofundamento da pobreza. Mais, mesmo assim, não é possível supor que isso seja suficiente para superar suas condições de vulnerabilidade estrutural e, consequentemente, a redução da pobreza no curto e médio prazo.[57]

Voltando à análise de Paz, as maiores dificuldades encontradas na implementação e desenvolvimento de estes programas está na focalização. As

[55] GONZÁLEZ, Benegas Israel; SALAS, Mora Minor. Transferencias condicionadas y reducción de la pobreza en México: Entre lo real y lo imaginado. **European Review of Latin American and Caribbean Studies**, Amsterdam, n. 93, p. 41-60, oct. 2012. p. 41.
[56] Ibidem. p. 42.
[57] Ibidem. p. 55.

políticas sociais que devem identificar os beneficiários dos PTMC se desenvolveram de forma inadequada na maioria dos casos, ou seja, evitar que se incluam pessoas que não cumprem os pré-requisitos do programa e por sua vez, evitar que não sejam excluídas pessoas que necessitam do programa. Isto se deve a que os métodos para a identificação da população de beneficiários são ainda bastante confusos. Em alguns países se utilizam as informações originadas a partir das estatísticas por residências realizadas pelas instituições oficiais (no Brasil o IBGE), em outros, as informações originadas das demandas dos beneficiários a partir dos serviços de assistência social municipais.

Para Paz,[58] em função da densidade que apresenta a pobreza, uma combinação de ambos os métodos de obtenção de informações poderia ser um meio efetivo para equilibrar os objetivos de aumentar ao máximo o acesso aos beneficiários finais e, ao mesmo tempo, de reduzir os custos com os levantamentos de dados que implicam em entrevistar grandes quantidades de pessoas. Assim ao obter informações focalizadas sobre frequência e densidade da pobreza, os mapas de pobreza de microrregiões põem ajudar a orientar as alternativas de focalização dos beneficiários.[59]

Já no caso da Cepal, a sua definição metodológica para a focalização da população alvo se realiza em várias etapas: i) se selecionam as unidades geográficas que apresentam maior nível de pobreza. Geralmente se avaliam os índices de marginalidade que também podem incluir índices de renda e necessidades básicas insatisfeitas; ii) se selecionam as unidades familiares. A grande maioria dos programas utiliza métodos de comprovação indireta das condições de vida, geralmente por índices multidimensionais de qualidade de vida; iii) em alguns programas se incorpora uma etapa de seleção comunitária, com a colaboração de agentes locais que se supõe que tem mais informações de sua localidade. Vários programas incluem a etapa comunitária na fase final da seleção dos beneficiários.[60]

[58] PAZ, Jorge Augusto. Op. Cit.
[59] Ibidem. p. 66.
[60] CECCHINI, Simone; MADARIAGA, Aldo. Op. Cit., p. 26-27.

Os critérios de egresso do programa são um dos problemas centrais dos PTMC, o grande desfio é adequar os mecanismos de egresso a os objetivos de meio e longo prazo. Conforme Cecchini e Madariaga, se deu mais atenção aos critérios de saída do programa que as estratégias gradativas para a saída, ou seja, nos mecanismos que permitam assegurar as famílias que não voltarão a necessitar da assistência social. Muitas vezes isto é limitado por condições orçamentárias e por considerações políticas, diminuindo assim o tempo de permanência no programa para aumentar o número total de pessoas que passam pelo programa.[61]

Os PTMC partem do suposto que as transferências monetárias diminuem o custo de oportunidades de escolarização, o que leva a reforçar o efeito "renda" das transferências. Isto segundo a teoria econômica é a mudança no consumo de um bem devido ao aumento do ingresso monetário dos consumidores. No caso dos PTMC o bem em questão seria o tempo de ócio da população beneficiada. Pelo geral, os beneficiados são pais ou mães de menores de idade em tempo de escolarização, isto promoveria um maior incentivo para uma maior assistência à escola, gerando uma maior acumulação de capital humano nas famílias beneficiadas.

Villatoro[62] afirma que os PTMC promovem a acumulação de capital humano entre as crianças e jovens, com a possibilidade de quebrar o ciclo inter generacional de pobreza, o que se faz criando incentivos para que a família invista em capital humano educacional, de saúde e nutricional. Estes programas "surgem" desde um enfoque que privilegia a ação sobre as causas da pobreza para conseguir sua superação no longo prazo, a diferença dos programas tradicionais de assistência que se centram na redistribuição e a redução da pobreza no curto prazo.

Outro elemento central na argumentação em favor dos PTMC por parte das organizações internacionais, identificado por Paz,[63] é que os PTMC contribuiriam para diminuir o trabalho infantil. Em muitos casos se calculou o montante da transferência a ser paga aos beneficiários de forma tal que se substitui a renda que

[61] Ibidem. p. 40.
[62] VILLATORO, Pablo. Op. Cit., p. 98.
[63] PAZ, Jorge Augusto. Op. Cit.

poderia gerar o trabalho infantil de seus filhos, para que os pais não encontrem benefícios no trabalho infantil e mantenham seus filhos na escola.[64]

Villatoro, em 2005, afirmava que uma maior assistência das crianças a escola nem sempre implicaria uma redução na incidência e intensidade de todas as formas de trabalho infantil. Na avaliação de impactos de um PTMC em Bangladesh se encontrou que o aumento da assistência escolar teve lugar à custa da diminuição do tempo livre das crianças. É importante saber se os programas provocam mudanças nas atitudes das famílias ante a educação e o trabalho infantil, visto que se não há modificações neste aspecto os efeitos das intervenções poderiam não ser sustentáveis no longo prazo.[65]

Cecchini e Madariaga[66] desde a Cepal, contribuíram com o debate sobre PTMC e trabalho infantil. Na sua análise afirmam que a redução do trabalho infantil figurou de forma desigual nos principais objetivos dos PTMC na América Latina, mesmo existindo alguns programas que incorporam implicitamente este assunto, como exemplo se cita o caso de Brasil com o Programa de Erradicação do Trabalho infantil – PETI e o caso do Paraguai com o Programa *Abrazo*. Em outros casos o trabalho infantil foi tomado em conta de forma implícita e as transferências monetárias foram formatadas para cobrir os custos de oportunidades, além do custo direto, que implica para as famílias pobres enviar seus filhos para a escola em lugar de coloca-los a trabalhar.[67] Com relação aos resultados concretos que se constataram, no geral demostram que há uma tendência das famílias usuárias a combinar o trabalho com a assistência à escola, mais do que substituir a primeira pela segunda opção.

Outro tema polêmico levantado nas avaliações dos PTMC é a questão da condicionalidade de aplicar os recursos monetários nas crianças e jovens. Brito[68] avaliando os impactos do PTMC *Red Solidaria* de El Salvador identificou que, o compromisso assumido pelas famílias era de investir nas crianças esse recurso na aquisição de alimentos, o que não está sendo avaliado nos programas. Segundo

[64] PAZ, Jorge Augusto. Op. Cit., p. 64.
[65] VILLATORO, Pablo. Op. Cit., p. 89.
[66] CECCHINI, Simone; MADARIAGA, Aldo. Op. Cit.
[67] Ibidem. p. 149-150.
[68] BRITO, Tatiana Feitosa de. Los desafios del Programa de Transferencias Monetarias Condicionadas en El Salvador, Red Solidaria. **Country Study**, Brasília, n. 9, p. 1-32, jun. 2008.

Brito na concepção dos próprios gestores e executores do programa é que o benefício devia destinar-se a custear despesas com alimentação, material escolar, medicamentos, roupas ou qualquer outra necessidade básica da família.[69]

Essa mesma questão foi identificada em um estudo de avaliação de impactos do PTMC Bolsa Família na região Norte do Brasil, precisamente no Estado do Tocantins. Cabral[70] observou que os recursos financeiros oriundos do benefício eram destinados a cobrir gastos do núcleo familiar e não necessariamente aplicados nas crianças e jovens. Estes gastos eram, no geral, os mais variados, mas dificilmente atendiam necessidades de alimentação e medicamentos com as crianças. Observou-se que dentro de um universo de 5.068 famílias entrevistadas nos assentamentos da reforma agraria entre 2012 a 2016, 70% das famílias davam destino diverso a o benefício e que 16% manifestou destinar os recursos do benefício para as necessidades básicas das crianças.[71]

Promovendo a lógica do Banco Mundial, Maldonado[72] elaborou um estudo no IDRC – *International Development Research Centre* com financiamento do BM e do FMI, onde apontou as "vantagens" do acesso a serviços financeiros para as famílias pobres beneficiarias dos PTMC e, enumerou suas razoes: i) uma grande quantidade de famílias em condições de pobreza geram sua renda a partir de atividades econômicas informais, que os obrigam a viver com fluxos irregulares ou estacionais de renda e por tanto de consumo. Os serviços de depósito e crédito permitem lhes suavizar seus fluxos de ingresso e de consumo; ii) o acesso a produtos financeiros permite que as famílias pobres tenham a possibilidade de acessar créditos.[73] Trata-se de estimular aos beneficiários dos PTMC a acessar créditos e serviços bancários, ou seja, os pobres também devem ser consumidores de estes serviços.

[69] Ibidem. p. 8.
[70] CABRAL, Cabrera José Pedro. Políticas Públicas de Desarrollo Rural: el caso del estado de Tocantins – Brasil. **Contextualizaciones Latinoamericanas**, Guadalajara, año 9, n. 16, enero/jun. 2017.
[71] Ibidem.
[72] MALDONADO, Higino Jorge. **Programas de Transferencias Condicionadas e Inclusión Financiera:** oportunidades y desafíos en América Latina. Bogotá: IDRC *International Development Research Centre*, 2011.
[73] Ibidem. p. 3.

Na sua análise Maldonado pontua a importância dos programas complementares aos PTMC que possuem componentes de inclusão financeira, estes se desenvolviam em Colômbia com o Programa *Mujetes Ahorradoras en Acción*, também em Colômbia o Programa *Promoción de la Cultura del Ahorro en Familias en Pobreza*; em Peru o Programa *Promoción del Ahorro con los Beneficiários de Juntos*; em Equador com *Crédito Productivo Solidario*; em México com o Programa *Jóvenes con Oportunidades*; em Brasil com o Programa Piloto Crediamigo; em Chile com o Programa *Ahorro*.[74]

Maldonado afirma que em América Latina e o Caribe existiam (em 2011) 17 programas de PTMC que, mesmo que com variantes eram todos programas de proteção social com o proposito essencialmente de reduzir a pobreza e as desigualdades. "Os programas de PTMC na região tem desde sua concepção uma 'sociedade natural' com o setor financeiro porque, em vários países, as sucursais bancárias tiveram o papel de ser o principal meio de pagamento das transferências".[75]

Um dos problemas que se acostuma atribuir aos PTMC está na oferta de serviços. Existindo problemas na oferta de serviços de educação e saúde os PTMC podem constituir-se em um castigo para os pobres: não havendo oferta destes serviços não se implementa o programa em uma determinada região, o que implica que estas populações não contem com serviços públicos e, portanto, não podem aceder ao programa por não atender as condicionalidades. O que como afirma Paz, isto se transformaria em uma dupla penalidade para a população alvo.[76]

No relatório do Banco Mundial de 2009, se realizou um balanço dos PTMC implementados na última década, onde o Banco reconhece que em muitos países em desenvolvimento, a provisão de serviços de saúde e educação é disfuncional. Com uma estrutura deficiente, falta de insumos adequados que não são suficientes nas escolas nem nos centros de atendimento a saúde. Para poder atingir os objetivos de acumulação de capital humano dos PTMC, se faria necessária adaptar a prestação de serviços. Em alguns países esta adaptação pode exigir que o

[74] Ibidem. p. 15.
[75] Ibidem. p. 4.
[76] PAZ, Jorge Augusto. Op. Cit., p. 65.

governo ou outros atores oferecesse serviços que antes não existiam. Melhorar a qualidade talvez seja um objetivo mais difícil.[77] O próprio BM teve que reconhecer as implicações da falta de infraestrutura básica para a oferta dos PTMC.

Um problema de suma importância levantado por Brito[78] a partir da experiência do PTMC *Red Solidaria* de El Salvador está em a limitação do tempo de duração do programa. No caso de El Salvador o programa permite uma permanência de três anos para as famílias beneficiadas o que compromete o tempo necessário para atingir os impactos de capital humano previstos no programa. O processo de controle da saúde infantil fica comprometido, significando que uma família beneficiada com uma mulher gravida deveria estar no programa pelo menos seis anos para atender todo o protocolo de saúde infantil e pré-natal. No caso da educação a limitação dos benefícios do programa às famílias com crianças que não concluíram o sexto ano de escolarização (o ensino fundamental), contradiz o objetivo de assegurar pelo menos uma educação básica para todos.[79]

Na revista *Poverty in Focus* do *Centro Internacional de Políticas para el Crecimiento Inclusivo. Grupo de Pobreza, Oficina para Políticas de Desarrollo* – PNUD, publicada em 2009 se analisou o tempo de permanência dos beneficiários nos PTMC, nos casos de África e América Latina. "Mesmo que os PTMC tenham o objetivo no longo prazo de manter a acumulação de capital humano, paradoxalmente, também tem um prazo máximo de três a cinco anos, após os quais os beneficiários devem retirar-se do Programa". E pontua que o marco temporal é o resultado de disposições nos financiamentos externos que financiam as iniciativas, ou dos prazos dos mandatos dos governos que os implantaram.[80] Desta forma o programa identifica uma contradição fundamental: como seria possível o processo de acumulação de capital humano se os programas se estipulam com datas definidas para ser encerrados?

Respondendo a esta pergunta, Brito concluiu seu informe afirmando que para poder consolidar o programa *Red Solidaria* o governo necessita

[77] BANCO MUNDIAL. **Panorama General Transferencias Monetarias Condicionadas:** reduciendo la pobreza actual y futura**.** Washington D.C., 2009. p. 25.
[78] BRITO, Tatiana Feitosa de. Op. Cit.
[79] Ibidem. p. 24.
[80] POVERTY IN FOCUS: **Transferencias Monetarias**. Lecciones de África y América Latina. Brasília: PNUD, n. 15, mayo 2009. p. 3.

institucionalizar o mesmo como um programa permanente e por sua vez, deveria estar complementado por outros programas que formem parte de uma estratégia de proteção social "coerente". Por mais que o programa possa atingir impactos importantes no alívio a pobreza de áreas rurais, muitos grupos vulneráveis do país permaneciam sem nenhum tipo de cobertura de assistência ou de seguridade social.[81]

> A elevada notoriedade dos programas de PTMC pode comprometer a continuidade dos programas quando mudam os governos. Esta contraposição somente pode ser minimizada a través da institucionalização dos programas.[82]

A revista insistia que o controle e apoio nacional eram essenciais para o êxito dos programas de PTMC e isso só poderia se conseguir a partir da institucionalização dos programas. Gerar um consenso mínimo seria muito importante para que os programas de PTMC não sejam vistos como um "mero programa de governo", senão como parte de uma política mais ampla orientada ao fortalecimento da proteção social e as estratégias de redução da pobreza do país.[83] Este é notoriamente um caso muito conhecido: ao não institucionalizar os programas se os confunde com políticas de governo, sendo que, o que se pretende na verdade é que seja uma política pública.

A experiência adquirida de mais de 20 anos de desenvolvimento destes programas tem sido pouco estudada na sua totalidade, na maioria dos PTMC são estudos de caso que se realizam a partir de relatórios de avaliação – meio e fim – onde se acabam privilegiando as informações quantitativas em detrimento das qualitativas. Outro problema que surge ao pensar na avaliação é o porquê não se realizam estudos comparativos entre os diversos PTMC, visto que tanto as populações alvos, como os objetivos dos programas são os mesmo basicamente, e a estrutura dos programas no geral também são similares, as diversas experiências acumuladas em mais de duas décadas, poderiam ser compartilhadas para contribuir com o aperfeiçoamento dos programas e para obter uma maior eficiência a favor dos beneficiários.

[81] BRITO, Tatiana Feitosa de. Op. Cit., p. 25.
[82] POVERTY IN FOCUS… Op. Cit., p. 5.
[83] Ibidem. p. 4.

Considerações finais

O modelo neoliberal é construído a partir de seu arcabouço teórico e para atender suas necessidades de acumulação do capital no âmbito da globalização um discurso apolítico esvaziado – em aparência – de reflexões teóricas propositalmente. Faz parte deste discurso, um processo de desconstrução da história onde se pretende colocar no baú do esquecimento uma quantidade substancial de processos históricos popularmente construídos, particularmente, ao longo destes últimos dois séculos. O objetivo é bem claro: reconstruir esses processos históricos a seu bel prazer para livrar-se de uma vez, entre outras coisas, das causas estruturais que determinam as históricas desigualdades sociais e a pobreza.

Essa desconstrução pretende também levar para o mesmo baú as lutas populares que deram origem a uma série de políticas públicas e a construção coletiva da sociedade de direitos. Direitos estes que são reduzidos a vagas lembranças e, que nem isso significaram para as próximas gerações que não conheceram o valor inestimável desses direitos desconstruídos. No lugar de esses direitos e políticas públicas se constroem outros para substitui-los, não se pode deixar um vácuo na história, esse espaço deve ser preenchido. Para tal tarefa, o neoliberalismo nos traz uma gama de "recomendações" que se acabam transformando, com a colaboração da classe política de plantão e do Estado como legitimador, em novas e "modernas" políticas públicas que se apresentam em forma de Programas e acabam terminando em políticas públicas.

O que resulta bastante novo é que agora os programas oriundos das "recomendações" se passam a fazer com abrangência supranacional, como é o caso dos Programas de Transferências Monetárias Condicionadas – PTMC. Aplicados a toda América Latina e a África ultrapassam as barreiras das fronteiras dos estados nacionais. São um modelo que com poucas adaptações, servem para um continente inteiro, e muitas vezes para mais. Possuem a característica de serem praticamente inquestionáveis, ou por acaso, alguém é contra o combate a pobreza? O modelo assistencialista de proteção social continua sendo o mesmo e, não se consegue avançar nessa premissa, porque esse modelo atende perfeitamente os interesses do grande capital.

O modelo assistencialista, amplamente criticado na literatura acadêmica, continua reproduzindo a lógica utilizada na década de 1930 por Getúlio Vargas. O problema é que o momento histórico e social não é mais o mesmo. Curiosamente se moderniza tudo, menos as formas de combate à pobreza e, quando isso se faz, o problema se agudiza mais ainda. No atualizado discurso do Banco Mundial, a responsabilidade pela situação das pessoas é responsabilidade delas mesmas. A terceirização feita pelo banco e pelo Estado, nega as causas estruturais da pobreza e das desigualdades sócias e repassa o problema – e também as possíveis soluções – para os pobres que agora deverão apreender a gerar suas potencialidades, ou não, para poder sair da pobreza.

O que não se discute no âmbito dos PTMC é a capacidade e alcance de estes programas para que as pessoas possam sair da pobreza. Primeiramente, de que pobreza se está falando? Aquela que os próprios organismos internacionais enquadram em pobreza extrema – as pessoas que sobrevivem em teremos de alimentação com até um dólar por dia – ou pobreza – os que têm o teto de dois dólares para sobreviver. As organizações internacionais estão criando e aceitando um indicador absolutamente descabido e, a sociedade praticamente no questiona isso. Em segundo lugar, o que não se fala no momento de avaliar estes programas é a quantidade enorme de pessoas que por estar nas fronteiras de estes tetos, se encontram em uma situação de vulnerabilidade social muito séria. Oscilam entre uma categoria e outra permanentemente e, podem transitar entre ambas as categorias durante toda sua vida.

Em termos gerais, os programas de transferências monetárias condicionadas têm atendido e atendem a uma quantidade significativa de pessoas, mas para além das avaliações de "eficiência e eficácia" dos programas, geralmente, sempre quantitativas e realizadas quase sempre pelos mesmos agentes financiadores dos programas, não existem informações disponíveis e com credibilidade de quantas pessoas realmente conseguiram sair da pobreza a través da ajuda de estes programas.

Referências

ANDERSON, Perry. Balanço do neoliberalismo. *In*: SADER, Emir; GENTILI, Pablo (Org.). **Pós-neoliberalismo**: as políticas sociais e o Estado democrático. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

BANCO MUNDIAL. **América Latina y el Caribe diez años de la crisis de la deuda**. Washington D.C., 1993.

_____. **Informe sobre el Desarrollo Mundial 1997**: El Estado en un mundo en transformación. Washington D.C., 1997.

_____. **Un mundo mejor para todos**: Banco Mundial; Fondo Monetario Internacional; Organización de las Naciones Unidas; Organización de Cooperación y Desarrollo Económico. Washington D.C., 2000.

_____. **Panorama General Transferencias Monetarias Condicionadas:** reduciendo la pobreza actual y futura**.** Washington D.C., 2009.

BARUCO, Grasiela Cristina da Cunha. **Do consenso keynesiano ao pós-Consenso de Washington.** 2005. Dissertação (Mestrado em Economia) – Instituto de Economia, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2005.

BORZESE, Dana e Cols. Los aprendizajes del Banco Mundial. La resignificación del Estado en la estrategia de lucha contra la pobreza. *In*: BANCO MUNDIAL. **Estado, mercado y sujetos en las nuevas estrategias frente a la cuestión social**. Washington D.C., 2006.

BRITO, Tatiana Feitosa de. Los desafios del Programa de Transferencias Monetarias Condicionadas en El Salvador, Red Solidaria. **Country Study**, Brasília, n. 9, p. 1-32, jun. 2008.

BURCHARDT, Hans-Jurgen. El nuevo combate internacional contra la pobreza. ¿Perspectivas para América Latina?. **Nueva Sociedad**, Caracas, n. 193, p. 119-132, sept./oct. 2004.

BURKI, Shahid Javed. **Más allá del Consenso de Washington:** La hora de la reforma institucional. Estudios del Banco Mundial sobre América Latina y el Caribe. Washington D. C.: Banco Mundial, 1998. (Serie Puntos de Vista)

CABRAL, Cabrera José Pedro. Políticas Públicas de Desarrollo Rural: el caso del estado de Tocantins – Brasil. **Contextualizaciones Latinoamericanas**, Guadalajara, año 9, n. 16, enero/jun. 2017.

CECCHINI, Simone; MADARIAGA, Aldo. **Programas de Transferencias Condicionadas:** balance de la experiencia en América Latina y el Caribe. Santiago: CEPAL, 2011.

ENGELS, Friedrich. **A origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado**. Tradução Leandro Konder. 8. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

FERRER, Walkiria Martinez Heirinch; RIBEIRO, Maria de Fátima (Org.). **Globalização, neoliberalismo e soberania**. São Paulo: Arte e Ciência, 2012.

GONZÁLEZ, Benegas Israel; SALAS, Mora Minor. Transferencias condicionadas y reducción de la pobreza en México: Entre lo real y lo imaginado. **European Review of Latin American and Caribbean Studies**, Amsterdam, n. 93, p. 41-60, oct. 2012.

GUIÑAZÚ, M. C. **La participación de las organizaciones de la sociedad civil en la integración hemisférica: el caso argentino**. Buenos Aires: FLACSO, 2000.

HARVEY, David. **Breve historia del Neoliberalismo**. Tradução Ana Valera Mateos. Madrid: Akal Ediciones, 2007a.

_____. Neoliberalismo como destruição criativa**. InterfacEHS**: Revista de Saúde, Meio Ambiente e Sustentabilidade, São Paulo, v. 2, n. 4, p. 1-30, 2007b.

HOBSBAWM, E. J. **A era dos extremos**: O breve século XX: 1914-1991. São Paulo, Cia. das letras, 1995.

IANNI, Otavio. **A era do globalismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

_____. **A sociedade global**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

LAVERGNE, Rémi Fernand. Programa Bolsa Família: uma nova modalidade de biopolítica. **Serviço Social & Sociedade**, São Paulo, n. 110, p. 323-344, 2012.

MALDONADO, Higino Jorge. **Programas de Transferencias Condicionadas e Inclusión Financiera:** oportunidades y desafíos en América Latina. Bogotá: IDRC *International Development Research Centre*, 2011.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Manifesto Comunista. Tradução de Álvaro Pina. *In*: COGGIOLA, Osvaldo (Org.). **Manifesto Comunista**. São Paulo: Boitempo, 1998.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. Mundialização da Agricultura Brasileira. *In*: _____ et al. (Org.) **Território em Conflito, Terra e Poder.** Goiânia: Kelps, 2014. p. 17-103.

PAZ, Jorge Augusto. **Programas Dirigidos a la Pobreza en América Latina y el Caribe:** sustento teórico, implementación práctica e impactos sobre la pobreza de la región. Buenos Aires: CLACSO, 2010.

POVERTY IN FOCUS: Transferencias Monetarias. Lecciones de África y América Latina. Brasília: PNUD, n. 15, mayo 2009.

SEGUNDA CUMBRE DE LAS AMÉRICAS. Declaración de Santiago. Santiago de Chile, 18 abr. 1998.

THE WORLD BANK. **World Development Report 2002:** Building Institutions for Markets. New York: Oxford University, 2002.

VILAS, Carlos. Más allá del Consenso de Washington. Un enfoque desde la política de algunas propuestas del Banco Mundial sobre reforma institucional. **Revista CLAD**, Caracas, v. 26, p. 21-39, 2000.

VILLATORO, Pablo. Programas de transferencias: experiencias en América Latina. **Revista Cepal**, Santiago, n. 86, p. 87-102, ago. 2005.

WILLIAMSON James. **What Washington Means by Policy Reform**. Washington D.C.: Institute for International Economics, 2002.

ENDEREÇOS PARA CORRESPONDÊNCIA:
Rosaly Justiniano de Souza Rocha
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Tocantins, Campus Porto Nacional.
Avenida Tocantins s/n loteamento Mãe Dedé.
CEP: 77500-000 - Porto Nacional, TO.

José Pedro Cabrera Cabral
Universidade Federal do Tocantins, Campus de Porto Nacional.
Rua 03 Qd. 17 s/n Jardim dos Ipês.
CEP: 77500-000 - Porto Nacional, TO.

Recebido: 13/04/2017
Aprovado: 15/04/2018

Revista de História Comparada - Programa de Pós-Graduação em História Comparada-UFRJ
https://revistas.ufrj.br/index.php/RevistaHistoriaComparada - ISSN: 1981-383X

O ANARQUISMO CATALÃO NO CONTEXTO INDEPENDENTISTA ONTEM E HOJE: RUPTURAS, CONTINUIDADES E NOVAS PERSPECTIVAS

Evandro Coutinho [1]
Universidade Federal do ABC

José Blanes Sala [2]
Universidade Federal do ABC

Resumo: O presente artigo fará uma análise comparativa entre as posturas e atitudes políticas da CNT-FAI e da CUP, nos diferentes contextos de independência catalã de 1934 e de 2017. Desde os movimentos sociais surgidos como consequência da crise internacional iniciada em 2008, o independentismo catalão voltou á cena política espanhola com considerável vigor. Na esteira desses movimentos ganhou força a Candidatura d'Unitat Popular, a CUP, organização assembleísta, descentralizada e municipalista, frequentemente tida como anarquista e comparada com os anarquistas da Confederación Nacional del Trabajo e Federación Anarquista Ibérica, a CNT-FAI, anarcossindicalistas das primeiras décadas do século XX que participaram, á sua maneira, dos debates sobre a independência catalã durante a Segunda República Espanhola (1931-1936). Pretendemos averiguar se há correspondência ideológica e/ou de princípios entre as duas organizações e, também, se existe uma relação diacrônica entre elas, considerando seus respectivos contextos.
Palavras-chave: Catalunha; Independência; Anarquismo; Candidatura d'Unitat Popular.

EL ANARQUISMO CATALÁN EN EL CONTEXTO INDEPENDISTA AYER Y HOY: RUPTURAS, CONTINUIDADES Y NUEVAS PERSPECTIVAS

Resumen: El presente artículo hará un análisis comparativo entre las posturas y actitudes políticas de la CNT-FAI y de la CUP, en los diferentes contextos de independencia catalana de 1934 y de 2017. Desde los movimientos sociales surgidos como consecuencia de la crisis internacional iniciada en 2008, el independentismo catalán volvió a la escena política española con considerable vigor. En la estera de esos movimientos ganó fuerza la Candidatura d'Unitat Popular, la CUP, organización asambleísta, descentralizada y municipalista, frecuentemente considerada anarquista y comparada con los anarquistas de la Confederación Nacional del Trabajo y Federación Anarquista Ibérica, la CNT-FAI, anarcosindicalistas de las primeras décadas del siglo XX que participaron, a su manera, de los debates sobre la independencia catalana durante la Segunda República Española (1931-1936). Pretendemos averiguar si hay correspondencia ideológica y / o de principios entre las dos organizaciones y, también, si existe una relación diacrónica entre ellas, considerando sus respectivos contextos.
Palabras clave: Cataluña; Independencia; El Anarquismo; Candidatura d'Unitat Popular.

Introdução

Os dois movimentos políticos catalães – o independentismo, mais antigo (1701, com as Cortes de Barcelona), e o anarquismo, relativamente mais recente

[1] E-mail: evandro.c@ufabc.edu.br.
[2] E-mail: blanes@ufabc.edu.br

(1868, com a fundação das primeiras seções da AIT) – coexistiram desde o surgimento deste último e, de certa forma, tem alguma relação. Desde o último processo de luta por independência dos catalães - iniciados por volta de 2006 e que ganhou corpo a partir de 2011 –[3] vem se destacando no cenário das mobilizações populares o agrupamento *Candidatura d'Unitat Popular* (CUP), como uma importante força política, especialmente na década atual. A CUP recebe freqüentemente a alcunha de "anarquista" por diversos setores políticos e midiáticos espanhóis, independente de suas posições acerca da independência. Não raro, o agrupamento é comparado ao Anarquismo Clássico Espanhol,[4] tido como uma espécie de herdeiro histórico dos sujeitos e organizações anarquistas que realizaram uma Revolução Social em julho de 1936, dirigidos majoritariamente pela *Confederación Nacional del Trabajo* e *Federación Anarquista Ibérica* (CNT-FAI) e outros grupos de oposição interna.

A partir da perspectiva da História Comparada, este artigo tentará fazer uma análise da postura política dos dois agrupamentos em relação à questão do independentismo catalão e, portanto, também serão analisados brevemente os diferentes contextos históricos nos quais estão inseridos.

O método comparativista para a pesquisa historiográfica, utilizado desde os Iluministas por razões nada ingênuas e etnocêntricas, e sistematizado pela primeira vez pelo apologista da história, Marc Bloch, permite uma miríade de perspectivas de comparação. A utilidade da História Comparada para o artigo diz respeito a relativização do quadro político deixado pelo contexto do século XIX: os da suposta rigidez das fronteiras delimitadas nas fases iniciais do capitalismo.[5] A

[3] RANERO, José M. L. A propósito del desafío independentista en Cataluña: un análisis de la participación en las elecciones autonómicas catalanas (2006-2015). **RIPS. Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas**, Santiago de Compostela, v. 16, n. 2, p. 111-141, 2017.

[4] Desse ponto em diante, para fins meramente práticos, usarei o termo "anarquismo clássico espanhol" para me referir ao conjunto de ações práticas, organizações e tendências que ocuparam o cenário da luta dos trabalhadores e demais setores do povo espanhol sob orientação anarquista no período que vai dos anos 1860 até 1939.

[5] "Uma grande utilidade adicional do método comparativo está em que ele pode levar a relativização de uma pesada herança historiográfica do século XIX: o quadro das fronteiras políticas como definição de unidades homogêneas e quase 'naturais' de análise. A atitude comparativa pode levar a construção de universos de análise definidos segundo parâmetros conceituais bem mais coerentes. Essa perspectiva me parece fundamental neste início de século, no qual o processo de globalização do capital e os ventos neoliberais flexibilizaram estruturas políticas nacionais que pareciam esbanjar solidez. A mundialização transtorna e arrasta os modos tradicionais de produção

perspectiva que adotaremos aqui é a que atua sob realidades históricas diacrônicas acerca da história da sociedade catalã.

Apesar das semelhanças pontuais que marcam nosso século após 2008 e os anos 1930 – crise estrutural do capitalismo a nível internacional, desemprego, inflação e carestia geral da vida dos trabalhadores –, são conjunturas diferentes que geram, portanto, respostas e grupos políticos diferentes, efeitos sociais diferentes. No caso da Catalunha, para que se tenha uma análise comparada desses dois objetos – CUP e CNT-FAI – é preciso uma breve apreensão das diferenças e semelhanças também de contextos gerais em que vivia esta sociedade no século passado e na década atual, tarefa complementar, mas absolutamente necessária para a competência a que se presta esse artigo.

O contexto de 1934 e a posição do anarquismo da CNT-FAI acerca do independentismo catalão

O contexto político e social no qual se insere a Catalunha da Segunda República espanhola (1931-1939) era de grande efervescência por parte dos diversos setores que a haviam fundado em abril de 1931. Após a demissão de Primo de Rivera, a monarquia – que já há muito se tornara anacrônica para o contexto geral europeu – não ofereceu muito trabalho para a articulação de liberais que se forjou logo após o estourar da crise internacional de 1929 e que assumiram o Estado espanhol após a abdicação de Alfonso XIII. Os setores de esquerda, socialistas e anarquistas estavam em plena atividade política e, apesar do fim da monarquia, não reduziram seu grau de ativismo: pelo contrário, atuaram como sujeitos políticos com ainda maior protagonismo, justamente para tornar efetivos os pontos estruturais do programa que elegeu os republicanos.

da cultura, consumo e comunicação. O paradigma do Estado Nação vem sendo relativizado e nas formações culturais são percebidos aspectos múltiplos, híbridos e sincréticos desautorizando formulações (durante algum tempo aceitas) gerais sobre um certo 'caráter nacional', 'genuíno', 'puro', etc.". LIMA, Alonso G. S. A história comparada: potencialidades e limitações. **Revista História Social**. Publicação dos pós-graduandos em História. IFCH. Campinas, 2007. p. 30. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/rhs/article/view/208>. Acesso em: 14 fev. 2018.

A agenda política do governo de Alcalá-Zamora previa uma série de medidas reformistas[6] para a qual, inclusive, todo o movimento operário e campesino mantinha olhares atentos, especialmente no que diz respeito à Reforma Agrária e às medidas de laicização das instituições.

Na Catalunha, um conjunto de organizações políticas independentistas formaram em março de 1931 a *Esquerra Republicana de Catalunya*, a ERC, vencendo as eleições na região um mês depois e assumindo o comando da *Generalitat*, sede do governo catalão. O general Francesc Macià, entusiasmado com a vivacidade dos acontecimentos e o com sentimento de que mudanças profundas eram possíveis, avançou na radicalidade e proclamou através de uma emissora de rádio o Estado e a República catalãs, sendo rapidamente lembrado por membros também catalães da administração provisória em Madrid de que a Constituição não havia ainda sido redigida pelo governo central. Essa negociação seria retomada apenas após as eleições das Cortes Constitucionais[7] para superar o caráter provisório do governo.

De todo modo, o governo republicano não pôde varrer do tecido social espanhol a longa tradição católica conservadora, os monarquistas constitucionais e o poder econômico do empresariado urbano e dos latifundiários. Apesar das medidas modernizadoras, a resistência desses setores dentro do sistema

[6] Os principais pontos: um longo e ardiloso processo de separação entre Igreja e Estado, incluindo confisco de bens institucionais e registro de bens individuais dos párocos; criação de um sistema substancial de educação pública com a construção de 7 mil escolas; Reformas militares com o objetivo de reduzir em quase dois terços o número de oficiais e academias e tentar afastar aqueles contrários à República; um programa de reforma agrária que, principalmente, estendeu a legislação trabalhista existente nas cidades para o campo e tornou obrigatória a utilização econômica da terra para os terratenientes (latifundiários), sob pena de confisco e distribuição para camponeses; etc. Ver JACKSON, Gabriel. La redacción de una constitución e La política Del gobierno Anzaña *In:* _____. **La República Española y La Guerra Civil**: 1931-1939. Barcelona: Crítica, 1979.

[7] Mesmo num clima eleitoreiro, o entusiasmo com as mudanças políticas e sociais como um todo na Espanha eram grandes: "La expectación del cambio, la atmósfera de la campaña y las disposiciones de la ley electoral produjeron una fuerte victoria para la coalición de los republicanos de izquierda y los socialistas, que consiguió casi 250 escaños." Ibidem. p.56. O acordo firmado nesse momento pelos ministros catalães de Madrid e Macià garantia para a Catalunha o status de "un Estado autónomo dentro de la República española y no decía nada de una federación ibérica. Establecía claramente que el Gobierno de Madrid controlaría de modo exclusivo los asuntos relativos a la defensa nacional, las relaciones exteriores, las tarifas y aduanas, así como las relaciones entre la Iglesia y el Estado." Idem, p.83. O que restou para a Generalitat foi o controle administrativo local e das instituições que diziam respeito a assuntos culturais, como as escolas, universidades (ainda que compartilhados por Madrid) e a oficialidade do idioma catalão. Isso tudo só aconteceu após a derrota da tentativa de Golpe do General Sanjurjo.

democrático cresceu o suficiente para que eles se reorganizassem em torno da *Confederación Española de las Derechas Autónomas* (CEDA). Razão para a qual o governo republicano recebeu críticas e também hostilidade por parte dos anarquistas da CNT-FAI, que adotavam medidas mais radicais ainda, chegando a propor a instauração imediata do comunismo libertário em pelo menos três ocasiões.[8]

Os conflitos entre o governo republicano e o movimento de trabalhadores não apenas se aprofundaram como revelaram uma deficiência característica das repúblicas burguesas daquele período, ainda mais em tempos de crise econômica: a participação política da população trabalhadora era perigosa para os negócios do empresariado.[9]

Fenômeno muito parecido foi observado durante a gestão da ERC, na Catalunha, inclusive com contornos xenófobos e classistas. O mote do governo catalão era a "República da Ordem",[10] sustentado por um pleito substancialmente de classe média e sua esperança numa gestão progressista e até radical dos republicanos independentistas. A perspectiva republicana da ERC entendia o triunfo da democracia burguesa como uma panacéia da liberdade civil[11] para a população e, portanto, passou a tratar em termos jurídicos e policiais todos os

[8] Em janeiro de 1932 um levante de mineiros de Fígols espalha-se por Alto Llobregat e Cardoner; Em janeiro do ano seguinte o Comitê general de Defensa da Catalunha provoca uma insurreição armada que chega a propor a prática do comunismo libertário e teve um dos mais sangrentos episódios do período: o massacre de Casas Viejas; em dezembro de 1933 um levantamento armado sem precedentes atingiu várias comarcas e pôs em cheque por vários dias as autoridades até que as várias centenas de vítimas do exército encerrasse o ensaio revolucionário. Um exame detalhado pode ser lido em CASANOVA, Julian. Por la senda de La insurrección. *In:* _____. **De la calle al frente:** El anarcosindicalismo em España. Barcelona: Crítica, 1997. p. 103.

[9] "El resultado de los dos primeros años del poder republicano es severo: 400 muertos, 3.000 heridos, 9.000 arrestados, 160 deportaciones, 160 requisamientos en contra de prensa obrera.... y sólo 4 requisamientos a prensa derechista. No resulta, por tanto, difícil comprender porque las elecciones parlamentarias de 1933 significaron una derrota para la izquierda: los obreros no votaron. Los socialistas, de tener 116 diputados en 1931, obtuvieron sólo 60 escaños esta vez." FONTENIS, Geroges. **El Mensaje Revolucionário de Los Amigos de Durruti**. Disponível em: <http://www.cgtmurcia.org/cultura-libertaria/anarkobiblioteka/memoria-libertaria/de-1910-a-1939/1819-el-mensaje-revolucionario-de-los-amigos-de-durruti>. Acesso em: 20 dez. 2017. p. 12

[10] Ver capítulo 3.1. EALHAM, Chris. The Republic of Order. *In*: _____. **Class, Culture and Conflict in Barcelona 1898 - 1937**. Nova York: Routledge, 2005.

[11] "The ERC was infused with the typical idealism of the nationalist middle-class intelligentsia of this era, evincing a blind faith in the recuperative properties of national self-determination and the utopian expectation that independence would ipso facto end national and class oppression." Ibidem. p. 58.

conflitos sociais que, obviamente, não estavam resolvidos apenas com sua vitória eleitoral.

Durante os primeiros anos de gestão da ERC, alguns rápidos exemplos servem para ilustrar essa relação da "República da Ordem" com os trabalhadores: a instituição dos *jurados mistos*[12] eram a única via de diálogo da Generalitat com o movimento operário, tratando qualquer oposição a eles como insubmissão e caso de polícia. Claramente essa medida foi um ataque à poderosa CNT; a perseguição aos murcianos, principalmente, mas também andaluzes e trabalhadores de outras regiões do território espanhol se tornaram frequentes, chegando o governo ao ponto de organizar um censo e pagar uma viagem de trem com alimentação gratuita aos não-catalães para os limites do território da Catalunha, simplesmente abandonando-os fora de suas fronteiras e impedindo seu retorno e/ou entrada de novos migrantes; os próprios anarquistas catalães, por sua combatividade e proximidade com os setores mais periféricos e marginais da sociedade catalã eram frequentemente chamados de "murcianos", tamanho o desprezo da classe média pelos setores "não-catalães" da população, aos quais todos os problemas sociais eram atribuídos e, por vezes, tratados como "selvagens de tribos africanas".

Essa aproximação não era sem razão, na medida em que o período de 1932-34 a CNT-FAI estava sob forte influência de sua ala mais radical, os "Solidários", cujas bases eram os sindicatos da construção civil, formados por trabalhadores que tinham as piores condições de estabilidade e passavam parte considerável do ano desempregados e empenhados em ações diretas que envolviam banditismo social. A composição desses trabalhadores era majoritariamente de migrantes não-catalães: ocupavam as periferias das cidades e/ou cidades catalãs afastadas dos centros urbanos, o que ajuda a explicar sua radicalidade.

Não muito depois da euforia que tomou inclusive os setores anarquistas que comemoravam a vitória republicana em abril de 1931, rapidamente as tensões entre as bases da CNT e a Generalitat se transformaram em conflitos abertos e as críticas ao governo da ERC por parte da CNT-FAI também não tardaram a aparecer,

[12] Entidades com membros do governo em um júri paritário com membros do sindicato socialista base da ERC, a *Unión General Del Trabajo*, UGT passaram a mediar questões trabalhistas em termos jurídicos, ou seja, uma tentativa de institucionalização dos sindicatos. Ibidem. p. 60-70.

como veremos adiante. Um dos resultados desse conflito foi uma abstenção em massa dos eleitores sindicalizados pela CNT nas eleições seguintes.

Em 1933 ocorreram novas eleições para as quais a CEDA estava muito mais bem articulada em relação aos setores políticos defensores da República, especialmente no que diz respeito às tensões entre o movimento operário e campesino e o governo – que pouco fez sair do papel o programa político que o elegeu – além da prática abstencionista dos anarquistas liderados pela CNT e da reação dos católicos após as medidas de laicização republicanas. O resultado foi o retorno de um governo autoritário de direita, dessa vez democraticamente eleito, em novembro. A partir dessa vitória da direita, os setores socialistas radicalizaram seus discursos e ações. A revolução social se tornou pauta incorporada também por trabalhadores da *Unión General de Trabajadores* (UGT) organizados pelo *Partido Socialista Obrero Español* PSOE (um dos partidos derrotados pelas eleições de novembro de 1933), e pelos camponeses da *Federación Nacional de los Trabajadores de la Tierra* (FNTT).

Os anos que se seguirão até o estourar da guerra civil representaram um aprofundamento violento da radicalização e polarização política no qual vivia o país. Uma sucessão de episódios dessa natureza marcou o ano seguinte, especialmente a comuna das Astúrias, a greve geral revolucionária e a declaração de independência catalã em Outubro, rapidamente sufocados pela *Guardia Civil*.[13] Ainda que derrotados, esses processos servirão como um preâmbulo para os acontecimentos de Julho de 1936, tal qual a Segunda República de 1931 terá sua continuidade em Fevereiro também de 1936.[14]

---

[13] Ver JACKSON, Gabriel. La revolución de octubre de 1934*. In*: _____. **La República Española y La Guerra Civil: 1931-1939**. Barcelona: Crítica, 1979.

[14] "El 16 de febrero de 1936, es igual que el 14 de abril de 1931 (proclamación de la República), el 4 de octubre de 1934 (Revolución de octubre), y más tarde el 18-19 de julio de 1936, una 'jornada' de la Revolución española del siglo XX. De la misma manera que en 1931 se iniciaba la República liberal, y tres años más tarde se producía el primer movimiento socialista obrero, ahora se inicia la experiencia del Estado democrático, cumpliéndose la primera etapa en los meses que van de febrero a julio de 1936 (…) Si tenemos en cuenta que en 1931 se había abierto la crisis del Estado español por una revolución política, debemos señalar que ahora (1936) nos encontramos ante una segunda etapa, una superación revolucionaria de la misma revolución, un nuevo ascenso del impulso renovador de las masas. Mientras en 1931 se trataba de un movimiento casi exclusivamente político, más interesado en las formas de Gobierno que en la estructura, fines y unidad del Estado, ahora se apunta a una transformación efectiva y permanente de la sociedad, y

No ano de 1934, o evento chamado "Revolução de Outubro" é de particular importância para a história recente da luta catalã por independência. Articulado desde as Astúrias dois meses antes – com contrabando de armas para a província – e iniciado com intensos debates entre socialistas e anarquistas sobre a possibilidade de unidade sindical que culminou numa greve geral no dia 5, organizada e liderada pelos socialistas da UGT, PSOE e pela *Unió Socialista de Catalunya* (USC) na Catalunha, o movimento de grevistas armados enfrentou a guarda civil em diversas cidades espanholas – inclusive na cidade industrial de Zaragoza em Maio, a única onde ocorreu uma unidade efetiva entre anarquistas e socialistas – durante cerca de uma semana, instaurando nas Astúrias uma comuna efetiva, tendo as instituições de economia, justiça e guerra da província mineira estado sob controle de trabalhadores e dirigentes sindicais.

Aproveitando-se desse movimento e sabendo que sob o governo da CEDA as possibilidades de uma articulação negociada de independência para a Catalunha com Madrid estavam encerradas, que seu governo de esquerda estava isolado em relação ao resto da Espanha e que a tentativa de Macià havia fracassado três anos antes, Lluís Companys, membro destacado da ERC e então governador da Generalitat, proclamou a independência definitiva da Catalunha em relação à Espanha, avançando em relação ao último movimento nesse sentido. Entretanto, o movimento encabeçado por ele logrou apenas 10 horas de independência, fora rapidamente reprimido entre a noite do dia 06 e a manhã do dia 07, em grande medida graças à traição[15] do general Domingo Batet, que participou do processo, chegando a se reunir com o governo, mas entregou o movimento aos centralistas de Madrid.

A pouca e limitada participação dos anarquistas catalães – orientados em sua esmagadora maioria pelos membros radicais da *Federación Anarquista Ibérica* (FAI) – nos eventos ocorreu por uma questão de princípios: haviam passado por um breve histórico de perseguição política e policial, além de tentativas de limpeza

por ende de las relaciones de poder." RAMA, C. **La crisis española del siglo XX**. Ciudad del México: Fondo de Cultura Económica. 1962. p. 222 e 230.

[15] O militar catalão tinha a simpatia dos separatistas e a esperança por parte deles, de que se somaria ao movimento, mas sua atitude foi oposta. Ver: <http://www.abc.es/historia/abci-general-tarragona-acabo-falsa-republica-catalana-proclamada-ilegalmente-1934-201710051946_noticia.html>.

étnica por parte dos republicanos da ERC; desconfiavam fortemente dos objetivos revolucionários dos socialistas que dirigiam a UGT e de suas relações íntimas com Companys[16] e negaram participar da greve geral a menos que sua rival sindical declarasse e se propusesse a realização da revolução social.[17] No que diz respeito ao processo de independência catalã, os operários e grupos socialistas da greve geral não tinha esse horizonte na pauta de suas reivindicações e os anarquistas não tiveram nele participação alguma.

O movimento libertário catalão da década de 1930 foi muito mais federalista e socialista do que independentista. Os anarquistas catalães estavam mais empenhados num projeto de construção de um sistema descentralizado que incorporasse a autonomia catalã, mas também estimulasse a autonomia em demais regiões da Espanha. Não compartilhavam os objetivos de setores republicanos (como é o caso ERC, ou *Partit Socialista Unificat de Catalunya*, PSUC, por exemplo) no sentido de formar um novo Estado europeu, meta que não estava ao alcance objetivo daqueles que se empenharam no movimento independentista de 1934. Em outras palavras, para os anarquistas, a autonomia e a liberdade dos catalães não deveria se enquadrar no tipo clássico de autodeterminação dos povos que se deu desde o século XIX até os anos 1930, ou seja, a formação de estados nacionais com o mesmo modelo de burocracia, polícia civil e instituições verticais, como funcionava a Generalitat.

O Periódico *Catalunya*,[18] lançado diariamente entre fevereiro de 1937 e maio de 1938 (com circulação posterior ao processo de outubro de 1934, portanto), de orientação libertária, escrito em catalão e com o editorial alinhado à

[16] "...los anarquistas se abstuvieron casi por completo. En Aragón se hallaban agotados por los extraordinarios esfuerzos de la huelga general de Zaragoza de marzo-abril. Em Cataluña consideraban al Gobierno Companys como un asunto puramente 'burgués' que no les interesaba" JACKSON, Gabriel. **La República Española y La Guerra Civil: 1931-1939**. Barcelona: Crítica, 1999. p. 144.

[17] Sobre os debates em torno da unidade entre os sindicatos CNT e UGT, sob a Aliança Obrera Revolucionária: "Era, a la vez, un recordatorio de cuán revolucionária era La CNT y de lo que tenia que hacer La UGT si queria serlo. (...) Era la UGT, em definitiva, quien tenia que manifestar 'clara y públicamente cuáles eran SUS aspiraciones revolucionarias'. Claro que, advertência final, 'al hablar de revolución no debe hacerse creyendo que se va a um simples cambio de poderes, como El 14 de abril, sino a La suspensión total Del capitalismo y Del Estado". Ver: "La fuerza de La calle". *In*: CASANOVA, Julián. **De La calle AL frente:** El anarcossindicalismo en España. Crítica: Barcelona, 1997. p. 134.

[18] Todos os números disponíveis nesse link: <http://www.cedall.org/Documentacio/Castella/cedall203508000_Catalunya_1937_1938.htm>.

CNT-FAI, não há menção a proposições ou processos de independência catalã no modelo defendido por suas elites. Seus textos apontam para a questão histórica da autonomia catalã em termos culturais, mas não chegam a apresentar uma proposta de emancipação que se possa aproximar do que propunha – e tentou – a ERC. Na verdade, é notória uma perspectiva de análise global, no sentido de observar o movimento libertário por toda Espanha republicana e sua resistência contra os golpistas franquistas numa perspectiva federalista, abordando temas classistas de aspecto internacional e sempre uma coluna sobre as atitudes da Generalitat que, em alguma medida, organizava a Frente Popular desde julho de 1936. O periódico representa mais uma tentativa de resgatar a língua catalã como a oficial para a região, como uma forma de empoderar o autonomismo catalão, porém sempre dentro da perspectiva do socialismo libertário, portanto, federalista e não nacionalista.

Sobre a tentativa de independência catalã de 1934, os dois mais importantes jornais anarquistas do período também se posicionaram. O artigo "Una presunción"[19] do editorial de *Tierra y Libertad*, jornal oficial da FAI, define como oportunismo o gesto "aparentemente heróico" dos políticos da Generalitat, dadas as condições econômicas débeis dos industriais catalães após os eventos da crise de 1929. Diz ainda que o povo catalão sofre de "cegueira nacionalista", na medida em que seu sentimento independentista estava refém dos interesses de setores de "esquerda" proponentes da independência e estes – no caso a ERC – estavam associados á negócios burgueses. O mesmo jornal apresenta o artigo "El ódio a la F.A.I.",[20] no qual argumenta que o governo catalão odiava mais os anarquistas do que Madrid. Temendo que os sindicatos escondessem armas e articulassem ataques às instituições, os políticos da Generalitat criaram obstáculos para a recuperação de sedes (perdidas após a vitória da CEDA em Novembro de 1933) de sindicatos pelos delegados anarquistas. O artigo acusa ainda o governo de atuar em conjunto com a direita, nesse sentido.

[19] Número 176 do jornal *Tierra y Libertad,* 11 de outubro de 1934, p.1. Disponível em: <http://www.cedall.org/Documentacio/Premsa%20Llibertaria/tierra%20y%20libertad/19340000/00176.pdf>. Acesso em: 27 dez. 2017.
[20] Ibidem. p. 4.

O periódico de maior circulação na Catalunha, *Solidaridad Obrera*, tem críticas aos interesses dos republicanos catalães em diversos números.[21]

A edição de 2 de outubro de 1934[22] expõe casos de diversos *ayuntamientos*[23] (prefeituras) governados pelos setores da ERC nos quais foram reprimidas com brutal violência movimentos grevistas organizados pelos sindicatos da CNT. Após um exame detalhado dos acontecimentos da greve geral revolucionária do dia 06 de outubro de 1934, o extenso editorial do número lançado 4 dias depois apresenta uma justificativa para sua participação passiva no evento: por questões de princípio não compactuavam com a participação de políticos da Generalitat no movimento, acusaram-nos de jacobinismo[24] e tinham desconfiança quanto aos dirigentes socialistas da UGT (PSOE) por um histórico mútuo de sectarismo, de disputa política no meio sindical e em virtude da participação da UGT em instancias jurídicas institucionalizadas (*jurados mistos*).

Além disso, as diferenças no modelo de organização eram ideologicamente incompatíveis. No artigo do mesmo número intitulado "Ser y Hacer - afirmación imperativa de la personalidad humana", argumentavam que a individualidade é essencial para a construção do socialismo. O indivíduo é parte ativa dentro das massas, e por isso imperativa para a realização total do socialismo libertário (idéia

[21] Em quase todos os números do ano de 1934 posteriores à data da Revolução, 6 de outubro, aparecem críticas à Generalitat, a Companys, aos socialistas e a toda a esquerda institucional. Em geral, o principal argumento é de que fracassou a revolução pois seus líderes a chamaram "de cima pra baixo" e não tiveram coragem de empunhar as armas junto com sua base de trabalhadores e populares. A mais sintética dessas críticas encontra-se no artigo "El fracasado golpe de estado de 'Estat catalá' há provado prácticamente que El sacrifício y El heroísmo no son prensa de ambiciosos y políticos". Solidaridad Obrera, numero 937 de 14 de outubro de 1934. p. 4. Disponível em: <http://www.cedall.org/Documentacio/Premsa%20Llibertaria/Soli/19340000/19341014.pdf>. Acesso em: 28 dez. 2017.

[22] Disponível em: <http://www.cedall.org/Documentacio/Premsa%20Llibertaria/Soli/19340000/19341002.pdf>. Acesso em: 04 jan. 2018.

[23] O artigo nomeado "Información de La región catalana" expõe vários desses casos. Um deles é o da cidade de Malgrat, denunciando a Esquerra Catalana sobre sua aliança com setores burgueses para reprimir greves operárias. Ibidem. p. 2.

[24] "No somos nosotros quienes más hemos contribuído a esse fenómeno difuso de las manifestaciones em serie. Pero esto no puede ser una satisfacción decisiva para nosotros. Máxime, cuando no hemos hecho todo cuanto podíamos haber hecho para contrarrestar la influencia del jacobinismo político (...) Se repartieron profusos manifestos en los que se estimulaba al pueblo a luchar en pro de la Republica catalana y contra el fascismo del Gobierno de Madrid." Número 933 de *Solidaridad Obrera*, de 10 de outubro de 1934. Disponível em: <http://www.cedall.org/Documentacio/Premsa%20Llibertaria/Soli/19340000/19341010.pdf>. Acesso em: 04 jan. 2018

presente no assembleísmo das coletividades agrárias e comunas urbanas). É um argumento que também justifica a não participação da CNT nas jornadas e outubro de 1934: nesse aspecto, criticam o culto à personalidade das esquerdas marxistas (nas estrelinhas estão criticando o socialismo centralista e seu pior exemplo: o estalinismo) e fazem essa crítica como uma forma de ferramenta para analisar o fracasso da independência catalã de 1934, argumentando que essa vontade deveria ser antes das massas catalãs o que de seus líderes.

No número seguinte, de 11 de Outubro, o editorial faz apontamentos nesse mesmo sentido e os usam para explicar a derrota de Companys e ERC:

> Lo que se proclamó como aspiración suprema de la revuelta - la República catalana - carecia de la necessária fuerza magestiva para enrolar a las masas de la CNT. Frente al desborde agoniante del fascismo, que hace tabla rasa de la libertad en todos los países, la democracia es una fórmula engañosa, no una solución. El fascismo es un producto de la decomposición total que pone en peligro la vida del regimén y frente a él, solo cabe la revolución totalitária que propugne forma de convivencia humanas.[25]

E no próximo número de 12 de outubro:

> Sacrificaron al Gobierno protector lo mejor que cada movimiento posee, aquello que constituye su fuerza vital: la idealidad. Hicieron de ella pública renúncia, al proclamar, como meta de sus aspiraciones, la República catalana. Y empuñaron las armas y aconsejaron lo mismo a los trabajadores, subordinandose y pretendiendo de éstos que, a su vez, se subordinaran a la "Esquerra". Todo movimiento que logra imponerse a la consideración general de las gentes, triunfe o fracase, brinda siempre un caudal de inesgotables enseñanzas. La verdadera experiencia la aprenderon los pueblos a traves de los hechos consumados.[26]

Em linhas gerais, o contexto político geral da Catalunha dos anos 1930 era de radicalismo e polarização política ativa e violenta, um terreno em que diversos projetos políticos e de sociabilidade estavam em disputa e eram objetivamente aplicáveis dependendo da vontade e disposição de seus atores. Numa ponta dessa

[25] *Solidaridad Obrera.* Número 934, de 11 de outubro de 1934. p. 1. Disponível em: <http://www.cedall.org/Documentacio/Premsa%20Llibertaria/Soli/19340000/19341011.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2018.

[26] *Solidaridad Obrera.* Número 935, de 12 de outubro de 1934. p. 1. Disponível em: <http://www.cedall.org/Documentacio/Premsa%20Llibertaria/Soli/19340000/19341012.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2018.

situação de radicalidade política estavam trabalhadores sindicalizados organizados pelo anarquismo da CNT-FAI, frequentemente organizando greves e batalhas de rua contra a *Guarda Civil* e *Mozos de esquadra*, mas principalmente enfrentando diretamente a outra ponta, formada por militares dirigidos por latifundiários, católicos e conservadores organizados pela CEDA. Entre essas duas pontas, trotskistas, comunistas, socialistas, republicanos de esquerda, de direita e monarquistas. Esse contexto particular da Espanha da década de 1930 tem como principais características, a vivacidade, disposição violenta, a entrega revolucionária dos trabalhadores e sua proposta de criação de uma nova sociedade libertária e socialista, a ânsia pelo retorno de privilégios das classes dominantes, elementos que em geral estiveram presentes nos indivíduos que participaram da Guerra Civil.

O contexto dos anos 2010 e o anarquismo da CUP

As estruturas do Estado espanhol do século XXI são muito diferentes daquelas de 1934. É verdade que a Segunda República foi um ponto fora da curva na história espanhola – situados entre 57 anos de monarquia e quase 40 anos de ditadura, seis anos de uma República instável são irrisórios –, mas era, efetivamente, em seu conjunto, uma república democrática. Ainda que controlada pela direita reacionária, funcionava segundo leis republicanas: a CEDA fora eleita democraticamente.

A Espanha de hoje, ainda que seja uma monarquia constitucional com pluripartidarismo, carrega os resquícios da restauração monárquica promovida pelos 40 anos de franquismo golpista[27] e foi tratada como "armadilha"[28] para os

[27] Durante a chamada *Transição Democrática* "...o terrorismo de Estado (caso Scala, Vitória, 1976), a inércia de uma população desejosa de uma vida tranquila, conformista e tediosa, a pesada herança do franquismo mais contumaz e a irresistível tendência ao pacto político de partidos e sindicatos, desbarataram a possibilidade de uma ruptura radical com o antigo regime. Os pactos de La Moncloa certificaram o triunfo de uma burguesia democrático-liberal que perseguia o objetivo prioritário de desenvolver a estrutura econômica do país para facilitar sua integração nos grandes conglomerados de um capitalismo cada vez mais global (Mercado Comum, OTAN), conservando, no entanto, os fundamentos do Estado franquista e respeitando suas útimas vontades (monarquia, papel do exército, indivisibilidade da unidade territorial)". SUÁREZ, Michel. **Considerações críticas sobre a Revolução Espanhola (1936-1937)**. Rio de Janeiro. Achaimé, 2012.

[28] A transição democrática na Espanha deveu-se mais a uma exigência externa em comunhão com suas elites: "Essa exigência por um sistema político democrático foi impulsionado pelas elites

setores políticos que aceitaram o pacto de *Transición Democrática* de finais dos anos 1970. Em troca da legalização dos partidos extintos desde 1936 e o retorno das instituições, as antigas lideranças das esquerdas, republicanas e socialistas, tal qual a direita, mantiveram, renovando-o, o conjunto dos aparelhos repressivos e das leis e tribunais de exceção da fase anterior:

> La interpretación canónica del periodo de la transición, elaborado por la 'transitología', ve en ella el paradigma de una operación fundamentalmente política, negociada entre la oposición y las élites del régimen anterior (...) que defienden unos planteamientos intransigentes asados en la preservación de la esencia del régimen establecido en 1939.[29]

O processo espanhol de transição para a democracia teria representado um modelo para aberturas democráticas em países que estavam em luta contra ditaduras militares (casos de países da América Latina) e num processo de emancipação da URSS (caso de países do Leste europeu). A criação acadêmica – ou "científica" – da noção de "modelo" representou um marco ideológico nas ciências humanas na passagem dos anos 1970 para os anos 1980 na Espanha, ou seja, "el discurso científico ha reforzado el discurso político".[30] Esse fenômeno, chamado pela historiadora francesa Sophie Baby de "el mito de la transición"[31], serviu para uma autocelebração do presente em vias de esquecer dois séculos de atraso político e tornar digerível a inserção do país na nova onda democrático-liberal que estava se consolidando nos marcos do neoliberalismo europeu. Uma espécie de

---

dominantes espanholas que se beneficiariam diretamente da entrada do país na CEE, principalmente por conta da crise internacional do petróleo, iniciada em 1973." E ainda: "a monarquia constitucional foi apenas uma saída pacífica e neutralizadora da ditadura de Franco, visto que a partir dela foi possível impedir mudanças profundas na estrutura social e garantiu a presença espanhola nas CEE." CARVALHO, Patrícia D. A transição democrática espanhola sob duas perspectivas historiográficas: a da transição finalizada e a da democracia incompleta*. In:* SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 26., São Paulo, 2011. **Anais...** São Paulo: ANPUH, 2011. p. 2-5. Disponível em: <http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300849065_ARQUIVO_PatriciaDyonisiodeCarvalho-texto.pdf>. Acesso em: 06 jan. 2018.
Uma breve análise sobre esse processo pode ser lida em: <https://jornalggn.com.br/blog/luisnassif/a-transicao-espanhola-pos-franco>. Acesso em: 07 dez. 2017.

[29] BABY, Sophie. **El mito de la transición pacífica.** Violencia y política en España (1975-1982). Madrid: Ediciones Akal, 2018. p. 21.

[30] Ibidem. p.20

[31] Idem.

festa de família em que se esquecem os problemas em nome da confraternização e união de seus membros, representados respectivamente pela Constituição e pela Coroa, em nome da manutenção do controle desta última e das mesmas elites fortalecidas pelo franquismo, até os tempos atuais.[32]

No entanto, neste século, vimos uma nova etapa das crises cíclicas do capitalismo, surgida em 2008. Na esteira dos movimentos resultantes da crise européia desta década, especialmente a partir do movimento da "15-M" ou "Indignados" em 2011 na Espanha, uma forte onda de indignação prática tomou o cenário político do país nos últimos anos como, por exemplo, a formação e desenvolvimento meteórico do partido de esquerda "Podemos". Em Valência e, especialmente, na Catalunha esse movimento de indignação geral entre a juventude reacendeu os ânimos por autonomia regional e fez crescer uma organização fundada em 1986 sobe a legenda de *Candidatura d'Unitat Popular*, a CUP. Declaradamente socialistas, são frequentemente associados ao anarquismo.

A formação da unidade independentista catalã – bloco de organizações que conquistaram o poder da Generalitat em 2016 sob a legenda de Junts Pel Sí (JxPSí)–[33] contou com uma pluralidade de perspectivas políticas unidas pela pauta comum da Independência e teve como um de seus principais apoiadores na base popular catalã, a CUP. Notadamente com influências anarquistas, por seu caráter assembleísta, horizontal, anticapitalista, de delegações e candidaturas rotativas e freqüentes discussões de base sobre a maioria de suas pautas, a CUP tem feito parte ativa dos processos de discussão, consulta e eleição para a Independência catalã em diversos bairros da região metropolitana de Barcelona.

Entretanto, ainda que represente um ressurgimento do anarquismo como um movimento social de escala relevante, a CUP tem pouca correspondência com a atitude, com as ações e com o programa político dos anarquistas das primeiras

[32] Ver CIUDAD, Daniel C. El relato canónino de la Transición. El uso del pasado como guía para el presente. **El Futuro del Pasado:** revista electrónica de historia, n. 4, p. 513-532, 2013. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4262303.pdf>. Acesso em: 20 jul. 2018.
[33] Composta pela já citada ERC, além da Convergência Democrática de Cataluña (CDC), Democratas de Cataluña, Moviment d'Esquerres, além de vários apoiadores, como a CUP.

décadas do século passado, menos ainda com aqueles que realizaram a Revolução de Julho de 1936[34] e resistiram por mais de três anos ao golpe franquista.

O Anarquismo Clássico Espanhol – em que pese suas contradições[35] no pós revolução de Julho de 1936, como se verá mais adiante – se contrapunha frontalmente às instituições democrático-burguesas. A título de exemplo, Angel Pestaña, convidado por Maciá para compor a pasta de economia da 2ª Republica em 1931 negou veementemente o convite, aceito por Companys. O federalismo, o comunismo libertário, o anarcossindicalismo eram simultaneamente os meios e fins desses personagens, e outros meios parecer-lhes-iam estranhos.

Maurício Basterra,[36] num artigo lançado em 2017 pelo portal "Diagonal",[37] comenta a utilização de uma declaração de 1919 do anarquista da CNT Salvador Seguí[38] que, o comparando com um dos dirigentes da CUP, David Fernàndez**.** Basterra, contrapõe a ideia de que havia no movimento anarcossindicalista catalão qualquer apoio á independência catalã, argumentando que a leitura da declaração de Seguí foi feita de forma enviesada para sustentar que Fernàndez bebe da tradição radical anarquista cenetista,[39] o que não procede. O historiador cita um trecho mais do discurso de Seguí no qual claramente ele ataca os independentistas acusando-os de pequeno-burgueses e dizendo que a repressão sobre os trabalhadores foi realizada com igual crueldade tanto pela *Guardia civil* como pelos *Mozos de escuadra,* ou seja, o estabelecimento de um Estado Catalão significaria igualmente repressão para o movimento anarcossindicalista.

---

[34] Sobre isso, as principais premissas do anarquismo espanhol da Revolução de Julho, estão basicamente expostas nas resoluções do Congresso da CNT de Zaragoza, realizado no 1º de Maio de 1936. Cf: Documentos y testimonios. *In*: JACKSON, Gabriel. **Entre la reforma y la revolución 1931-1939**. Barcelona: Crítica, 1980. p. 230-231.

[35] "Los comitês dirigentes de la CNT se preocuparon más em los primeros momentos de combatir la contrarrevolución que de colectivizar los médios de producción (...) Em vez de elaborar uma alternativa propia, de aportar orientaciones precisas para la organización económica de las empresas, se incorporaron a los nuevos órganos de poder o a las instituiciones gubernamentales que ya existían". CASANOVA, Julian. **De la calle al frente:** El anarcosindicalismo en España. Barcelona: Crítica, 1997. p.162.

[36] Historiador anarquista madrileño.

[37] <https://www.diagonalperiodico.net/la-plaza/anarcosindicalismo-catalan-no-era-independentista.html>

[38] Pintor profissional, secretário geral da CNT catalã de 1918 até o ano de sua morte (1923), promoveu a educação racionalista de Francisco Ferrer y Guardia em ateneus libertários, grande referência na tentativa de unificar a classe operária espanhola (UGT e CNT).

[39] que diz respeito á ou que pertence/defende as posições da CNT.

A CUP, em seu programa, não corresponde a esses princípios clássicos. Antes, está mais associada a um modelo de organização e militância modernos do anarquismo de finais do século XX e principalmente desse século, classificados por Tomás Ibáñez[40] como "anarquismo extra-muros", um conjunto de grupos auto-nomeados anarquistas que não apenas abandonaram o horizonte da "revolução de massas" presente nos textos clássicos de Bakunin, Kropotkin, Malatesta, etc. como também acusa essa perspectiva de "escatologica".[41]

A partir da Transição Democrática (1975-78), período em que a Espanha passava lentamente de uma ditadura para uma monarquia constitucional e retomava a monarquia constitucional, os partidos e organizações democráticas e de esquerda participaram tentando disputar o parlamento e, igualmente, os setores anarquistas voltavam à cena política do país, ainda que com uma relevância bem menor. Nesse contexto, em Barcelona, realizou-se um evento de três dias que aglutinou milhões de pessoas vindas de vários países europeus e da América Latina: as *Jornadas Libertárias Internacionales*. O evento, ocorrido em 1977, tirou como linha geral a não participação nos mecanismos da democracia burguesa, nem nenhuma de suas instituições políticas, especificamente falando das eleições e do parlamento, defendendo enfaticamente o anti-parlamentarismo e a construção da autogestão em bairros e a horizontalidade organizativa. Os debates, aqui, giravam quase sempre em torno desse horizonte revolucionário de massas, trazendo inclusive a recente experiência dos cordões industriais no Chile no período tensão civil e golpe (1971-1973). Apesar de contar também com a participação de setores do posteriormente chamado "anarquismo extramuros", "neo-anarquismo" e "pós-anarquismo",[42] bastante influenciados pelos

[40] AUGUSTO, Acácio. Anarquismo contemporâneo, pós-anarquismo, neoanarquismo... Para travar neologismos. **Ecopolítica**, São Paulo, n. 10, p. 120-130, 2014. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/ecopolitica/article/viewFile/21729/16008>.

[41] "El tufo mesiánico de una escatología que se esforzaba por supeditar la vida a la promesa de vivir, y por justificar todos los sufrimientos y todas las renuncias en nombre de una abstracción, estaba tan profundamente incrustado en este imaginario que bloqueaba el ejercicio de cualquier atisbo de pensamiento crítico. (...) las luchas que pretenden ser globales o totalizantes inspiran, más bien, cierto recelo porque son vistas como tendentes a reproducir, más tarde o más temprano, aquello mismo que pretenden combatir." IBAÑEZ, Thomáz. **Anarquismo es movimiento:** anarquismo, neoanarquismo y postanarquismo. Barcelona: Virus, 2014. p. 32-34.

[42] Ibidem.

acontecimentos do Maio Francês,[43] uma das principais linhas teóricas resultantes dos três dias de encontro se aproximavam mais do anarquismo clássico do início do século XX, apontando inclusive as críticas ao "ministerialismo" e burocratização das direções da CNT:

> La gente se lanza a la calle llevando como estandarte la acción directa, y como objetivo la consecución de la revolución social. Para la gente de base no se trata, por consiguiente, de un mero rechazo u oposición al fascismo en ascensión, sino de la posibilidad de llegar a la realización del comunismo libertario. Sin embargo, al mismo tiempo que en la calle se suceden este orden de cosas —bajo iniciativa primordialmente de los anarquistas y anarcosindicalistas— los ministros del gobierno, incluidos los procedentes del campo anarquista (Federica Montseny y García Oliver) están haciendo lo posible para frenar o estabilizar —hacia la derecha— el movimiento espontáneo de las masas. Freno que se hará tangible mediante el Decreto de colectivizaciones promulgado (arrancado dicen algunos al gobierno de Catalunya) por la Generalitat y el establecimiento del ejército regular y jerárquico que venía a sustituir a las Milicias populares antifacistas, de espíritu revolucionario.[44]

Um fato interessante é o de que o nome "Unitat Popular" que compõe a sigla da CUP é uma referência ao movimento que defendia a permanência de Allende durante os anos de sua gestão que antecederam o golpe de Pinochet em setembro de 1973, ou seja, uma unidade de setores progressistas e de esquerda contra a ameaça fascista e golpista. *Unidad Popular* contra as direitas, algo que aconteceu também em 1936 com a Frente Popular, mas por razões muito diferentes e num contexto revolucionário.

Portanto, a postura e a atividade política da CUP enquadram-se muito mais no escopo de movimentos anarquistas ditas "extra-muros"[45] do que especificamente represente uma continuidade lógica do anarquismo espanhol das décadas iniciais do século XX. Os princípios de organização de base:

[43] O movimento conhecido como Maio de 68, não foi anarquista, porém "inauguró,sin embargo, una nueva radicalidad política que sintonizaba con la tozuda obsesión del anarquismo de no reducir al solo ámbito de la economía y de las relaciones de producción la lucha contra los dispositivos de dominación, contra las prácticas de exclusión o contra los efectos de estigmatización y de discriminación." Ibidem. p.19,20.

[44] Barcelona Libertária - Número 1 - 23 de Julio de 1977. Disponivel em: <http://www.cedall.org/Documentacio/Articles/Barcelona%20Llibertaria/n.23.pdf>. Acesso em: 22 dez. 2017.

[45] IBAÑEZ, Thomáz. Op. Cit.

horizontalidade, assembleísmo, rotatividade e revogabilidade de representantes, etc., ainda que correspondentes ao anarquismo espanhol clássico, não são suficientes para que se diga que a CUP é herdeira da CNT-FAI na medida em que esta contém princípios basilares que aquela abandona, como o classismo, ou guerra de classes, a violência revolucionária, ação direta e propaganda pelo ato além de, principalmente, o anti-parlamentarismo. Mas o que salta aos olhos em relação ás atitudes e proposições da CUP em comparação com os anarquistas cenetistas, faístas e mesmo treintistas[46] do século passado é o ponto que diz respeito á conciliação de classes: a CUP veicula em seus materiais diversas vezes a bandeira "escombrem-los todos"[47] (varramo-los todos), mas atua no parlamento ombro a ombro com setores empresariais e latifundistas, em outras palavras, faz política junto com a classe burguesa, algo absolutamente impensável para os anarquistas de 1934.

Como afirma Ibañez acerca desses novos anarquismos de finais do século XX e desse século, podemos dizer que a CUP faz parte de um conjunto de movimentos que rompe com as "fronteiras" do anarquismo clássico:

> Si hay algo que llama poderosamente la atención cuando se observa el anarquismo contemporáneo es, sin duda alguna, su importante expansión fuera de las fronteras del movimiento anarquista. (...) Esta expansión del anarquismo al exterior de sus fronteras no solo es de mayor entidad que em el pasado, sino que también presenta aspectos um tanto diferentes.[48]

É possível afirmar nesse sentido, que, ainda que contenha essa influência do anarquismo "extra-muros", a CUP tem aparentemente certa correspondência com

[46] Corrente de anarquistas que defendiam uma atuação minuciosa das direções da CNT. Considerados "possibilistas", reformistas e até burocratas pelos setores mais radicais liderados pela FAI, os treintistas defendiam que a revolução deveria ser preparada e organizada através da educação. Logo após uma série de greves gerais que explodiram logo após a vitória dos Republicanos em 1931, foi lançado o "Manifesto de los Treinta".

[47] A charge mostra uma mulher, provavelmente sua principal liderança, Anna Gabriel, varrendo o rei espanhol Felipe VI, o premier Rahoy, o neoliberal José Aznar Lopes e outros funcionários do governo espanhol do território catalão. Disponível em: <https://www.vozpopuli.com/2017/08/10/politica/Cartel-campana-Barramoslo-AlertaSolidaria_1052604794_8889810_660x812.jpg>.

[48] IBAÑEZ, Thomáz. Op. Cit., p. 24-25.

os postulados do estadunidense Murray Bookchin,[49] autor que em um de seus mais destacados textos[50] criticou duramente esses novos anarquismos descolados das questões de classe, de movimentos sociais e populares. Entretanto, ele mesmo atravessa também uma dessas "fronteiras" do anarquismo clássico e admite a participação de anarquistas em instituições políticas municipais, assumindo funções de vereadores e de deputados e participando de eleições, argumentando que não há contradições com seus princípios.[51]

A CUP funciona no espectro municipal, horizontal, ecológico, com organização de base em bairros, sindicatos e movimentos sociais e se utiliza do método assembleísta, usando a ferramenta institucional – indo de encontro à

[49] É bastante pertinente levantar aqui a relevância desse autor, na medida em que ele representa a base teórica de um dos movimentos revolucionários mais radicais atualmente que aderiram á proposta municipalista: o movimento curdo por independência e autonomia, materializado no PKK (Partido dos Trabalhadores Curdos) e, especificamente, na formação do YPG (Brigadas de Proteção do Povo) e YPJ (Brigadas de Proteção das Mulheres), organismos que também bebem das propostas de assembleísmo e democracia de base propostas por Bookchin. Abdullah Öcalan, na última virada de século, absorveu suas teses e aplicou-as para a questão curda, o que ficou denominado como "Confederalismo Democrático". Sobre isso, ver ÖCALAN, A. **Libertando a vida:** A revolução das mulheres. São Paulo: Fundação Lauro Campos, 2016; COMITÊ DE SOLIDARIEDADE À RESISTENCIA POPULAR CURDA DE SÃO PAULO. Confederalismo Democrático: organizando uma sociedade sem Estado. *In:* TERRA LIVRE. **Şoreşa Rojavayê: Revolução, uma palavra feminina**. Terra Livre: São Paulo, 2016.

[50] Ver Anarquismo social ou anarquismo estilo de vida: um abismo intransponível. *In:* BOOKCHIN, Murray. **Anarquismo:** crítica e autocrítica. São Paulo: Hedra, 2011.

[51] A esse respeito, a obra de Bookchin relativiza (ou talvez "moderniza") um princípio central para o anarquismo clássico cenetista, que é o da participação em instituições políticas estatais no nível local, especificamente no plano municipal: "Para os anarquistas, candidatar-se às eleições... sim, usemos a palavra abertamente - tendo em vista a reformulação das cartas cívicas das cidades e vilas americanas na linha deste programa, não é diferente, em princípio, do que candidatar-se nos sindicatos e locais de trabalho com vista a criar estruturas anarco-sindicalistas. A diferença de situações não é sobre o ponto dos anarquistas se candidatarem a "eleições" ou se envolverem na política. A diferença real está em se o terreno do seu "elitoralismo" e da sua "política" se situa na esfera estatal ou na esfera social. O argumento sindicalista tradicional de que é perfeitamente válido os libertários apresentarem-se às eleições no local de trabalho e nos sindicatos, assenta no pressuposto duvidoso de que este terreno está fora do aparelho de estado e permanece uma arena revolucionária. Perante a crescente interrogação posta pelas realidades, eles mantêm a afirmação de que o local de trabalho e os sindicatos, como organizações de classe, não são nem instituições burguesas nem estatais. Encerrar a discussão sobre estas propostas com o argumento de que as atividades cívicas são uma capitulação perante a política burguesa é ignorar realidades muito fortes sobre a própria esfera cívica - ou, para usar termos mais tradicionalmente anarquistas, sobre a esfera comunitária. Como resultado disto, aparências como 'eleições', 'deputados', e 'coordenação' são tirados do contexto no qual ganham todo o sentido e conteúdo. Tornam-se termos autônomos e flutuantes que determinam uma política sem discernimento nem a matéria da realidade." BOOKCHIN, Murray. **Para um novo municipalismo**. Disponível em: <https://www.nodo50.org/insurgentes/textos/autonomia/11novomunicipalismo.htm>. Acesso em: 10 jan. 2018.

defesa de participação de anarquistas em eleições burguesas –[52] com esquema de delegação rotativa e destituível, características defendidas por Bookchin:

> A redescoberta e o desenvolvimento da política deve tomar por ponto de partida o cidadão e seu meio ambiente imediato para além da família e da esfera de sua vida privada. Não pode haver política sem comunidade. E, por comunidade, entendo uma associação municipal de pessoas reforçada por seu próprio poder econômico, sua própria institucionalização dos grupos de base e apoio confederal de comunidades similares organizadas no seio de uma rede territorial em escala local e regional.[53]

Ainda o autor, em relação ao assembleísmo e o poder descentralizado:

> La supremacía de la asamblea, como fuente de política por encima de cualquier organismo administrativo, es la única garantía, dentro de la existencia individual, para que prevalezca la política sobre el estatalismo. Este grado perfecto de supremacía tiene una importancia crucial dentro de una sociedad que contiene expertos y especialistas para las operaciones de la maquinaria social; mientras que el problema del mantenimiento de la preponderancia de la asamblea popular sólo se presenta durante el período de tránsito de una sociedad administrativamente centralizada hacia una sociedad descentralizada.[54]

Isaac Arriaza, sociólogo e simpatizante da CUP, defende essa aproximação entre as propostas da organização e as ideias de Bookchin.[55] Conforme aponta Jonathan Durand Folco, sobre o potencial do ecossocialismo municipal, de Bookchin acerca do poder local têm dado bases teóricas para novos movimentos sociais de particular importância para a democracia popular, de base, incluindo a CUP:

---

[52] Idem.

[53] E acerca da democracia de base: "O único meio de reconstruir a política é começar por suas formas mais elementares: as aldeias, as vilas, os bairros, as cidades onde as pessoas vivem no nível mais íntimo da interdependência política para além da vida privada. É também a esse nível que elas podem ultrapassar a insularidade privada em nome do valor da interioridade e do isolamento - e inventar instituições públicas que tornam possível a participação e a co-gestão de uma comunidade ampliada" BOOKCHIN, M. O Municipalismo Libertário. *In*: BOOKCHIN, M.; BOINO, P.; ENCKELL, M. **O Bairro, a Comuna e a Cidade:** espaços libertários. Imaginário: São Paulo, 1999. p. 19-20.

[54] BOOKCHIN, M. **6 Tesis sobre Municipalismo Libertario**. 1984. Disponível em: <http://www.enxarxa.com/biblioteca/BOOKCHIN%206%20tesis%20sobre%20municipalismo%20libertario.pdf>. Acesso em: 19 jul. 2018.

[55] Ver ARRIAZA, Isaac. **El municipalisme radical, un esforç col·lectiu per a la transformació social**. 2015. Disponível em: <http://populaction.com/politique-par-le-bas-et-municipalisme-en-catalogne-la-cup-organisation-politique-assembleariste/>. Acesso em: 21 jun. 2018.

> O municipalismo libertário de Murray Bookchin, o socialismo municipal de Paul Brousse, o "projeto local" da escola Territorialista, iniciativas de cidades em transição, o movimento de decrescimento amigável (...) experimentos políticos em cidades catalãs nos mostram o caminho. (...) Novos grupos políticos como o Podemos, na Espanha, e a Candidatura, da Unitat Popular, e o Guanyem Barcelona, na Catalunha, pretendem "recuperar" as instituições públicas e colocá-las de volta nas mãos dos cidadãos. Esta é a luta contra a corrupção na política "de-profissionalizante", incluindo o compromisso dos candidatos a respeitar um rigoroso código de ética, funcionários eleitos devem ser transparentes em todos os seus rendimentos e fazer publicar suas agendas profissionais. Eles não poderão trabalhar para setores privados com os quais estiveram em contato por cinco anos após o término de seu mandato.(...) ...o direito de iniciativa popular, revogabilidade dos eleitos, os júris de cidadãos, conselhos de bairro com poder de decisão, uma série de mudanças e mecanismos de democracia direta poderia ser experimentado no nível municipal antes de ser generalizada a todo o corpo político.[56]

Em todo caso, a CUP é uma organização de nível regional, mais amplo do que o que Bookchin propõe. E, se levarmos em consideração o projeto de autodeterminação catalã, o nível de atuação da CUP pode ser considerado mesmo "nacional", ainda que pautada a sua organização no nível municipal. Os princípios da CUP nesse sentido estão expressos na seção "Municipalisme" de seu portal[57] on-line:

> (...) Os municípios são uma área chave para estruturar a pressão popular pela ruptura democrática e também pode ser a canalização de

[56] "Le municipalisme libertaire de Murray Bookchin, le socialisme municipal de Paul Brousse, le « projet local » de l'école territorialiste, les initiatives des villes en transition, le mouvement pour la décroissance conviviale, les fiducies foncières communautaires en milieu rural et urbain, ou encore les expérimentations politiques dans les villes catalanes, nous montrent la voie.(...) Des formations politiques nouveau genre comme Podemos, en Espagne, ou Candidatura d'Unitat Popular et Guanyem Barcelona, en Catalogne, visent précisément à « récupérer » les institutions publiques pour les remettre entre les mains des citoyens. Il s'agit de lutter contre la corruption en « dé-professionnalisant » la politique, notamment par l'engagement des candidats à respecter un code d'éthique strict : « les élus municipaux devront être transparents sur l'intégralité de leurs revenus et rendre publics leurs agendas professionnels. Ils ne pourront pas travailler, dans les cinq ans suivant la fin de leur mandat, pour des secteurs du privé avec lesquels ils ont été en contact. La charte prévoit aussi de limiter la durée dans le temps du travail d'un élu (mais la période maximale de huit ans, fixée par certains, ne fait pas consensus) et veut aussi plafonner les salaires des élus[3] ». Référendums, droit d'initiative populaire, révocabilité des élus, jurys citoyens, conseils de quartier avec pouvoir décisionnel, une foule de changements et de mécanismes de démocratie directe pourraient être expérimentés à l'échelle municipale avant d'être généralisés à l'ensemble du corps politique" FOLCO, Jonathan D. Le Potentiel de l'écosocialisme municipal. DOSSIER: Halte au capitalisme vert. Disponível em: <http://cjf.qc.ca/revue-relations/publication/article/le-potentiel-de-lecosocialisme-municipal/>. Acesso em: 20 jun. 2018.

[57] <http://cup.cat/municipal>.

> estratégias desobedientes. Eles também são uma área chave para a acumulação de forças. Eminentemente, eles são espaços para ligar os diferentes territórios da nação.[58]

Na seção que trata das organizações locais e participação institucional da militância da CUP – De um total de 143 municípios a CUP tem 361 deputados eleitos – há uma declaração de seus princípios que se aproximam bastante também das teses do anarquista estadunidense:

> A CUP é uma organização de assembléia política municipal e nacional, que se espalha pelos países catalães e trabalha por um país independente, socialista, ecológico, territorialmente equilibrado e separado das formas de dominação patriarcal.
> Por meio de suas assembléias locais, a CUP está presente em diferentes municípios, onde desenvolve ações políticas dentro e fora das instituições locais. Apesar do escopo limitado das prefeituras, a CUP trabalha as possibilidades de modificar os atuais municípios regionalistas e construir um projeto de país baseado nos municípios como o espaço mais próximo das pessoas.
> A CUP trabalha nas instituições municipais e supra-municipais para desenvolver os eixos da Unidade Popular, sejam ou não representados. Este trabalho é ativo, transparente, vocacional e radicalmente democrático, a fim de devolver as instituições políticas às classes populares.[59]

Nossas considerações

A CNT não deixou de abandonar esse mesmo postulado basilar do anarquismo clássico – o da não participação em instituições republicano-burguesas – e incorreu em uma atitude similar, quando indicou quatro de seus mais notáveis militantes para participar do governo da Frente Popular como

[58] No Original: " (...) Els municipis són un àmbit clau des del qual estructurar la pressió popular per a la ruptura democràtica i poden ser-ho també per a la canalització d'estratègies desobedients. Són també un àmbit clau per a l'acumulació de forces. Eminentment, són espais des dels quals vincular els diferents territoris de la nació."

[59] No original "La CUP és una organització política assembleària d'àmbit municipal i d'abast nacional, estesa arreu dels Països Catalans i que treballa per un país independent, socialista, ecològic, erritorialment equilibrat i deslligat de les formes de dominació patriarcals. A través de les seves assemblees locals, la CUP és present actualment a diferents municipis, on hi desenvolupa acció política a dins i a fora de les institucions locals. Malgrat el limitat marge d'acció dels ajuntaments, la CUP treballa sobre les possibilitats de modificar l'actual municipalisme regionalista i bastir un projecte de país basat en els municipis com a espai més proper a les persones. La CUP treballa a les institucions municipals i supramunicipals per tal de desenvolupar els eixos de la Unitat Popular, tingui o no representació. Aquest treball és actiu, transparent, vocacional i radicalment democràtic, per tal de retornar les institucions polítiques a les classes populars." Disponível em: <http://cup.cat/municipal/lluita-institucional>. Acesso em: 21 jun. 2018.

ministros[60] logo após o triunfo da Revolução de Julho de 1936. Porém, as diferenças de contexto que são bastante diferentes e, quando se compara os anos 1930 com as da nossa década, torna difícil enxergar uma continuidade histórica entre, por exemplo, uma figura como Frederica Montseny e a professora universitária Anna Gabriel Sabaté – guardadas as proporções de peso político que existem entre uma ministra da República e uma deputada local.

Dito de outra forma: a participação dos anarquistas cenetistas como ministros no governo de 1936 figurou mais como um abandono do programa político que defenderam historicamente – alguns acusaram diversas vezes como uma "traição" –[61] do que parte constitutiva de seu próprio programa, como é o caso da CUP. O agrupamento "Los Amigos de Durruti"[62] provavelmente faria críticas duríssimas sobre a atitude da CUP atualmente, talvez questionando seu anarquismo. Sua crítica à CNT foi dura, porém não deixaram de reconhecer o anarquismo da confederação.

Aparentemente o mesmo dilema colocado para os anarquistas do século passado – fortalecer o antifascismo junto aos setores burgueses, ou manter com firmeza o processo revolucionário até suas últimas consequências – não está ocupando a cabeça dos dirigentes da CUP da mesma forma, talvez sequer seja um dilema. Não há questionamento sobre o que priorizar: a luta contra o sistema capitalista neoliberal e/ou contra a Madrid ou a proposta de rompimento violento com o Estado e o Capital. Esse debate deu lugar a uma forma pacífica de

[60] O fenômeno do Ministerialismo foi a entrada de destacadas lideranças anarquistas - Frederica Montseny, Garcia Oliver, Diego Abad Santillán e Juán Peiró - para o Governo de Frente Popular em Agosto de 1936. O cerne do debate dos anarquistas sobre a questão do poder político na Espanha passa inevitavelmente por esse fenômeno.

[61] Ver AMORÓS, Miguel. **La revolución traicionada:** La verdadera historia de Balius e de los amigos de Durruti. Barcelona: Virus, 2003.

[62] "Los Amigos de Durruti" foram um agrupamento que se manteve firme ao programa de Zaragoça de 1º de Maio de 1936, frequentemente revisado pela direção majoritária da CNT. Formou-se poucos dias após a morte de Buenaventura Durruti, reivindicando durante toda a sua existência a Revolução Social como ponto principal da luta dos anarquistas espanhóis e argumentando que a luta Antifascista – justamente por prever a aliança com setores burgueses e estalinistas – representou um rebaixamento do programa original e a principal causa da derrota do processo revolucionário, tal como a causa da burocratização da CNT. Ver: FONTENIS, Geroges. **El Mensaje Revolucionário de Los Amigos de Durruti.** Disponível em: <http://www.cgtmurcia.org/cultura-libertaria/anarkobiblioteka/memoria-libertaria/de-1910-a-1939/1819-el-mensaje-revolucionario-de-los-amigos-de-durruti>. Acesso em: 20 dez. 2017.

manifestação, por mais que tenham se mantido os princípios de organização de base, horizontalidade e assembleísmo.

A CUP, fazendo coro com as propostas dos grupos independentistas do JxSí, apostam nas táticas de desobediência civil[63] e resistência pacífica, algo bastante diferente da cultura libertária dos anarquistas espanhóis das cerca de sete décadas que compõe o período desde a fundação das primeiras seções da internacional nos anos 1860 até a vitória dos golpistas em 1939. O tipo de anarquismo da CUP admite a luta anticapitalista á partir das instituições das prefeituras municipais e sem necessidade do uso da violência.

Há setores do anarquismo catalão que se põe em dúvida acerca dessa atitude da CUP e polemizam sobre a participação de seus membros em instituições políticas estatais,[64] assim como acerca da posição da CNT[65] de chamar paralisações junto a outras centrais (UGT e CCOO) em apoio a independência catalã. Eles questionam se é válida a proposta de formação de um novo Estado porque, por exemplo, os *Mozos de Escuadra* representam uma força repressiva estatal tão ou mais truculenta do que a *Guardia Civil*. Tal qual os anarquistas espanhóis "clássicos" da CNT-FAI, existem pequenos grupos anarquistas na Catalunha, oriundos de squats e organizações de ação direta que não admitem absolutamente nenhuma ação pareada ou incorporada às instituições estatais.

Em linhas gerais podemos concluir que não existe correspondência direta entre o anarquismo cenetista e os atuais anarquistas da CUP, como quis David Fernàndez comparando-se a Segui, os veteranos socialistas de Sevilla,[66] ou como

[63] Conceito e princípio político do inglês Henry David Thoureau, sistematizado em seu texto mais conhecida "A Desobediência Civil", influenciou M. Ghandi e a Independência Indiana contra o imperialismo inglês. Tem sido a principal atitude dos independentistas catalães, incluindo a maior parte da CUP.

[64] Uma interessante discussão pode ser observada nos depoimentos apresentados pelo portal El Coyote no artigo "Anarquistas no referendo catalão: três perspectivas das ruas de Catalunha", de 27 out. 2017: <http://elcoyote.org/anarquistas-no-referendo-catalao-tres-perspectivas-das-ruas-da-catalunha/>. Acesso em: 08 nov. 2017.

[65] A posição da CNT sobre a independência da Catalunha segue fiel ao programa revolucionário que sempre defenderam, apesar de ter uma base operária extremamente reduzida atualmente. Ver: <https://www.anarkismo.net/article/30617?search_text=catalunya>. Acesso em: 12 dez. 2017.

[66] "La CUP tiene una base claramente anarquista en los principios que defiende y en sus forma de organizarse y comportase, con ella es como si hubiese rebrotado la esencia de aquellos movimientos anarquistas del primer tercio del siglo XX, aunque con algunas peculiaridades propias de una sociedad del siglo XXI." Disponível em:

querem amplos setores da mídia dispostos a difamar o anarquismo como um todo enquadrando-o dentro da esfera do terrorismo. Em primeiro lugar porque sequer a CNT participou com suas bases do penúltimo processo de independência catalã mais radical em Outubro de 1934, por diversas razões, mas principalmente em nome de disputas sindicais entre ela e UGT. Em segundo lugar porque o contexto de 1934, apesar de radicalizado e politizado, estava mais centrado em aspectos sócio-econômicos da classe trabalhadora no geral. Haviam partidos e organizações políticas independentistas legitimamente representados na Generalitat, bem como havia também o sentimento de nacionalidade e pertencimento entre parte considerável do povo catalão, entretanto o que ocorreu em Outubro de 1934 foi antes um movimento revolucionário de trabalhadores do conjunto da Espanha (que incluiu, entre eventos em outras províncias, a organização de uma Comuna nas Astúrias) do que um levante popular catalão[67] em nome de sua independência. Por isso os editoriais anarquistas acusavam a ERC de "jacobinismo" político.

O contexto independentista atual, surgido na segunda década desse século, tem contornos muito mais fortemente independentistas do que socialistas libertários e/ou movidos por contradições entre capital e trabalho. Prevalecem hoje os aspectos políticos e culturais da Catalunha independentista. Prova disso é a duração e a impressionante resistência do atual movimento, encabeçado pelo JxSí e organizado majoritariamente nas bases pela CUP desde 2011, muito maiores do que daquele movimento de 1934, que durou poucos dias e surfou na onda de uma greve geral cuja organização e articulação os independentistas não tinham responsabilidade alguma.

Em relação à CUP, sua formação enquanto tendência de organização de base e disputa parlamentar é, em grande medida, uma novidade para a tradição do

<https://senatustrianae.wordpress.com/2017/02/05/candidatura-de-unidad-popular-la-cup/>. Acesso em: 03 dez. 2017.

[67] Nesse sentido talvez, a *Unió de Rabassaires* (grupo de trabalhadores agrícolas catalães que reivindicavam o acesso á propriedade da terra) tenha sido o principal setor que apoiou a causa independentista, porém por questões particulares, na medida em que o principal motor popular que fortaleceu o processo foi mais a Lei de Contratos de Cultivo do que a Greve General Revolucionária de 5 e Outubro. Ver o artigo de Jesús Nieto Jurado, "Aquel octubre en que se proclamó el Estado Catalán y duró 10 horas." Disponível em: <https://www.elespanol.com/reportajes/grandes-historias/20170707/229478033_0.html>.

anarquismo espanhol e para o anarquismo em geral, tal qual apontado por Thomáz Ibañes.

Se comparada com o *modus operandi* da CNT-FAI dos anos 1930, parece que falta á CUP um objetivo finalista, como por exemplo a já citada "revolução totalizante" que os cenetistas defendiam em seus periódicos. Em toda a plataforma política[68] da CUP não há um ponto que se aproxime dos objetivos finalistas do anarquismo espanhol clássico, sequer da vertente dita reformista dos *trientistas*.

Portanto, podemos dizer de modo bastante incipiente que se trata de duas formas diferentes de anarquismo e com propostas de funcionamento diferentes, frutos de contextos históricos bastante diferentes, assim como a relação entre anarquismo e movimento independentista é bastante diferente entre elas também, inclusive são posições opostas. A suposição de uma continuidade histórica, da existência de um fio condutor entre CUP e CNT é bastante questionável.

Referências

AMORÓS, Miguel. **La revolución traicionada**: La verdadera historia de Balius e de los amigos de Durruti. Barcelona: Virus, 2003.

AUGUSTO, Acácio. Anarquismo contemporâneo, pós-anarquismo, neoanarquismo... Para travar neologismos**.** Ecopolítica, São Paulo, n. 10, p.120-130, 2014. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/ecopolitica/article/viewFile/21729/16008>.

BABY, Sophie. **El mito de la transición pacífica.** Violencia y política en España (1975-1982)**.** Madrid**:** Akal, 2018.

BAKUNIN, Mikhail. **Federalismo, Socialismo e Antiteologismo***.* São Paulo. Cortez, 1988.

BOOKCHIN, Murray. **6 Tesis sobre Municipalismo Libertario.** 1984. Disponível em:

[68] Ver: <http://cup.cat>.

<http://www.enxarxa.com/biblioteca/BOOKCHIN%206%20tesis%20sobre%20municipalismo%20libertario.pdf>. Acesso em: 19 jun. 2018

_____. **Anarquismo:** crítica e autocrítica*.* São Paulo: Hedra, 2011.

_____. O Municipalismo Libertário. *In*. BOOKCHIN, M.; BOINO, P.; ENCKELL, M. **O Bairro, a Comuna e a Cidade:** espaços libertários. São Paulo: Imaginário: 1999.

CARVALHO, Patrícia D. **A transição democrática espanhola sob duas perspectivas historiográficas: a** da transição finalizada e a da democracia incompleta**.** *In:* SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 26., São Paulo, 2011. **Anais...** São Paulo: ANPUH, 2011. Disponível em: <http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300849065_ARQUIVO_PatriciaDyonisiodeCarvalho-texto.pdf>. Acesso em: 06 jan. 2018

CASANOVA, Julian. **De la calle al frente:** El anarcosindicalismo em España. Barcelona: Crítica, 1997.

CIUDAD, Daniel C. **El relato canónino de la Transición.** El uso del pasado como guía para el presente. **El Futuro del Pasado**: revista electrónica de historia, n. 4, p. 513-532, 2013.

COMITÊ DE SOLIDARIEDADE À RESISTENCIA POPULAR CURDA DE SÃO PAULO. Confederalismo Democrático: organizando uma sociedade sem Estado*. In:* TERRA LIVRE. **Şoreşa Rojavayê:** Revolução, uma palavra feminina**.** São Paulo: Terra Livre, 2016

EALHAM, Chris. **Class, Culture and Conflict in Barcelona 1898 - 1937**. Nova York: Routledge, 2005.

FONTENIS, George. **El mensaje revolucionario de los Amigos de Durruti.** Disponível em: <http://www.cgtmurcia.org/cultura-libertaria/anarkobiblioteka/memoria-libertaria/de-1910-a-1939/1819-el-mensaje-revolucionario-de-los-amigos-de-durruti Acessado em 20/12/2017>. Acesso em: 20 nov. 2017.

IBAÑEZ, Thomáz. **Anarquismo es movimiento:** anarquismo, neoanarquismo y postanarquismo*.* Barcelona: Virus, 2014.

JACKSON, Gabriel. **A República Espanhola e a Guerra Civil (1931-1939).** 3 ed. Castelo Branco, Portugal: Publicações Europa-America, 1965.

LIMA, Alonso G. S. A história comparada: potencialidades e limitações**. Revista História Social**, Campinas, n. 13, p. 23-37, 2007. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/rhs/article/view/208>. Acesso em: 14 fev. 2018.

ÖCALAN, A. **Libertando a vida:** A revolução das mulheres**.** São Paulo: Fundação Lauro Campos, 2016.

RAMA, Carlos M. **La crisis española del siglo XX** Montevideo: Fondo de Cultura conómica, 1960.

RANERO, José M. L. A propósito del desafío independentista en Cataluña: un análisis de la participación en las elecciones autonómicas catalanas (2006-2015). **RIPS.** Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas, Santiago de Compostela, v. 16, n. 2, p. 111-141, 2017.

SCHIMIDT, Michael; VAN DER WALT, Lucien. **Imperialismo e libertação nacional.** ITHA – Instituto de Teoria e História do Anarquismo. Disponível em: <https://ithanarquista.files.wordpress.com/2015/04/michael-schmidt-e-lucien-van-der-walt-imperialismo-e-libertac3a7c3a3o-nacional.pdf>.

SUÁREZ, Michel. **Considerações críticas sobre a Revolução Espanhola (1936-1937).** Rio de Janeiro: Achaimé, 2012.

Links consultados

<http://www.publico.es/sociedad/agresiones-ultras-masiva-asistencia-manifestacion-antifascista-valencia-espanto-ultras.html>.

<http://madrid.cnt.es/historia/la-cnt-en-la-actualidad/>.

<http://www.cnt.es/noticias/comunicado-conjunto-de-cnt-cgt-y-solidaridad-obrera-ante-la-situación-en-catalunya>.

<http://lasoli.cnt.cat/22/10/2017/opinion-esperando-big-bang/>.

<http://spaincrisis.blogspot.com.br/2017/05/noruega-favor-de-que-catalunya-sea-de.html>.

<http://spaincrisis.blogspot.com.br/2013/02/catalunya-estara-en-la-efta.html>.

<https://spanienkaputt.wordpress.com/2013/02/28/catalunya-estara-en-la-efta/>.

<https://www.dolcacatalunya.com/2014/05/aviso-para-separatas-la-efta-es-de-tercera-division/>.
<http://www.flti-ci.org/catalunya/2017/octubre/catalunya9oct2017_rec2.html>.
<http://www.flti-ci.org/catalunya/2017/octubre/catalunya9oct2017.html>.
<http://www.laopiniondemurcia.es/murcia/2017/10/26/enfrentamiento-soterramiento-obliga-parar-pleno/870171.html>.
<http://www.elmundo.es/la-aventura-de-la-historia/2015/09/21/55fff4caca4741491d8b458f.html>.
<https://elpais.com/diario/1993/07/25/espana/743551213_850215.html>.
<http://www.ecorepublicano.es/2017/09/la-proclamacion-de-lluis-companys-en.html>.
<https://laverdadofende.blog/2013/05/26/companys-y-el-golpe-de-estado-declara-la-independencia-de-cataluna-1934/>.
<http://www.beersandpolitics.com/discursos/lluis-companys/120>.
<http://www.abc.es/historia/abci-general-tarragona-acabo-falsa-republica-catalana-proclamada-ilegalmente-1934-201710051946_noticia.html>.
<https://www.elespanol.com/reportajes/grandes-historias/20170707/229478033_0.html>.
<http://www.irla.cat/expocompanys/etapa09.pdf>.
<http://hemeroteca.lavanguardia.com/preview/1934/10/09/pagina-6/33155298/pdf.html>.
<https://senatustrianae.wordpress.com/2017/02/05/candidatura-de-unidad-popular-la-cup/>.
<http://elcoyote.org/anarquistas-no-referendo-catalao-tres-perspectivas-das-ruas-da-catalunha/>.
<http://www.lanacion.com.ar/2068483-la-burguesia-y-los-anarquistas-la-alianza-que-impulsa-el-separatismo-catalan>.
<http://www.agenciaincat.la/?p=18273>.
<http://www.agenciaincat.la/?p=37212>.
<http://comopunos2.blogspot.com.br/2017/10/otra-vez-los-anarquistas-Catalunya-CUP-.html>.

<http://comopunos2.blogspot.com.br/2017/10/la-amarga-republica-de-catalunya.html>.
<https://www.diariocritico.com/tag/cataluna>.
<http://electomania.es/catalunya-se-plantearia-integrarse-en-la-efta/>.
<http://www.publitika.info/single-post/2017/10/07/La-EFTA-la-alternativa-de-Catalunya-la-Union-Europea>.
<https://ferransala.com/2017/10/03/noruega-a-favor-de-que-catalunya-sea-de-la-efta-y-en-contra-de-que-el-reino-unido-entre/>.
<http://cup.cat/noticia/la-cup-cc-avanca-amb-la-llei-contra-labus-bancari-en-la-preservacio-dels-serveis-publics>.
<https://www.nodo50.org/insurgentes/textos/autonomia/11novomunicipalismo.htm>.
<https://www.diariocritico.com/sanchez-apuesta-por-la-via-politica-en-la-crisis-catalana>.
<https://jornalggn.com.br/blog/luisnassif/a-transicao-espanhola-pos-franco>.
<https://raromerol.wordpress.com/2010/02/06/los-efectos-del-franquismo/>.

Todos os periódicos do ano de 1934 consultados e citados no texto estão disponíveis em:
<http://www.cedall.org/Documentacio/Castella/cedall203500000.htm>.

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA:
Universidade Federal do ABC, Centro de Engenharia,
Modelagem e Ciências Sociais Aplicadas.
Rua Arcturus, 3 (Jd Antares) – Anchieta.
CEP: 09606-070 - São Bernardo do Campo, SP - Brasil

Recebido: 28/02/2018
Aprovado: 05/07/2018